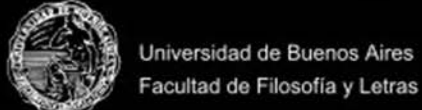
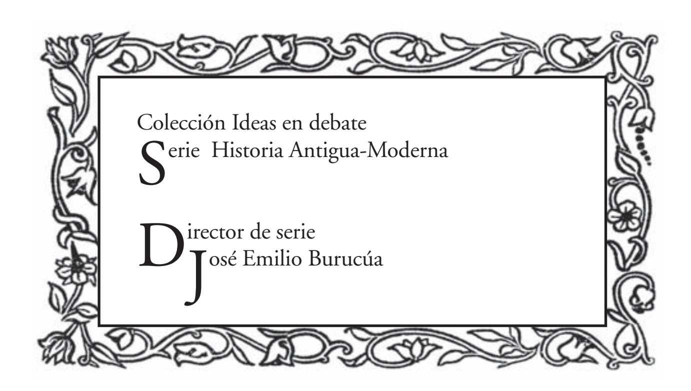
LÉXICO TÉCNICO DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

SILVIA MAGNAVACCA






Colección Ideas en debate
Serie Historia Antigua-Moderna
Director de serie
José Emilio Burucúa



Colección a cargo del
Consejo Editor de la

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires


LÉXICO TÉCNICO DE
FILOSOFÍA MEDIEVAL
Silvia Magnavacca



Depósito en
Registro Nacional de
Propiedad Intelectual
nro. 193105

Revisión técnica:
Diana Fernández

ISBN: 84-95294-81-8

Primera edición
Junio de 2005

Impreso en
Buenos Aires,
Argentina

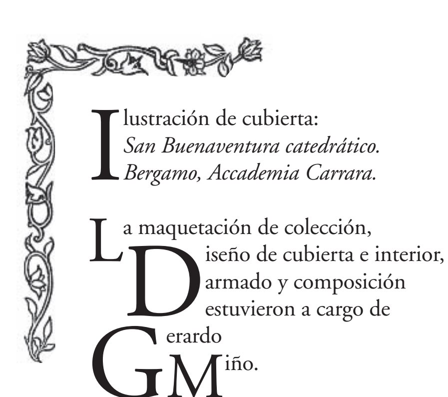


Ilustración de cubierta:
San Buenaventura catedrático.
Bergamo, Accademia Carrara.

La maquetación de colección,
Diseño de cubierta e interior,
armado y composición
estuvieron a cargo de
Gerardo
Miño.



www.minoydavila.com.ar

En Madrid:
Miño y Dávila editores
Arroyo Fontarrón 113, 2º A (28030)
tel-fax: (34) 91 751-1466
Madrid · España

En Buenos Aires:
Miño y Dávila srl
Pje. José M. Giuffra 339 (C1064ADC)
tel-fax: (54 11) 4361-6743
e-mail producción: produccion@minoydavila.com.ar
e-mail administración: administracion@minoydavila.com.ar
Buenos Aires · Argentina



A mis maestros y a mis alumnos
de la Universidad de Buenos Aires.



LÉXICO TÉCNICO DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

Silvia Magnavacca





Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filofía y Letras

www.minoydavila.com.ar

ÍNDICE GENERAL



Presentación 17

Léxico 27

Sentencias 747

Índice de términos 825

Bibliografía 847


LÉXICO TÉCNICO DE
FILOSOFÍA MEDIEVAL
Silvia Magnavacca

PRESENTACIÓN



> *"... suscepi opus quidem a multis aliis iam pridem elaboratum, a me quoque nuper per spatium circiter decem annorum, prout potui adauctum et accumulatum [...] quantum deus donaverit adhuc superaddere pertemptabo [...] Qui, si malivoli non fuerint, leni suavissimoque docente magistro, per hanc ac veram potuerunt provehi sapientiam...".*
>
> *Papias (siglo XI)*
> *Elementarium doctrinae erudimentum. Prologus*

Esta obra, como todo léxico, ha sido concebida como instrumento de consulta ocasional. Se ha de advertir enseguida que nada añade a lo que la literatura especializada en cada tema ofrece ni aun, en muchos casos, a lo que diferentes diccionarios enciclopédicos de filosofía pueden registrar. En este sentido se impone la mención especial del *Diccionario de Filosofía* de Ferrater Mora y, sobre todo, en lo que concierne al apéndice de sentencias, la de la *Enciclopedia Filosofica di Gallarate*. Pero en diccionarios y enciclopedias filosóficas que se suelen utilizar se encuentra incluido en otros contextos y disperso el material exclusivamente medieval que aquí se ofrece. No se pretende de ningún modo hacer un tratamiento monográfico en las entradas principales: tratándose de la Edad Media, ello implicaría volúmenes enteros y constituiría otro tipo de trabajo, necesariamente colectivo. Quien está preparando, por ej., una tesis sobre un autor escolástico determinado termina por dominar su terminología. Ese lector potencial no sólo no hallará notas novedosas en este Léxico, sino que aun echará de menos precisiones y matices que él ya ha captado en el transcurso de su investigación. Pero, en compensación, podrá encontrar resumidas las acepciones que tienen en otros autores los términos que maneja en su trabajo. Y surgirán así confrontaciones sugerentes que le permitirán iluminarlo y enriquecerlo. Por esta razón, nos hemos negado a construir este Léxico en torno de un solo autor, tarea que, por lo demás, en muchos casos ya ha sido hecha por especialistas hace largo tiempo.

La obra que presentamos se propone, de un lado, brindar una síntesis de las líneas generales según las cuales han sido tratadas las grandes cuestiones en la Edad Media; de otro, incluir términos técnicos que no siempre son de fácil acceso. Fue hecha, pues, para traductores, para los que no son especialistas en el área, sino investigadores de otras conexas y hayan de imponerse de las acepciones medievales de los términos latinos que la filosofía suele emplear; pero también, y principalmente, como herramienta inicial para quienes comienzan a adentrarse en ese vasto campo de la filosofía medieval. Los primeros podrán encontrar algunas sugerencias de traducción y la aclaración del sentido de ciertas palabras y expresiones que, por poco conocidas, presentan a veces problemas a la hora de verterse al español; a los segundos les allega una síntesis muy apretada de cada tema, evitándoles destinar demasiado tiempo en rastreos que los distraen de su especialidad; para quienes se inician en la filosofía de este período, se propone procurar –y es de esperar que la pretensión no sea excesiva– un elemento que permita, mediante sus frecuentes remisiones internas, una impresión general del pensamiento medieval.

Es sabido que dicho pensamiento ha sido tejido sobre un bastidor teológico. Por eso, no se han eludido términos como "gratia" o "praedestinatio" para cuya síntesis ha sido imprescindible recurrir a las secciones históricas en el *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Con todo, dada la índole de este Léxico, sólo se han incluido aquellas nociones de Teología que resultaban insoslayables para la comprensión de discusiones filosóficas habidas en la Edad Media. Lo mismo ocurre con vocablos que pertenecen, por ejemplo, a la Física de la época, puesto que, circunstancialmente, pueden intervenir en textos que abordan problemas filosóficos. Otro tanto cabe decir del vocabulario propio de la Gramática. Respecto de esta última, se tratan temáticamente no sólo términos como *"substantivum"*; aun se incluyen preposiciones, especificando en este caso no todas las acepciones de cada una, sino los matices semánticos que más importan en el discurso medieval y que son a veces decisivos a la hora de captar el significado exacto de un párrafo filosófico.

Por cierto, ésta no es una obra historiográfica; no obstante, implica el manejo de categorías de ese orden. En tal sentido, cabe advertir que sólo convencionalmente y con el fin de agilizar la lectura se habla en ella de "pensamiento medieval" en general. Se hace así a sabiendas de que se trata de una abstracción, si se quiere, arbitraria; esto es, a sabiendas de que el período medieval propiamente dicho –cuyo núcleo central está dado por la Escolástica en sus diversas etapas– no puede remontarse con legitimidad histórica a los primeros siglos de nuestra era, que asistieron al florecimiento de la Patrística, es decir, de los Padres de la Iglesia. Sin embargo, las líneas de continuidad de temas y de esquemas filosóficos y teológicos no siempre son paralelas a las de la evolución política, social y económica que manejan historiadores como Le Goff y Duby, a quienes remitimos para ello. En el primer caso, la Patrística no sólo constituye antecedente imprescindible para la comprensión de algunos puntos centrales del pensamiento en la Edad Media, sino que está de hecho tan involucrada en él que uno no es comprensible sin la otra. En síntesis, se entiende aquí por "pensamiento medieval" lo que se ha tomado como su caracterización más amplia: el que resulta de la confluencia e imbricación de las categorías fundamentales del pensamiento antiguo con las cosmovisiones implícitas en las tres grandes religiones del Libro: Judaísmo, Cristianismo e Islamismo. Si se ha otorgado atención mucho mayor al pensamiento en la Cristiandad medieval, ello obedece a la indudable influencia decisiva que éste ha ejercido en la evolución de Occidente, aunque teniendo en cuenta que en dicha evolución no es aspecto desdeñable el diálogo con autores judíos y musulmanes. Tal itinerario no concierne únicamente a la Teología; ha modificado esencialmente el devenir de la Filosofía misma.

En suma, más allá o más acá de los remanidos problemas de periodización, esto es, cualesquiera sean los límites que se le asignen, la Edad Media conforma el más largo trecho en la historia del pensamiento occidental. Es el tramo en el que las nociones fundamentales concebidas por los antiguos acabaron de fraguarse y nos determinaron en lo que somos; definieron –seamos de ello conscientes o no– el enfoque central de nuestra visión del mundo y del hombre. Para quien se interesa en la evolución de la Filosofía en Occidente, el conocimiento del período

medieval es, pues, imprescindible, no sólo porque, al igual que la Naturaleza, la Historia no admite saltos, sino también porque, parafraseando a Gilson, no nos desharemos del pasado que nos constituye mediante el fácil trámite de ignorarlo.

Se trata de un pasado vivo, cuya riqueza es todavía hoy, aun para tantas personas cultas, insospechada. Y lo es, entre otras cosas, por las dificultades que presenta su acceso. En tal sentido, los textos filosóficos medievales se asemejan a las castañas de la Europa en la que también ellos florecieron: son nutritivos, pero muchas veces, aunque no siempre, ásperos por fuera; por momentos, hirsutos. Es esa dificultad –sobre todo, la que proviene de los tecnicismos que son propios de su preciso latín– la que este trabajo quisiera ayudar a superar.

Desde el punto de vista de la autora, su resultado deja un cierto sabor amargo: es consciente –lo reitera– del hecho de que ningún colega especialista en un tema determinado encontrará satisfactorios los artículos que más le interesen. El medievalista sabe o, por lo menos, sospecha todo lo que no ha podido transmitir, los matices de los que debió prescindir en pro de la síntesis. Pero particularmente si, como en este caso, ha dedicado gran parte de sus esfuerzos a la docencia, también sabe que lo esencial de esa función es incitar a ejercer la más humana de las actividades: la de pensar dialécticamente, con los otros. Mejor aún si de esos otros nos separan tantos siglos, puesto que la diferencia entre sus categorías y las que hoy manejamos nos obliga a ampliar nuestro horizonte mental, a ensayar el esfuerzo de imaginar otra perspectiva. Ese ejercicio apasionante de libertad y de imaginación se ha de completar con el rigor de la precisión exigida especialmente por los autores medievales a todo aquel que quiera acompañar su paso. Es posible que quien lo intente no se sienta seducido al principio por tal disciplina. A cambio de la seducción inicial que se da de manera tan frecuente y tan justificada con los filósofos de la Antigüedad, los de la Edad Media proponen una serena y sólida amistad, de las que se van anudando lentamente.

De lo que se trata, pues, es de comenzar a construirla. Como toda amistad, sólo puede fundarse en la escucha reiterada y atenta de la palabra del amigo a quien se intenta conocer mejor. Este Léxico quiere ayudar a comprender esa palabra, ese lenguaje; pero en ningún caso se pro-

pone reemplazar lo insustituible del diálogo personal con los textos. Por el contrario, desea convertirse en una puerta entreabierta hacia ellos, al allegar claves de lectura que después serán afinadas en la insoslayable frecuentación personal de las obras. Respecto de éstas, y dado que se pretende abrir pistas, en muchos artículos sólo se indican unas pocas, porque ellas, a su vez, remitirán al lector a lugares paralelos o a otros textos con los que su autor polemiza. Por eso, se prefirieron escritores como Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, ya que representan los momentos de síntesis de la Patrística y la Escolástica, respectivamente. Se optó también por aquellos títulos de obras plenas, a su vez, de remisiones, en las que –como en la *Suma Teológica* de Tomás– no sólo culmina el tratamiento de un determinado problema en la plenitud del siglo XIII, sino que también se resume su evolución histórica. Precisamente por respeto a esta última, no pocos artículos comienzan indicando sucintamente qué rasgos antiguos recupera la Edad Media en la noción de la que cada uno trata, o terminan sugiriendo cómo ella se modifica en la transición hacia la Modernidad. De esta manera, se procuró subrayar la especificidad del pensamiento medieval. Por otra parte, quizá se considere que la lista de entradas excede el ámbito filosófico; en este sentido, se ha de tener en cuenta lo señalado más arriba, y se ha de recordar, además, que la noción de Filosofía en la Edad Media era mucho más amplia que en la actualidad y que la comprensión de sus textos exige muchas veces la de voces ajenas a los tecnicismos que hoy llamamos "filosóficos". En todos los casos, aun sacrificando salvedades, se ha buscado la concisión y, a la vez, una articulación interna lo más clara posible; de ahí que los artículos correspondientes a palabras complejas y fundamentales, como *ratio*, sólo registren las acepciones más generales: en primer lugar, abordar todos los matices hubiera redundado en una extensión excesiva; en segundo término, al proporcionar al lector los distintos planos semánticos en los que se manejó el concepto en cuestión, se le da un indicio para determinar el significado exacto que puede adquirir en un pasaje según su contexto. Con todo, no se ha podido ni querido prescindir de constantes remisiones externas. Se trató así de reflejar la sistematicidad y coherencia del edificio conceptual del Medioevo. A este objetivo también obedece la decisión de incluir un apéndice con las sentencias, sobre cu-

yas características se extiende la correspondiente introducción. Baste señalar aquí que ellas muestran la vinculación que guardan entre sí los pilares de ese edificio, es decir, los conceptos fundamentales de la filosofía medieval: las sentencias los enlazan diseñando una suerte de plano de tan colosal construcción. Al introducir las sentencias, nos hemos demorado algo más en el estilo del latín medieval. La palabra –conviene recordarlo una vez más– es el *ethos* del hombre. Por eso, internarse en un mundo lingüístico es adentrarse en los vericuetos de esa morada, sabiendo, no obstante, que la palabra siempre se detiene en el umbral del ser; no hace presa de las cosas: remite a ellas.

Desde esa fuente de inspiración que fueron las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla, los mismos maestros medievales emprendieron laboriosamente la redacción de léxicos, llegados hasta nosotros como testimonio apretado y precioso de su visión de la realidad. Como la de Isidoro, nuestra época asiste al cierre de un ciclo histórico y a la dolorosa apertura de uno nuevo. Es en esos momentos cuando se imponen las tareas de síntesis, de revisión de lo que ya concluye y de las etapas anteriores que llevaron a tal desenlace, con el objeto de capitalizarlas en una renovada energía intelectual consciente de sí. De ahí las observaciones que, en sus prólogos, expresan los glosarios de Hugutio, Brito, Papías. El pasaje de este último autor, que se ha elegido como epígrafe para esta Presentación, atiende más a las intenciones que animaron su trabajo y a las circunstancias que lo rodearon. A ellas, pues, en las concernientes al nuestro.

Fruto de un esfuerzo que no ha podido ser continuo, este Léxico se ofrece, en suma, como aporte, no a especialistas que ciertamente no desconocen los vocabularios específicos, sino a estudiosos y estudiantes. De hecho, en mis años de formación, eché de menos tener a mano un instrumento sencillo, de estas características, que oficiara de brújula en la selva de textos aparentemente desalentadores por su complejidad. Quien fuera mi maestro de Escolástica y un profundo conocedor de ella, el Profesor Omar Argerami, de la Universidad de La Plata, me sugirió entonces redactar una lista de términos clave con las correspondientes definiciones. Paulatinamente, ellas me fueron abriendo

a la “gran claridad” de la Edad Media. Cuando, a lo largo de la actividad docente en esta especialidad, advertí que en los alumnos se reiteraban mis dificultades de los comienzos, resolví poner a su disposición esas páginas borroneadas que los años, las lecturas y las permanentes correcciones habían multiplicado hasta el límite de lo manejable.

Sé que son incontablemente perfectibles. No abandono la esperanza de nuevas enmiendas, cuyas sugerencias espero lleguen a través del editor, Pedro Miño, cuyo espíritu de empresa lo hace merecedor de su hermoso oficio. Pero, citando a Alfonso Reyes, Borges escribió alguna vez que lo malo de no publicar los trabajos estriba en que se va la vida en corregirlos. A propósito de libros, quiero mencionar aquí al personal de la biblioteca humanística de la *Università degli Studi di Firenze*, en especial, a Margherita Loconsolo, que me ha allanado el acceso al material bibliográfico necesario para la revisión de este Léxico.

Mi agradecimiento va también a los alumnos de la Universidad de Buenos Aires, quienes –en la inmensa mayoría de los casos, sin saberlo– me incitaron a hacer esta invitación al pensamiento de la Edad Media. Pero, sobre todo, quiero expresar mi gratitud a discípulos y colaboradores de la cátedra de Filosofía Medieval de la UBA, especialmente, a Carla Llopis, que lidió con los originales; a Antonio Tursi, que es también latinista, y a Julio Castello Dubra: ambos contribuyeron, además, con algunos artículos, seguramente los más logrados. Por su parte, Diana Fernández se distrajo de su pasión agustiniana para acceder a revisar este Léxico, corrigiendo con toda paciencia sus numerosas imperfecciones formales. La mención de Ana Mallea, artesanal traductora, se impone por sus valiosas sugerencias y su permanente colaboración. Ineludible es también nombrar a mi colega y amigo, José Emilio Burucúa, un intelectual que honra a su país, y cuya vasta cultura sólo es comparable con su generosidad. La última mención es para la que alguna vez fue mi discípula, de la que ahora aprendo como colega –de hecho, los términos relativos al vocabulario cusano son de su autoría– y sin cuyo inteligente apoyo no me hubiera decidido a culminar esta tarea: para Claudia D’Amico.

La memoria de mi padre, de quien espero haber heredado al menos en parte la capacidad de trabajo, me acompañó y me sostuvo a lo largo

de estos años. Para María Antonia, mi madre, y para Cecilia, mi hermana, junto con mis disculpas por las horas de compañía escamoteadas en el transcurso de esta obra, mi admiración por la calidad humana de ambas, y mi profundo, gozoso afecto.

Silvia Magnavacca

Buenos Aires, otoño de 2005



LÉXICO




A. Como primera vocal de la palabra *affirmo*, se usó en Lógica para indicar la proposición universal afirmativa. Su carácter, como el de la vocal *E* (véase), que señala la universal negativa, aparece sintetizado en el verso de Pedro Hispano: "*A affirmat, negat E, sed universaliter ambae*" (*Summ. Log.*, 1, 21 y 4, 18). Otra formulación tradicional de lo mismo es "*Asserit A, negat E, verum generaliter ambo*". Recuérdese que en todos estos casos se deben emplear las mayúsculas.

a-ab. 1. Preposición de ablativo, a la que se añade la letra *b* ante vocal o consonante líquida. Puede referirse a: 1. lugar: en este orden, señala, ya sea en sentido real o figurado 1.1. punto de partida; 1.2. lugar desde donde; y, sobre todo, origen o procedencia, como en la expresión *ab alio*. También puede indicar la acción de 2. apartarse, como en *deterrere a peccato*. 3. tiempo a partir del cual, como en *ab initio*; 3. indica la persona de quien se solicita algo, como en *petimus a magistro*; 4. con verbo en voz pasiva, introduce al agente, por ej., *a Deo creatum*; 5. tampoco es infrecuente que aluda a una causa. Cualquiera de estos dos últimos sentidos, sólo discernibles por el contexto, se encuentra en la expresión *a Deo creatum.*

a contrario. Esta locución, así como *a pari*, designa formas opuestas de demostración. Se demuestra *a pari* cuando, dados o supuestos antecedentes idénticos, se infieren idénticos consecuentes. Por ej., si X, como político, tiene el deber de velar por el bien común, Y y Z, en cuanto que son también políticos, tienen el mismo deber. En cambio, se demuestra *a c.* cuando, supuestos antecedentes contrarios, se infieren consecuentes contrarios. Por ej., si X, que está en uso de sus facultades mentales, es civilmente responsable, Y y Z, en cuanto dementes, no lo son. Si bien estas clases de demostración abundaron en la práctica jurídica durante la Edad Media, no es infrecuente encontrarlas también como formas de argumentación filosófica.

a digniori. Es término equivalente de *a potiori* (véase). Algunos autores, como Buenaventura, lo prefieren a este último. Así, señala, por ej., "*Denominatio debet fieri a d.; dicendum quod non est verum, nisi in eo, in quo illud, quod minus dignum est, conformatur digniori*" (*In I Sent.* XIV, *q.*1, *a.*1).

a fortiori. Esta expresión, que se suele traducir por "tanto más", determina una forma de razonamiento. Tal determinación puede ser genérica o específica. En el primer sentido, una argumentación se denomina *a f.* cuando uno o varios de sus enunciados refuerzan la verdad de la proposición que se intenta probar; por ej., "si los animales supe-

riores se adaptan a la naturaleza, *a f.* también puede hacerlo el hombre". En este uso general, el argumento *a f.* no se considera probatorio en sí mismo, sino que apunta a la verosimilitud, añadiendo una razón a lo sostenido, con el objeto de neutralizar posibles objeciones. En su sentido más específico, y de mayor fuerza demostrativa, indica un razonamiento comparativo y transitivo, del tipo "A es mayor que B; B es mayor que C; *a f.* A es mayor que C". No se ha de confundir con *a potiori* o *a digniori* (véanse).

a pari. Cf. *a contrario.*

a parte ante-a parte post. Locuciones muy usadas durante la Escolástica, aluden, respectivamente, a lo que antecede y a lo que sucede a algo. Así, por ej., un cuerpo, que ha sido generado y que es corruptible, tiene un término *a p.a.* y *a. p.p.*; en cambio, el alma humana, que se concibe creada pero inmortal, tiene un límite *a p.a.* pero no *a p.p.*

a parte rei-a parte mentis. Expresiones escolásticas que caracterizan la consideración que se hace teniendo en cuenta la realidad o el pensamiento referido a ella, respectivamente. En Duns Escoto, en particular, *a p.r.*, o, como también se la llama, *ex natura rei*, refiere a una clase una *distinctio* (véase *distinctio, in fine*).

a perfectiori. Cf. *a potiori.*

a posteriori. Cf. *a priori.*

a potiori. Equivalente de *a digniori* o *a perfectiori*, esta expresión indica la definición que se hace considerando lo más noble, digno o perfecto de la cosa definida. En las definiciones clásicas, hechas por género próximo y diferencia específica, lo *a p.* está dado en esta última. Ejemplo típico al respecto es la del hombre como animal "*rationale*". En otros términos, la definición o aun la denominación *a p.* es la que se hace *ab illo quod est principalius*. Tomás de Aquino recuerda su origen aristotélico en *S.Th.* I-II, *q.*25, *a.*2, *ad* 1. Conviene advertir, con todo, que si bien esta clase de denominación o definición se toma del acto de la cosa denominada o definida, lo *a p.* no debe contradecir aquello que se encuentra en lo denominado o definido; por ej., el hecho de que se indique que el hombre es racional no significa que sea un puro espíritu.

a priori-a posteriori. Las nociones a las que aluden estos términos –o sus equivalentes griegos– se originan en la Antigüedad y, atravesando la Edad Media, llegan y se afirman en el pensamiento moderno y contemporáneo, en el que son más frecuentes. Con todo, en cada una de estas etapas adquieren matices específicos. En el pensamiento antiguo, la distinción entre lo primero y lo posterior se refería sobre todo a la naturaleza misma de las cosas y, consecuentemente, a la del conocimiento. La Edad Media –en particular, durante la Escolástica– retomó esta relación, haciendo hincapié en el aspecto epistemológico de esta distinción. Así, se prestó atención al pasaje aristotélico de *An. Post.* I, 2, 72a 1 y ss, donde el Estagirita establece la siguiente diferencia: por un lado, señala lo que es absolutamente anterior y más cognoscible, en el sentido de más digno de ser conocido, aunque su

conocimiento sea más arduo en la medida en que está más alejado de la sensación; por otro, lo que es anterior para nosotros, es decir, aquello que, por estar más próximo a la experiencia sensible, viene primero en el orden natural de nuestro conocer. De esta manera, lo universal corresponde al primer término de la distinción, y lo particular al segundo. Esto es lo que los autores escolásticos denominaron, en realidad, "*nota per se*" y "*nota quoad nos*" (véanse), respectivamente.

Desde Alfarabi en adelante, la filosofía medieval árabe aplicó esta distinción a los procesos demostrativos, de modo que las presentes expresiones diferenciaron entre las demostraciones que van de la causa al efecto y las que proceden a la inversa, habiéndose denominado a la primera "*propter quid*", y a la segunda "*quia*" (véanse).

Fue Alberto de Sajonia quien reemplazó los términos recién mencionados por los que nos ocupan. En su comentario al texto de Aristóteles, subraya que la demostración que va desde las causas al efecto se llama "*a priori*" o "*propter quid*" y es demostración perfecta que hace conocer la razón por la que el efecto es. En cambio, la que procede desde los efectos a las causas se llama "*a posteriori*" o "*quia*" y no la considera perfecta (cf. *In An. Post.* I, *q.* 9). Ockham confiere un particular tratamiento al tema en *Summa Log.* III, 2, 12-17.

La significación asignada por Alberto de Sajonia perdura hasta el siglo XVII. Desde entonces, el pensamiento moderno, en especial con los empiristas ingleses, se remitió a la significación más genérica –y gnoseológica– de este binomio, ateniéndose a la originaria acotación del Estagirita sobre el tipo de conocimiento que no depende de la experiencia y el que sí depende de ella. A partir de esto, *a priori-a posteriori* pasó a aludir a la distinción entre tautologías y verdades empíricas. Para otros aspectos, véase *in signo priori-in signo posteriori*.

a quo-ad quem. Propias de la terminología escolástica, estas dos expresiones presentan una acepción puntual y significados más amplios. En sentido estricto, señalan un movimiento local y designan, respectivamente, el punto de origen y aquel al que se tiende en dicho movimiento. En sentido lato, indican aquello en lo que algo se origina, como la causa agente o la material o aun el sustrato, y aquello hacia lo que se dirige, como la causa formal o la final. Así, por ej., Tomás de Aquino escribe que lo que indica la perfección de una acción depende de su *terminus ad quem*, dado que cuanto más perfecto es éste tanto más perfecta será la acción que hace pasar algo de un término a otro. Por eso, la mutación sustancial es más perfecta que la accidental (cf. *S.Th.* I, *q.* 45, *a.* 1 *ad* 3).

a se. Entre los matices de la preposición latina *a-ab* (véase, esp., 1.2. y 5), figuran los de procedencia y causa. La literatura filosófica medieval reservó el término *a se* únicamente para Dios, señalando así que –a diferencia de los entes, que son *ab alio* (véase), es decir, a causa de otro– Él no puede proceder o ser causado por otra cosa más que por sí mismo. De lo contrario, habría una causa igual o superior a Dios

y, entonces, Él ya no sería tal. La imposibilidad de que Dios sea efecto de otra cosa se funda en el axioma escolástico que dice que la causa es anterior –siempre en sentido metafísico– al efecto; de ahí que se haya acuñado aun el vocablo *aseitas* para aludir a esa condición exclusiva de lo divino. La necesidad del neologismo obedece al hecho de que los escolásticos, al contrario de los modernos, se negaron, en general, a emplear la expresión *causa sui* referida a Dios, puesto que el mismo nombre de "causa" supone un efecto y, así, se estaría dado lugar a una suerte de desdoblamiento incompatible con la absoluta simplicidad divina.

a simultaneo. Esta expresión proviene del adverbio *simul* (véase), cuyo sentido general es el de "juntamente", "al mismo tiempo", "a una". Tales significados, que no son idénticos, hacen que se la haya podido entender en dos sentidos fundamentales: 1. como simultaneidad temporal; así son simultáneas dos cosas que se generan al mismo tiempo, es decir que ninguna de ellas es anterior ni posterior a la otra. 2) como simultaneidad de naturaleza; en este sentido son simultáneas a) las cosas que comparten el mismo género, y b) las que son convertibles entre sí sin que ninguna de ellas sea causa de la otra, como algo bello y algo bueno: si algo es bueno, es bello, y a la inversa.

La simultaneidad también se ha usado como principio de argumentación, específicamente, en el segundo significado de los aquí mencionados y, más específicamente aún, en el b). El caso más conocido –y el más discutido– de argumento *a s.* es el que utiliza Anselmo d'Aosta para probar la existencia de Dios, en los capítulos iniciales de su *Proslogion.* Tal argumento consiste en que, aceptada una cierta noción de Dios –la que lo entiende como "aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado"– Anselmo deduce de ella la necesariedad de su existencia real. Pero para ello "Dios" y "aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado" se han de considerar convertibles, lo cual constituye uno de los puntos esenciales en los que radica la validez del argumento como probatorio de la existencia divina. Precisamente este argumento es *a s.* porque la noción de Dios que se maneja en él no se obtiene por deducción de alguna causa, ni se toma de un hecho de experiencia (véase *a posteriori*). Desde el punto de vista lógico, la prueba *a s.* tiene lugar cuando el término medio no es ni anterior ni posterior a la conclusión, sino que ambos son simultáneos. La cosa se demuestra por su esencia, traducida en su noción, o por un predicado que, en rigor, no es ni causa ni efecto suyo. Los autores modernos han reemplazado, en general, la expresión *a s.* por el término *a priori*.

a vilitate. Este término califica un procedimiento de interpretación –por así decir, prudente– de la Sagrada Escritura. Mediante él se justifica la lectura alegórica de sus figuras, las cuales, por su carácter simbólico y, por ende, en primera instancia, hermético, defienden *a v.*, es decir, de la comprensión inadecuada, superficial y, en consecuencia, errónea. Así pues, la expresión *a v.* remite a la intención –percepti-

ble en un texto– de proteger el discurso sobre Dios.

ab alio. Indica en el ente su procedencia de algo distinto de él. Por ende, hace alusión a la dependencia ontológica del mismo. Toda sustancia adolece de tal dependencia de una causa anterior, desde el momento en que no es Dios, único del que se puede predicar el carácter opuesto de ser *a se* (véase). Así pues, el binomio *a se-ab alio* alude a una relación, por así decir, vertical, mientras que el binomio *in se-in alio* (véase) señala una relación horizontal.

ab exterioribus ad interiora. Expresión que, aunque no es exclusiva de Agustín de Hipona, adquiere un particular relieve en su pensamiento. Siguiendo, por una parte, la inspiración paulina de *Rom.* I, 20 y, por otra, el método ascensional de Plotino, el hiponense se propone, como primera etapa en el camino de acceso a Dios, sustraerse a la dispersión del alma en lo que es exterior a sí misma (véase *distentio*), para concentrase sobre su propia interioridad (véase *intentio*). Esto significa ir de lo visible a lo invisible. Sin embargo, la búsqueda no termina allí, ya que, en una segunda instancia, el alma habrá de elevarse por sobre ella misma, inferior a Dios (véase *ab inferioribus ad superiora*).

ab inferioribus ad superiora. Es ésta una expresión particularmente importante en la doctrina agustiniana. Según ella, toda consideración sobre el mundo remite al alma que reflexiona (véase *intentio*), en cuyo plano más profundo se encuentra la perenne presencia divina (véase *abditum mentis*). Con todo, en la mayor parte de sus vías para el conocimiento de Dios, Agustín invita a trascender aun la propia alma –que es creada y, por tanto, inferior a lo divino– para elevarse hacia lo ontológicamente supremo, o sea, hacia el Creador mismo. Así va, precisamente, de lo inferior a lo superior. Esta ascensión traduce, pues, el movimiento de la *extensio* (véase).

abalietas. Neologismo que indica el carácter o condición de *ab alio* (véase) propia de la sustancia.

abditum mentis. En el pensamiento de Agustín de Hipona, esta expresión, que alude al plano más profundo del alma, está relacionada con la doctrina de la *memoria Dei*. En efecto, el hiponense sostiene la trascendencia de Dios en el alma humana, a la que Él ilumina y enseña. Pero el "recordar" a Dios, propio de la *memoria Dei*, no es aprehenderlo como una imagen pasada, sino volverse a la luz inextinguible de su presencia perpetua en el alma. Se trata, pues, de un caso único de la omnipresencia divina en las cosas, ya que es el solo caso en que la criatura puede hacerse consciente de la presencia del Creador. Esta última toma de conciencia tiene lugar justamente en la *abstrusior profunditas nostrae memoriae* (*De Trin.* XV, 4, 40), es decir, *in abdito mentis* (*Ibid.* XIV, 7, 9), la dimensión oculta y más honda del espíritu.

abductio. Con este vocablo se indica un procedimiento de prueba indirecta, de carácter demostrativo imperfecto. Su antecedente antiguo está en Aristóteles, *Top.* VIII,

5, 159b 8 y 160a 11 y ss. Se caracteriza por ser una estructura silogística en la que la premisa mayor es evidente, pero la menor sólo es probable. De todos modos, tal probabilidad es más fácilmente aceptable que la conclusión; por eso, se trata de un procedimiento dialéctico que carece de apodicticidad. Un ejemplo es: "El conocimiento se puede enseñar; la virtud es un conocimiento; luego, la virtud se puede enseñar". En este caso, lo que no es evidente ni está aún probado es que la virtud sea un conocimiento; de ahí que la *a.* pueda generar, a partir del silogismo en el que aparece, otra cuestión. Este sustantivo se emplea también en su forma verbal: en efecto, se dice que de la cuestión "*an virtus possit disci*" *abdicitur* a la de "*an virtus sit scientia*".

abesse. En contexto filosófico, este verbo presenta dos acepciones muy diferentes: 1. según una de ellas, equivale a la expresión "ser negado" algo de algo, así como *adesse* significa el afirmar algo de algo. Ambos términos forman parte de la caracterización que Porfirio ofrece del accidente: "*adesse et a. accipiuntur pro affirmari et negari*" (*Exp. Aurea* 28 d). 2. Otra acepción es la que le asigna Nicolás de Cusa, para quien no se yuxtaponen el ser de Dios y el de la cosa finita; por el contrario, este último no es un ser diferente del divino, sino el mismo ser divino que existe de manera, por así decir, derivada. Esta clase de ser es precisamente lo que el Cusano llama *a.* Para referirse a lo mismo, Eckhart hablaba de *exsistentia* o de *exstantia*.

abnegatio. Respondiendo a su origen –*ab-negatio*, negar algo de o desde una cosa– la palabra *a.* expresa, en su sentido lato, toda forma de privación (véase *privatio*). En su sentido estricto, se suele utilizar para indicar la privación, padecida por un ente material, de una forma determinada. Así, es frecuente el uso de este término en las obras escolásticas concernientes a la filosofía de la naturaleza y, en particular, los comentarios a la aristotélica. Alberto Magno, por ej., emplea la voz que nos ocupa con este último significado en *Phys.* I, 3, 13.

absolute. Este adverbio aparece en dos modalidades: 1. indicando un modo de ser; 2. señalando una perspectiva o punto de vista. Para 1., la primera modalidad, remitimos al artículo *absolutum*. 2. En lo que concierne a la segunda, *a.* alude a atributos tomados incondicionalmente. Con todo, en este sentido, asume una variedad de significados según el término al que se lo contraponga. Las principales distinciones que se establecen a propósito de esta palabra son las siguientes: 1. *a.-accommodative*: un atributo pertenece *a.* a una especie cuando corresponde indistintamente a todos los miembros que la componen, por ej.: "Todos los hombres son vertebrados"; en cambio, si el atributo no pertenece a todos los individuos de la especie o pertenece a ellos sólo en virtud de cierta relación, se dice que les conviene *accommodative*, por ej., "Todos son sobrinos de Pedro". 2. *a.-comparative*: un atributo pertenece *a.* o *simpliciter* a un sujeto cuando conviene a este último considerado en sí mismo y sin referencia a ningún

otro, como el ser algo le pertenece a la criatura en cuanto tal; mientras que puede no convenirle al mismo sujeto *comparative*; así, el ser algo no le pertenece a la criatura, si se la compara con Dios, puesto que en ese caso es más bien nada. 3. *a.-connotative*: dos términos difieren *a.* cuando significan cosas distintas, como hombre-cosa, y se distinguen *connotative* cuando, aludiendo a lo mismo, uno de ellos contiene una relación de la que el otro término carece como Dios-Creador. 4. *a.-dependeter*: en este caso, *a.* señala la completa independencia de una cosa respecto de otra, ya sea en el orden ontológico, ético o lógico, en tanto causa primera que siempre se ha de entender como incausada, mientras que *dependeter* indica el hecho de que la realidad subordinada no se puede dar sin la subordinante, por ej., algo en cuanto creado se asume *dependeter*. 5. *a.-hic et nunc*: la diferencia alude a la determinación, o falta de ella, respecto del aquí y ahora; en tal sentido, los principios lógicos, por ej., valen *a.*, en tanto que su vigencia trasciende el condicionamiento espacio-temporal; no así, por ej., un criterio propio de la moralidad. 6. *a.-hypothetice*: la distinción concierne al hecho de afirmar una realidad con independencia de que se verifiquen determinadas condiciones para que aquélla se dé, o bien al de establecer la necesidad anterior de ellas para que eso tenga lugar.

absolutum. Compuesto de *ab* y *solvo*, etimológicamente este término significa “libre de lazos”. Absoluto es, pues, lo que no depende de otra cosa, lo que se basta a sí mismo o lo que es por sí mismo. Por ello traduce el *kath'autó* griego. De esta manera, señala en la forma adverbial *absolute* un modo de ser; en la forma sustantivada que nos ocupa, aquello que es según ese modo, es decir, lo que tiene la condición de ser absoluto. Esto se asimila a lo separado o desligado de cualquier otra cosa (*ab alio solutum*). Por tanto, se equipara con lo independiente o, mejor aún, lo incondicionado. Obviamente, lo central en cada autor que haya abordado el tema radica en establecer su naturaleza. En este sentido, la evolución del pensamiento medieval, identificando lo Absoluto con Dios, presenta tres grandes momentos: el período patrístico, el escolástico y el tardo-medieval. En la Patrística, Agustín de Hipona reafirma el carácter absoluto de Dios, subrayando su radical trascendencia mediante el análisis de la noción de creación en cuanto contrapuesta al emanacionismo (cf. *De Gen. contra Man*. I, 2, 4).

En el germen de la Escolástica, suele aparecer como adverbio; por ej., Anselmo de Canterbury se refiere al ser divino como “*simpliciter et perfecte et absolute esse*” (*Mon.* 28). En el período central de la Escolástica, se tiende a vincular el término con la noción de perfección; así, por ej., Tomás de Aquino habla de la “*perfectio absoluta*” de Dios, ya que sólo en Él se halla el bien total y esencialmente (cf. *S.Th.* II-II, *q.* 184, *a.*2). Durante este período se prestó particular atención al tratamiento de lo *a.* En tal sentido, y en general, se coincide en afirmar que, si bien, por definición, lo *a.* es en sí anterior a lo relativo, desde el pun-

to de vista del conocer humano es posterior. Esto obedece a la vía de abstracción a partir de lo particular –que es contingente y, por ello, dependiente– propia de la gnoseología aristotélica que prevalece en dicho período. Así, por ej., el mismo Tomás demuestra la existencia de Dios como absoluto, por la necesidad de explicar lo contingente (cf. *S.Th.* I, q.2, a.3). En Duns Escoto, el concepto de lo absoluto está impostado en el de la posibilidad de algo efectivo simplemente primero, posibilidad que significa efectividad independiente. Establecida ésta, Escoto demostrará luego su existencia en acto (*Ordinatio I, d.2, nn. 43-53-57-58*). En las obras nominalistas, *a.* no puede sino adquirir un tratamiento especial, dado el centro que en ellas ocupan los términos. De hecho, Guillermo de Ockham sólo aplica esta palabra a los conceptos. Denomina "conceptos absolutos" a todos aquellos que significan bajo el mismo término y de la misma manera todo lo que significan, es decir, que no significan algo de manera principal y otra cosa de manera secundaria; por ej., el concepto de animal no se refiere a los bueyes de manera principal y a los hombres de manera secundaria, sino a ambos en el mismo sentido e igual medida. El término *a.*, que siempre tiene definición real y no nominal, puede aludir tanto a sustancias como a cualidades, por ej., *albedo* (cf. *Summa Totius Log.* I, 10).

En la última Edad Media, y sobte todo en su transición a la Modernidad, la forma en masculino prevalece sobre la neutra, ya que no se tiende a hablar de "lo absoluto", sino de Dios mismo en cuanto absoluto; más aún, se insiste en que únicamente Él posee tal condición. Así, por ej., se lee en Nicolás de Cusa: "*Solus Deus est absolutus, omnia alia contracta*" (véase *contractio*) (*De docta ign.*II, 9).

abstractio. En cuanto proceso y efecto del *abstrahere* (véase), consideraremos en este artículo aquello que se abstrae y las distintas clases de abstracción de las que, sobre la base de ese criterio, se ha hablado. Desde este punto de vista, en la *a.* la Escolástica distinguió los siguientes tipos: 1. *a. formalis*: es aquella por la que se concibe una esencia como forma determinante de un ente particular, por ej., la belleza que hace ser hermosa a una escultura. Es *a.,* en la medida en que prescinde de la materia; es *formalis*, en cuanto lleva a concebir lo abstracto como la forma de una materia en un individuo. Este tipo de abstracción fue elaborado hasta establecer en ella tres grados. 1.1.: la *a.f.* propia de la física, en la que se consideran los objetos aparte de su *materia signata* (véase *materia*), pero concibiéndolos todavía en su materia sensible propia, de modo que lo que queda descartado es el conjunto de las particularidades individuales y contingentes, por ej., el mármol de una escultura o el cuerpo humano; 1.2.: la *a.f.* propia de la matemática y que constituye un segundo grado, en tanto que en ella también se prescinde de la materia sensible, quedando así resultantes como la cantidad o la extensión, las cuales no pueden existir sin materia, pero se pueden concebir sin ella; y 1.3.: la *a.f.* propia de la metafísica, grado en el que se conside-

ran los objetos separados de toda materia y que pueden no sólo concebirse sin ella, sino también existir sin materia, tales como Dios o la bondad. 2. *a. totalis*: la abstracción total es el proceso intelectivo en el que se concibe una esencia como naturaleza universal, dada de hecho idénticamente en muchos individuos particulares, y que puede existir en determinados individuos posibles. Es *a.*, en la medida en que descarta cualquier particularidad del individuo; es *totalis* porque, aun prescindiendo de la individualidad, permite conocer lo esencial del ente *en conjunto*. En otras palabras, es aquel proceso en el que naturalezas cada vez más universales se van separando sucesivamente de sus propiedades. Mediante este tipo de abstracción se obtienen, pues, las nociones propias y determinantes de las entidades consideradas, como cuando se dice de un hombre que es *animal rationale*. Con todo, en sentido estricto y según Tomás de Aquino, en metafísica no se abstrae, sino que se utiliza un método propio que el Aquinate denomina *separatio*.

En general, Guillermo de Ockham comparte la clasificación escolástica de los grados de *a.* pero analiza en términos que le son propios lo que se ha llamado la *a. formalis* de la metafísica. En efecto, elabora toda una doctrina sobre la doble abstracción del intelecto agente para probar, contra Averroes, que, aun en el caso de que las esencias de las cosas estuvieran separadas de la materia, igualmente tendríamos necesidad de un intelecto agente (cf. *In II Sent. qq.* 14 et 15).

abstractum. Lo abstracto es lo que resulta del proceso de *abstrahere* (véase) y por eso significa, en general, separado. Los escolásticos del siglo XIII lo estudiaron en 1. el plano metafísico, y 2. el lógico y gramatical, aunque muchas veces abordaron el tema en la relación que se da entre ambos órdenes. Así, señalaron que los nombres concretos, como “Sócrates”, se aplican a un ser completo y existente, mientras que los nombres abstractos se pueden aplicar a cualquier cosa que *de alguna manera* exista, por ej., “hombre”. Ciertamente, la concepción sobre lo *a.* se encuentra especialmente en aquellos autores medievales que siguieron una posición no sólo gnoseológica, sino también metafísica de corte aristotélico. De esta manera, es común la aparición de este término en los que sostienen un realismo o un nominalismo moderados; de ahí que hayan considerado que lo *a.* mienta la existencia de algo de algún modo incompleto, que no tiene existencia plena, es decir, un *esse* en el sentido fuerte de la palabra, mientras que las sustancias, individuales, se componen no sólo de esencia, sino también de existencia, esto es, son plenamente *entes* reales. Sólo en Dios son lo mismo y se distinguen en Él únicamente por la razón.

Pero la mayor elaboración de este tema se da en el plano lógico y gramatical entre autores nominalistas del siglo XIV como Ockham. Para éste, por ej., el término *a.* (véase *concretum* 2.) comparte con el concreto la misma raíz, pero no la misma desinencia, como en “*humanitas*” y “*homo*”. Los términos abstractos pueden designar: 2.1. un

accidente o una forma realmente inherente en el sujeto concreto, como en el ejemplo ya señalado; 2.2. en algunos casos, el todo respecto de una parte, como "*anima*" y "animado" (cf. *Quod.* V, *q.* 9).

***abstrahere*.** Este verbo señala el proceso mismo de la abstracción. En sentido lato, *a.* significa poner aparte, tomar algo, dejando a un lado otra cosa. Es el proceso por el cual el entendimiento separa de una cosa un aspecto que, en la realidad, está unido a muchos otros. En este sentido general, el *a.* también es aplicable al conocimiento sensible: así, la vista conoce el color de una rosa sin conocer su aroma. En cuanto referido específicamente al problema del origen de las nociones (véase *abstractio, in fine)*, el término señala un proceso cognoscitivo que, en general, se contrapone a las teorías de la intuición o del innatismo de las ideas. Puede querer decir "generalizar", cuando se marginan consideraciones o aspectos específicos, o también "universalizar", cuando se prescinde de los caracteres individuales. De ahí que lo abstracto se oponga a lo concreto, y como lo existente es –al menos en la tradición aristotélica– individual, singular y, en el caso de los entes corpóreos, concreto, se sigue que "abstracto" pertenece al ámbito de valor conceptual. Ante la teoría platónica de la reminiscencia, que admitía una intuición de las realidades inteligibles, cuyos caracteres eran totalmente opuestos a los del conocimiento sensible, la tradición aristotélica no excluye que el conocimiento intelectual dependa de lo sensible, debiendo explicar entonces cómo los conceptos pueden derivar de las sensaciones. Así, admitió en el hombre una suerte de luz intelectual destinada a iluminar las imágenes, presentes en el alma, de los entes corpóreos. De esta manera, "abstraer" equivale a elevar al plano intelectivo la acción de las imágenes. Éstas se conciben como capaces de imprimir el conocimiento inteligible de los elementos universales y necesarios que conllevan, elementos que se dan en los entes corpóreos de manera concreta, singularizada y contingente (cf. *De an.* III, 8).

En la Edad Media, falta un desarrollo del *a.* en muchos autores, justamente en los que siguen la línea de primera raíz platónica: Agustín, Escoto Erígena, Anselmo de Canterbury, Alejandro de Halès, Buenaventura, Eckhart, Nicolás de Cusa, etc. En cambio, quienes retoman la doctrina aristotélica de la abstracción, como Tomás de Aquino, aclaran y definen con precisión su significado (cf. *S.Th.* I, *q.*79, *a.*3; *qq.* 85-86). Con ello también relevan cuestiones nuevas, como, por ej., la distinción entre el *a.* operado por el intelecto pasivo y el llevado a cabo por el intelecto activo (véase *intellectus*), así como del respectivo *status* de ambos y la relación que guardan entre sí. En este sentido, el intelecto agente abstrae de los *phantasmata* las especies inteligibles: por eso podemos entender la naturaleza de las especies sin las particularidades individuales.

Precisamente, una de las tesis tomistas derivadas de la doctrina de la abstracción es la que niega el conocimiento intelectual directo de lo corpóreo y particular. En cambio, Duns Escoto lo defiende (cf.

Op. ox. II, 3, 11, 9), aunque admite la existencia del intelecto activo, cuya función sería la de concebir el universal como aquello que se da en un número infinito de individuos posibles (cf. *Quodl.* 15, 14).

absurdum. Es absurdo aquello que es inadmisible porque no puede darse en la realidad, al escapar a o contradecir las normas que rigen lo real, como "árbol incorpóreo"; igualmente inadmisible, pero por razones más acotadas, es lo imposible, es decir, aquello que supone contradicción intrínseca, como "círculo cuadrado".

Los autores medievales se valieron de la noción de *a.* para elaborar un procedimiento de demostración por vía negativa, al que llamaron *reductio ad absurdum* (véase *ad absurdum* y *reductio* 2.3.), pero también *ad impossibilem* (véase). En ella, dadas dos proposiciones contradictorias, tesis y antítesis, se prueba lo absurdo o imposible de la conclusión a la que se llegaría, si se admitiera la antítesis de lo que se sostiene. De esta manera, y por el principio de tercero excluido, se considera probada la tesis. El carácter indirecto de esta demostración hace que Aristóteles prefiera a ella la que procede por vía directa, denominada "*ostensiva*" (véase). (cf. *An. Pr.* II, 11-14, 61a y ss.).

abundare. La primera acepción de este verbo es la de "desbordar". Así, en lógica, se usó para indicar aquellas notas de la diferencia específica que van más allá de las propias de género, como "racional" respecto de "animal" en el caso del hombre. Por eso, Pedro Hispano escribe: "*Differentia est, qua abundat species a genere, ut homo abundat ab animali his differentiis, quae sunt rationale, mortale*" (*Summ. Log.* 2.11).

abyssus. En líneas muy generales, la palabra "abismo" suele aparecer en los contextos 1. metafísico, en el que es imagen de lo infinito; 2. religioso, en donde se usa el término para mentar la dimensión del infierno y la vida de los condenados; así, por ej., en la *Divina Comedia* de Dante, *Inf.* IV, 8 y ss., *Purg.* I, 46; 3. místico, opuesto al anterior y de uso menos frecuente, aquí señala la profundidad insondable de Dios, como aparece en la misma obra, *Par.* VII, 94, XXI, 94; 4. gnoseológico, en el que indica lo que excede el alcance de la razón, como en *Purg.* VI, 121. Los principales usos son los mencionados como 4 y 2 y encuentran su antecedente más importante en Agustín de Hipona, *En. in Ps.* 41, 8. En este texto, el hiponense subraya la condición insondable del hombre, calificándolo precisamente de abismo. Si, en su carácter de libre, el hombre optara por el mal, entonces ese abismo que él es invocaría al otro, el infernal: "*Homo a. est* [...] *si male hic vixerint homines, abyssus abyssum invocat* [...] *de suplicio ad suplicium et de ardore cupiditatis in flammas gehennarum*". 5. exegético. En este orden, muchas son las interpretaciones que de hecho y muy tempranamente se hicieron del "abismo de las tinieblas" que la Escritura menciona al comienzo del *Génesis*, como el mismo Agustín señala en el libro XII de *Confesiones* y entre las que se destaca la que lee en esta expresión una suerte de *informitas* (véase) que sería condición de posibilidad de lo creado.

accentus. Noción empleada en la retórica medieval; se entiende por esta voz la medida de las sílabas. A través del acento, el sonido de éstas se extiende, se acorta o se contrae. En el primer caso, se tiene el acento *acutus*; en el segundo, el *gravis*; en el tercero, el *circumflexus*. Esto dio lugar al *sophisma accenti,* que es un sofisma *in dictione*. Consiste en inducir a error mediante un cambio de acento, es decir, modificando la cantidad de sílabas en los parónimos y homónimos. Así, por ej., la voz latina *populus* puede significar tanto "álamo", cuando su primera sílaba es larga, como "pueblo", si dicha sílaba es breve. Un *sophisma accenti* basado sobre este ejemplo sería: "*Populus amat fluvios*; *gens romana est populus*; *ergo gens romana amat fluvios*", donde, en virtud de una pronunciación equívoca, se puede hacer concluir que el pueblo romano ama los ríos porque el álamo los ama. Guillermo de Ockham propone el ejemplo de "*Bonum est iustos pendere*", donde el significado cambia según que se acentúe o no la sílaba *de* (cf. *Summa Totius Log.* III, 4, c.9).

acceptatio. Vocablo concerniente a la teología, frecuente, en particular, entre los autores nominalistas, señala un acto divino: aquel por el cual, libérrima y misericordiosamente, Dios concede al hombre la posibilidad de la vida eterna, que no compete por derecho natural ni a éste ni a ninguna criatura. El ser que recibe este don se torna así en *acceptus Deo*, criatura agradable a Dios y destinada a la vida eterna, como en el caso de los niños recién bautizados. Tal es el ejemplo propuesto por Guillermo de Ockham en *In I Sent. d.*17, *q.*1. El término *a.* señala, pues, la aceptación del pecador, y aun la de las obras de quien está justificado como completamente meritorias. Por eso, esta noción suele aparecer en el contexto de las de *potentia dei, meritum* y *gratia* (véanse).

acceptio. Esta noción se da en tres planos: 1. en el más general; 2. en el del lenguaje; 3. en el religioso-moral. En 1. sentido lato, significa obtención o aceptación, por ej., la *a. mundi* en la creación; en 2. el orden lingüístico, la *a.* es un término que se refiere a términos. Cabe subrayar que en la Edad Media la *a.* aludió tanto al aspecto de la constitución de los mismos como a su significado. Así, 2.1. desde el punto de vista morfológico, se considera, por ej., la cantidad de sílabas que componen una palabra; por eso, por ej., el carácter de bisílaba forma parte de la *a.* de "*domus*". 2.2. desde el punto de vista semántico, en los textos medievales, es frecuente la distinción entre la palabra 2.2.1. *formalis* o *relativa* como las preposiciones y los pronombres, y 2.2.2. *absoluta*, como los sustantivos y adjetivos. A su vez, la *a.* de los términos absolutos puede ser 2.2.2.1. *propria*, como la que entiende "*domus*", es decir, "casa" en cuanto construcción material para la habitación del hombre, o 2.2.2.2. *tropica* o *figurata*, como la que alude a "*domus Patris*", la Casa del Padre en cuanto Paraíso.

En el 3. plano religioso, la *a. personarum*, la acepción de personas, es la preferencia mostrada arbitrariamente hacia una o más personas entre las demás. En este sentido, se considera una falta moral, puesto

que su carácter arbitrario la opone a la justicia distributiva: recuérdese que la igualdad de ésta consiste en dar cosas diversas a diversas personas, proporcionalmente a sus respectivas dignidades. Los textos teológicos medievales, sobre la base de lo que se lee en San Pablo, *Rom.* 2, 11, suelen negar explícitamente *a. personarum* en Dios. De esta manera, por una parte, enfatizan la justicia retributiva divina; por otra, y complementariamente, advierten contra una confianza exclusiva y negligente en la misericordia de Dios, por ej., Gregorio de Rímini.

accessio. Término que es sinónimo de *accretio* (véase), pero menos usado que este último.

accessus. Esta voz concierne al método de introducción y de abordaje a los autores y sus obras, empleado en la Antigüedad tardía y en la Edad Media. Por eso, es frecuente encontrarla en la expresión *a. ad auctores*. Cuando se trata de la primera aproximación, la mencionada introducción consideraba, canónicamente, los siguientes puntos: *vita poetae, titulus operis, qualitas carminis, intentio scribentis, numerus librorum, ordo librorum, explanatio*. Cabe subrayar que esto no sólo se aplicó a obras literarias, sino también a las filosóficas. Boecio, por ej., en su primer comentario a la *Isagoge* porfiriana, afinando criterios hermenéuticos, insiste en la distinción entre *operis materia* y *scribentis intentio*.

Al aproximarse el final de la Edad Media, el análisis opta por el esquema clásico del llamado *sex a.*, es decir, el abordaje al texto –y ya no sólo al autor– a través de seis aspectos. Así, por ej., en la carta a Can Grande della Scala, que la tradición atribuye a Dante Alighieri, se lee efectivamente que seis son las cosas que hay que indagar al principio de cualquier obra doctrinal: el tema, el autor (*agens*), la forma, la finalidad, el título y el género filosófico (*genus philosophiae*) (cf. *Ep.*X, 6).

accidens. En el sentido más general, "accidente" es todo lo que sobreviene a un *subiectum* (véase), modificándolo en alguna medida. Aun en su etimología, el término sugiere lo prescindible, ya que proviene de *accedo*, "añadirse", pero también "ser accesorio". El *a.* no es en sí, sino en otro (véase *in alio*). Ese otro es la sustancia, por tanto, el *esse* del accidente es relativo al de la sustancia, su ser consiste en inherir en ella; de ahí que se diga *a. esse est inesse*: "el ser del accidente es inherir", lo cual significa que el accidente no es *ens,* sino *entis*. Por todo ello, la definición propia de *a.* no es "aquello que está en un sujeto", sino "aquello a cuyo ser le compete estar en otro", ya que no todo lo que le sobreviene a una cosa ya completa es *a.* Por otra parte, el accidente puede obrar en la sustancia en la que inhiere como causa formal, pero no como causa eficiente. Ningún *a.* sobrepasa a su sujeto en cuanto al ser, sino en cuanto al obrar.

Si bien se distinguen de la sustancia, en su existencia los accidentes están necesariamente unidos a ésta, tal como ya apuntaba Aristóteles (cf. *Met. Z,* 1, 1028a). En el Estagirita se encuentra también la base de una distinción fundamental en la consideración del accidente, dis-

tinción que desarrolla la Edad Media y que radica en el discernimiento del orden metafísico y lógico.

En el primero, se concibe como *a. praedicamentalis* cualquiera de los predicamentos o categorías (véase *praedicamentum)* aparte de la sustancia, por ej., "sentado". En el segundo, se parte del análisis de las relaciones que existen entre el sujeto y el predicado de una proposición, es decir, de los así llamados "predicables" (véase *praedicabilia*). Cuando el predicado es algo esencial para el sujeto, se distinguen tres predicables: el género, la diferencia específica y la especie. Pero si el predicado se refiere a algo ajeno a la esencia del sujeto, puede haber dos predicables: el propio, por ej.: "El hombre es capaz de reír", y el accidente, por ej.: "El hombre puede ser blanco". En este último caso, se tendría, pues, un ejemplo de *a. praedicabilis*. Pero conviene tener presente que la diferencia estriba en los distintos puntos de vista desde los cuales se considera la noción de accidente. El predicamental señala un modo de ser; el predicable, una relación de razón (cf. Tomás de Aquino, *De ente et essentia* 6).

Una particular elaboración del tema hace Guillermo de Ockham. Los sentidos más comunes que asume *a.* en Ockham son: 1. una realidad que se añade a otra en la que, no obstante, puede faltar sin que se produzca en ésta un cambio sustancial; en este sentido, Ockahm diferencia empero los accidentes separables, que pueden faltar naturalmente de un sujeto sin que éste sea destruido, y los inseparables, que no se pueden negar en él y de los que sólo la potencia divina puede despojar al *subiectum* en el que inhieren (cf. *Exp. Aurea* 29a); 2. un predicable que puede ser afirmado o negado de algo de manera contingente (*ibid.,* 28d).

accidentale. Adjetivo que se refiere, en general, a todo aquello que pertenece, constituye o concierne al *accidens* (véase). En particular, este término aparece en la Edad Media en la expresión *forma accidentalis*, la cual indica la modalidad accidental que inhiere en una sustancia dada. Para Ockham, *a.* en sentido amplio alude a todo lo que no pertenece a la esencia de la cosa (cf. *In III Sent. q.* 9 c).

accidentaliter. Cf. *essentialiter*.

accidere. En general, y sobre todo en los autores nominalistas, este término significa el ser algo afirmado a título de atributo. Por ej., así se lee en Guillermo de Ockham (*Exp. Aurea* 27b).

accidia. La acidia o acedia consiste en cierta desazón o disgusto de sí mismo, debido a la insatisfacción que se experimenta por los bienes espirituales recibidos. Por ello, Juan Damasceno caracteriza la *a.* como una tristeza molesta que deprime el ánimo de tal manera a quien la sufre, que nada de lo que hace le agrada (cf. *De fide orth.* II, 14). Se trata, pues, de una tristeza que apesadumbra ante el bien espiritual y desanima para perseguirlo. Precisamente porque su objeto específico son los bienes espirituales, el origen de la detección de este vicio es monástico y, en particular, proviene de los religiosos egipcios y palestinos. Entre ellos, desde la condición

general de actitud espiritualmente apática, la *a.* pasó a significar una debilidad del alma que, de no ser combatida, se torna culpable. Gregorio Magno la llama "*tristitia*" (cf. *Moral*, XXXI), con lo que inaugura un problema que los siglos posteriores deberán resolver: la línea divisoria entre ambas. También la tristeza se revela en signos exteriores; de ahí que, dado el carácter inasible e insidioso de este pecado, se los haya estudiado con particular atención, como hace, por ej., Pedro Damián (cf. *Epist.* III, 109). Proliferan en los textos medievales las descripciones de los monjes que fueron presa de este mal: disgusto por la celda, desprecio por los hermanos, fantasías de traslado, indolencia, somnolencia, etc.

En la Escolástica, la mencionada línea divisoria está dada por el objeto específico de la *a.* que no es tristeza acerca de cualquier cosa, sino la que deriva de la incapacidad de gozar de los dones otorgados por Dios. Por eso, se opone directamente a la caridad. En cuanto huída de tales dones, las consecuencias o "hijas" de la *a.* son: la desesperación de alcanzar justamente los bienes espirituales; la pusilanimidad, respecto de los medios que conducen a ellos; la indolencia en el cumplimiento de los preceptos, que deriva de lo anterior; el rencor hacia aquellos que sí lo consiguen; y la divagación de la mente por lo ilícito, por la persecución de bienes exteriores a la que implusa la tristeza. Ya Isidoro de Sevilla hacía emanar de ella el desasosiego, la verbosidad y la vana curiosidad (cf. *De summo bono* II, 37). Tomás de Aquino muestra que estas últimas actitudes tienen como raíz común la inestabilidad anímica propia de la *a.* (cf. *S. Th.* II-II, *q.* 35).

Durante el período humanístico, traspone los muros de los claustros religiosos y toma formas próximas a lo que durante el siglo pasado se llamó "angustia existencial"; prueba de ello son las páginas autobiográficas que Petrarca escribe en el *Secretum* II, 13. A comienzos de la Modernidad, con la estimación moral que cobran entonces la laboriosidad y el espíritu emprendedor, tiene lugar la trasmutación de la *a.* como pereza, que tanto en la Patrística como en la Edad Media se llamó "*pigritia*" (véase) o "*ignavia*", distinguiéndola bien del término que nos ocupa. Tampoco se confundió la pereza con la *indolentia*, que se acerca más a la apatía, en cuanto que alude a una falta de sensibilidad. Con todo, un antecedente remoto de este cambio se puede rastrear en el renacimiento carolingio, por ej., en Alcuino y Rábano Mauro, pero, sobre todo, en Jonás de Orléans que escribe "*a. vel otiositas*", es decir, que considera la *a.* equivalente a la ociosidad (cf. *De inst. laicali* III, 6).

accipere. Tiene el significado general de "tomar de". Se aplica, 1. en el plano semántico, por ej., *a. aliquid in bonam partem* indica el tomar algo en sentido recto; en este orden, se habla de un *a. proprie*, cuando se interpreta algo estrictamente, esto es, con propiedad, o *abusive*, si se atribuye al término o concepto en cuestión una acepción demasiado extensa. 2. en el plano gnoseológico, el verbo también señala el percibir por la sensibilidad, de donde, por ej., el imperativo *accipe* se tra-

duce por "oye". 3. en el plano metafísico, en el que se dice, por ej., que el accidente se recibe en la sustancia. Pero, en la teología trinitaria, se insiste en la salvedad de que no todo lo que se toma u obtiene de otro es recibido *in aliquo subiecto*, ya que esto atentaría contra lo que se sostiene acerca de las procesiones en Dios (cf. Tomás de Aquino, *S.Th.* I, *q.*27, *a.*2, *ad* 3).

accomodative. Cf. *absolute.*

accretio. Voz más frecuente en los textos medievales que *accessio* o *auctio* y más aún que *augmentatio*, la *a.* alude al aumento, es decir, señala la primera dirección dentro del tipo de cambio o movimiento cuantitativo, el constituido por aumento-disminución. Indica el cambio del cuerpo por medio del cual éste adquiere una cantidad mayor que la que tenía. Los escolásticos se remitieron fundamentalmente a las aseveraciones de Aristóteles acerca de este concepto, como se ve en sus respectivos comentarios a *Fís.* IV, 4, 211a. Asumieron que también la *a.* –y su contrapartida, la *diminutio*– se puede reducir, al igual que el resto de las clases de cambio, a la de lugar. En el caso de la *a.*, tal movimiento de lugar se da de dos maneras: 1. *per iuxtapositionem*, o sea, por mera suma o yuxtaposición, que se tiene cuando el cuerpo recibe un añadido de materia extrínseca, lo cual ocurre con los cuerpos inanimados, por ej., el aumento de tamaño de una duna debido a la recepción de más arena; o 2. *per intususceptionem*, aumento propio de los cuerpos animados, que se da cuando éstos crecen en virtud de la incorporación y procesamiento de los alimentos ingeridos. En el primer caso, se tiene el movimiento de partículas de materia de un lugar a otro, en el que se depositan, sin alterarse estructuralmente, produciendo el aumento de masa del cuerpo que las recibe. Este caso no se ha de confundir con el de la *rarefactio*, término con el que los fisiólogos medievales designaron el fenómeno por el cual tales partículas se separan más unas de otras, con lo que el cuerpo parece más grande, pero en realidad no ha aumentado su masa. En el segundo, aun cuando se dé tal alteración, de todos modos se produce un cambio de lugar, como el que se da desde el trigal al cuerpo del niño que crece por el pan ingerido (cf. *augeri*).

accumulatio. Cf. *aggregata.*

acies. En su sentido originario esta palabra alude al filo de una espada o la punta de una herramienta; de ahí que después haya pasado a significar penetración intelectual o agudeza de ingenio. El vocablo adquiere importancia filosófica en la literatura agustiniana. En efecto, en tiempos de Agustín, se usaba para mentar la mirada que discierne la luz de las tinieblas, como él mismo señala en *En in Ps.* XVI, 8. Valiéndose de una analogía, el hiponense llama *a.* o *a. mentis* a la capacidad intelectual del alma para circunscribir una idea y, en virtud de la *intentio* (véase), fijar la atención en ella, distinguiéndola de las demás. En algunos pasajes, por ej., en *De Trin*. VIII, 14, parece conferirle casi la categoría de una facultad. Así, en el texto mencionado dice: "*Sensus enim accipit speciem ab*

eo corpore quod sentimus, et a sensu memoria, a memoria vero a. cogitantis". El sentido fundamental de estas dos últimas palabras se conserva en autores de fuerte influencia agustiniana, como Guillermo de Saint-Thierry. Éste confiere al término *a. cogitantis* el significado puntual de mirada atenta de la inteligencia que se fija preferentemente en una idea y no en otra (cf. *Ep. Fr. M.D.* 101).

acroamaticum. Vocablo empleado en la Edad Media tardía y, sobre todo, en el Renacimiento, *a.* califica, genéricamente, al estudio filosófico sólo apto para quienes poseen una preparación previa; de ahí que se hable de *doctrina* y aun de *methodus acromatica*. En tal sentido, se opone al que se lleva a cabo mediante los *libris exoticis et popularibus*. La voz proviene de *acroasis* (véase), que indica el examen de la filosofía más ardua bajo la guía de un maestro.

acroasis. Se denomina así la recepción, por medio de un maestro, de doctrinas y conceptos filosóficos avanzados, es decir, que suponen en quien los adquiere una previa preparación en la materia. El término deriva de la expresión *acroases physica* empleada por Aristóteles para aludir precisamente a su *Física*.

actio (cf. *passio*). El significado técnico que asume este término en la literatura filosófica medieval es el de la acción como modo de ser accidental de la sustancia, es decir, como categoría (véase *praedicamentum* 3.3.2), como ya había observado Aristóteles (cf. *Cat.* 4, 1b 27). Lo que la diferencia de las restantes es que la *a.* de un ente ofrece a nuestra experiencia la sustancia en su naturaleza y cualidades operativas y en cuanto a sus efectos. La acción es, pues, la operación que deriva de la naturaleza propia de una sustancia; de ahí que en la Edad Media se sostuviera "*operatio sequitur esse*", la operación sigue al ser, porque se actúa según se es y, por tanto, como se es. Con todo, aun cuando cualquier sustancia completa tiene una naturaleza dada y las facultades por las que es operativa, no por ello está determinada al uso o no uso de tales potencialidades. Sólo cuando actúa de hecho, produciendo un efecto, puede denominársela *agens*, agente. Añádase que si el agente es el principio *quod*, el qué de la acción, la naturaleza es el principio *quo* o por el cual esa acción se produce. Así, en rigor, la *a.* es aquella entidad accidental o categoría metafísica por la cual la sustancia se constituye intrínsecamente como operante, es decir que es formalmente operante. Estrictamente hablando, el hecho de que se dé algo que depende de la actividad de una sustancia, supone necesariamente en ésta un determinado modo de ser accidental, modo que no presentaba cuando aquel algo –o sea, el efecto– no existía aún.

Ésta es la razón por la que Tomás de Aquino, por ej., define la *a.* como el acto de un ente en cuanto que ese ente actúa sobre otro. Y agrega que una sola cosa son la *a.* y la *passio*, ya que lo mismo es la acción del agente y del paciente, sólo que es producida por el primero y recibida por el segundo (cf. *In Phys.* III, *l.* 5).

Ahora bien, aunque técnicamente se ha entendido *a.* en el sentido arriba indicado, esto es, focali-

zando la atención sobre su condición de categoría de la sustancia, las características que reviste como tal han llevado a desplazar la consideración al tema de los efectos de la acción. Por eso, se ha distinguido entre el carácter transitivo o inmanente de ellos. Sobre esta base, el uso de los términos hizo que se tendiera a reservar el nombre de *a.* para las acciones del primer caso, es decir, para aquellas cuyos efectos pasan a otro sujeto (véase *transitivum*), como cortar algo. En cambio, se prefirió el término *operatio* (véase) para las acciones del segundo caso, o sea, para aquellas en las que el efecto del sujeto de la *a.* fundamental y primariamente se queda en él, aunque sus consecuencias puedan repercutir en otro, por ej., reflexionar o querer. Para la negación escolástica de la posibilidad de la *a. in distans* o acción a distancia, véase *immediatio*.

Por su parte, los nominalistas insisten en que la *a.* en sí no es algo real ni implica una relación real; se trata en verdad del ser mismo que actúa. Por eso, Ockham escribe: "*Logice loquendo actio vere est agens quia vere et realiter supponit pro agente*" *(Quod.* VII, *q.* 3, *a.*4). Lleva a esta conclusión el hecho de considerar que, si la *a.* fuera una realidad subsistente por sí que se confundiera con el agente, Dios no podría actuar sin que una realidad nueva se introdujera en Él (*In I Sent., d.*30, *q.*2).

actualiter. Se dice de aquello que está en acto. La precisión del significado y uso de este adverbio se advierte a través de sus correlativos *potentialiter* y *habitualiter*. En efecto, de lo que se mueve efectiva o realmente, se afirma que se mueve *a.*, mientras de aquello que puede moverse porque posee la capacidad de hacerlo, se dice que se mueve *potentialiter*; y, de lo que suele moverse, se dice que lo hace *habitualiter*.

actuare. En general, significa "poner en acto", es decir, "realizar" o "llevar a cabo efectivamente", ya que *a.* es *ad actum redigere*. Según los sentidos que, de acuerdo con el contexto, se deba asignar a la noción de *actus* (véase), de la que deriva este verbo, equivale a *perficere, finire, terminare, excercere se* o aun *formare*.

actus. Como en todas las nociones primarias, y ésta lo es, *a.* no es pasible de definición taxativa. Con todo, cabe ensayar una aproximación. Se trata de un concepto de origen aristotélico que alude, en la mayor parte de los casos, a la realización de una forma en una materia dada. En ésta existe una cierta predisposición a recibir aquélla, disposición que es llamada *potentia* (véase). Dicha realización implica en el ente una suerte de actividad, de movimiento activo, denominado *enérgeia*, por el que la cosa tiende hacia su fin propio. Al alcanzarlo, llega a cumplirse cabalmente, a ser acabadamente lo que es. En el aristotelismo, pues, *a.* significa, ante todo, el ser de hecho.

La Edad Media conserva esta doctrina del acto como implicando siempre lo acabado y perfecto. Está en acto lo que posee su propia determinación. Pero reelabora esta tesis y la proyecta más allá del ámbito de la naturaleza, que constituía la principal preocupación de Aristóteles. En efecto, los autores

escolásticos la aplicaron, sobre todo, a Dios. En todos los entes se da la composición de potencia y acto. Pero Dios, en cuanto Suma perfección, es Acto puro. De ahí que el sentido más general de *a.* en la Edad Media sea el de "aquello por lo que la cosa adquiere una perfección". El acto de la potencia pasiva es la *forma*; por ej., la forma "árbol" es el acto al que ha de llegar la semilla alcanzando así su perfección. El acto de la potencia activa es, en cambio, la *operatio*; por ej., en el hombre, la acción u operación de pensar constituye una perfección. Así, se ve cómo, designando primariamente lo que efectivamente es o existe, *a.* pasa a designar después, por extensión, determinaciones referidas a aquello que es de hecho.

La Escolástica ha establecido diversas distinciones al respecto. En términos muy generales, se habló de *a. primus* para aludir a la forma, en sentido predicamental; o al acto de ser en el orden trascendental; y de *a. secundus* para mentar la acción u operación que deriva de algo. Pero la clasificación más exhaustiva es aquella que divide entre 1. *a. purus,* 2. *a. primus* y 3. *a. physicus*. 1.1. *a. purus*: indica la perfección que excluye toda potencialidad, salvo la potencia activa; por eso, en rigor, sólo Dios es acto puro. Correlativamente, 1.2. el *a. non purus* es todo aquel en el que interviene alguna potencia; corresponde, pues, a todo ente creado. Ahora bien, el acto no puro puede ser 1.2.1 *entitativus*: es el que da a la potencia el existir formalmente, es decir, el que lo hace ser simplemente; de ahí que se lo entienda también como *a. ultimus*, por ej., es lo que hace que un hombre exista. 1.2.2. *formalis:* es aquella perfección que constituye a la cosa en un determinado grado de entidad, por ej., lo que hace que un hombre sea un ser animado, sensible, racional, etc. Pero el acto formal se puede considerar desde dos ángulos, desde la esencia o desde el sujeto. 1.2.2.1. Desde el ángulo de la esencia, se habla de *a. accidentalis*: es aquel acto por el que una cosa es perfeccionada sin que se produzca cambio alguno en su esencia, por ej., lo que hace que un hombre sea sabio; o bien de *a. substantialis,* que es aquel por el que algo se constituye en un ente con una esencia determinada, por ej., el que hace que este hombre sea una sustancia y no un accidente. A su vez, el acto substancial se denomina *subsistens* cuando no informa a un sujeto ni actúa una potencia; así, sólo compete a los ángeles como sustancias espirituales, separadas. Este acto substancial es *perfecte subsistens* porque se da en una naturaleza separada y perfecta; por el contrario, es *incomplete subsistens* cuando necesita unirse a alguna potencia para formar una especie completa, como en el caso del alma humana, llamada a unirse a un cuerpo. El acto incompletamente subsistente se llama *informans* cuando constituye la verdadera forma que actúa a la potencia, como en el caso mencionado del alma; y se llama *terminans* cuando perfecciona a una potencia sin ser su forma específica, distinción esta última más teológica que filosófica, puesto que alude al acto de la gracia divina por el que se perfecciona el alma humana. En cambio,

el acto substancial es *non subsistens* cuando sólo informa a un sujeto; por ej., el acto de ser hombre informa a Juan. 1.2.2.2. Desde el punto de vista del sujeto, el *a. formalis* puede ser *receptus,* que es el ordenado a una potencia activa de la que deriva o a una pasiva en la que es recibido, por ej., pensar o tallar. Puede ser también *irreceptus* si excluye una potencia previa, en cuyo caso se trata de un *a. irreceptus a nulla potentia* cuando excluye absolutamente una potencia activa que lo haya producido; por eso, estrictamente corresponde sólo a Dios; y de *irreceptus in potentia ulla* cuando incluye una potencia activa o subjetiva que lo reciba, por ej., caminar. Por último, es *irreceptivus* el acto que no puede recibir en sí ningún otro; por ej., el golpear algo no puede recibir en sí ningún otro acto. Algunos pasajes medievales significativos sobre el tema son los de Juan Damasceno, *De fide orth.* I, 9; Tomás de Aquino, *De pot. q.*1, *a.*1 y *q.*3, *a.*1; Duns Escoto, *Ord.*I, *d.*39, *qq.*1-5; Nicolás de Cusa, *De docta ign.* I, 4; II, 4.

2. *a. primus*, es decir, acto primero, se denomina a aquel que, en un orden determinado, supone otro debajo de él, pero no sobre él, o sea que no implica un acto previo, por ej., el ser hombre; de ahí que se lo llame también *a. essendi* o acto de ser y se lo considere *potentia agendi*. En este último sentido, el acto primero puede ser 2.1. *proximus,* cuando alude a una potencia que tiene todos los requisitos para actuar, por ej., el impulso; o 2.2. *remotus,* cuando se refiere a una potencia que aún no reúne todo lo requerido para actuar, como la voluntad, en tanto que ésta necesita ser informada por el entendimiento. Por el contrario, el *a. secundus* es el que supone otro acto sobre él; así, el acto de comprender supone el entendimiento en acto. Por ello, también se denomina al acto segundo *operatio potentiae activae*, siendo operación propiamente dicha en cuanto procede del agente, y pasión en cuanto es recibido en el paciente.

3. *a. physicus* es aquel que se distingue realmente de la potencia en que es recibido, por ej., una idea, en tanto que ella es distinta del entendimiento. Se opone al *a. metaphysicus,* que es el que se distingue de la potencia sólo por la razón; en este sentido, el acto de ser de una esencia es real y metafísico, no físico.

Los nominalistas, Ockham en particular, entienden por *a.*, en sentido amplio, aquello que informa a otra cosa y se le añade, como la forma sustancial a la materia; en sentido más estricto, el ser en acto se define como lo existente en sí y no en otra cosa de la que sería parte (cf. *Summ. in libros Phys.* I, cc. 16-17). Entre estos autores rige, además, una clasificación lógica de los actos, que implica un léxico distinto sobre el tema. En efecto, ellos han hablado de: 1. *a. deliberativus,* que es el que supone un conocimiento perfecto de su objeto, por oposición al *a. subrepticius,* que no lo posee; 2. *a. exercitus,* que es el acto *por el que* el pensamiento afirma efectivamente una cosa de otra, por ej., "el hombre es animal", y *a. signatus,* que es acto *del* pensamiento, aquel por el cual los términos se toman en el sentido de la *supposi-*

tio simplex (véase), por ej., "el género se predica de la especie" o " 'animal' se predica de 'hombre' "; 3. *a. apprehensivus,* que es aquel por el que el intelecto simplemente aprehende un objeto, y *a. iudicativus,* que es aquel acto complejo, en la medida en que comporta un juicio de verdadero o falso, por el cual otorgamos o negamos nuestro asentimiento a dicho objeto; 4. *a. rectus* se denomina a aquel acto directo que aprehende un objeto externo al alma, y *a. reflexus* a aquel otro por el que se capta el *a. rectus*.

ad. Preposición de acusativo que genéricamente indica dirección hacia un fin propuesto. Este sentido general puede asumir distintas significaciones específicas. 1. de lugar. En este orden puede expresar la idea de movimiento hacia un objeto o hacia un lugar propio o figurado, el acercamiento o llegada a los alrededores de un sitio, sin entrar en él, o la proximidad respecto de un lugar excluyendo idea de movimiento. 2. También señala intención hostil en contexto bélico, o bien protección o defensa contra un peligro, lo cual, en el plano dialéctico, se traduce a veces en expresiones que señalan argumentos dirigidos contra alguien, como en *ad hominem*, o apuntando a algo, como en *ad quem*. 3. En el plano cronológico indica el límite temporal hacia el que algo o alguien se dirige, la acción que transcurre en un momento preciso, o bien una duración limitada.

Pero los empleos más importantes de esta preposición en el discurso filosófico medieval son los vinculados con el sentido de finalidad y relación. Respecto de la 4. finalidad, indica no sólo destino o la intención del hablante, como en *ad maiorem gloriam*, sino también aquello hacia lo que lo que una argumentación o el pensamiento mismo se dirige, por ej., *ad absurdum*. En lo que concierne a la 5. relación, se despliega en los siguientes usos: 5.1. de comparación, como en *ab infinito ad finitum nulla est proportio*; de oposición, caso en el que se pueden encuadrar las soluciones o respuestas a objeciones en una cuestión disputada, por ej., *ad primum respondeo dicendum quod*; 5.3. de restricción o acotación a un aspecto de lo que se trata, dando lugar en la traducción castellana a términos como "relativamente a" o "en cuanto a", como en *ad aliquid ratione alterius*; este aspecto restrictivo se advierte especialmente en *ad hoc*; 5.4. la adecuación entre dos cosas, caso en el que esta preposición se traduce por "según" o "con arreglo a"; 5.5. el dirigirse a otra persona de palabra o por escrito, como aparece frecuentemente en cartas de autores medievales, donde se discuten cuestiones que las convierten en textos filosóficos de importancia.

Recuérdese por último que, cuando se halla en composición, conserva la *d* si la palabra a la que se encuentra unida comienza con vocal o *h, b, d, j, m, v*. Se asimila a *c, f, g, l, n, p, r, s, t*, cambiando en *c* delante de *q*.

ad absurdum. Tipo de argumentación, también llamada a veces *reductio ad impossibilem* (véase). En la lógica clásica se denomina así la demostración indirecta por la que se establece la verdad de una tesis, poniendo de manifiesto las con-

clusiones absurdas que se seguirían de asumir hipotéticamente la tesis contraria. Ejemplos de ella se encuentran ya en los *lógoi* de Zenón de Elea contra la posibilidad del movimiento. Aristóteles determinó luego su valor, afirmando que esta clase de demostración es notablemente menos válida que la que procede por vía directa y afirmativa, aun cuando algunas veces puede ser más eficaz, al partir de cosas más notorias y anteriores (cf. *An. Post.* I, 26, 87a). De hecho, fue un procedimiento común en la Escolástica.

ad aliquid. Locución que indica "relativamente a". Se refiere, pues, al modo de ser relativo, con lo cual indica la referencia de una cosa a otra, como del doble al tercio, del exceso al defecto, de lo medido a la medida, etc. Se usa en varias formas, entre las cuales se destacan las mencionadas en los cuatro artículos que siguen inmediatamente.

ad aliquid ratione alterius. Expresa lo que tiene relación con algo según otra cosa; por ej., el exceso guarda una relación –en este caso de oposición– con el defecto, según el término medio.

ad aliquid secundum rationem tantum. Indica lo que tiene relación con algo según el entendimiento; por ej., el predicado de una determinada proposición con su correspondiente sujeto: "Platón es el padre de la metafísica occidental". En este caso, quien formula dicha proposición establece en su entendimiento una relación analógica de paternidad entre Platón y la metafísica de Occidente.

ad aliquid secundum rem. Señala lo que tiene relación con algo según la cosa misma, por ej., el hombre y la capacidad de creación artística, en tanto que dicha capacidad está ínsita en la naturaleza humana, aunque no le sea esencial.

ad aliquid secundum se. Expresa lo que tiene relación con algo, según el modo de ser esencial de ese algo; así, el calor está relacionado con el fuego.

ad aliud. Término con el que se señala que el discurso no se refiere a algo en sí mismo, sino considerado en relación con otra cosa esencialmente diferente de él.

ad convertentiam. Dos términos se dicen *ad c.* cuando cualquiera de ellos, por su mismo significado, alude al otro sin siquiera mencionarlo, como, por ej., *dominus* y *servus*.

ad extra. Cf. *ad intra.*

ad hoc. Se llama así una idea, teoría o argumento que vale sólo para un caso particular, generalmente, sin tener en cuenta otros casos posibles.

ad hominem. Se trata de un argumento que supuestamente es válido o termina por serlo solamente para un hombre, o un grupo de hombres, determinado. Por eso, consiste en un intento de demostración que se basa en los mismos principios del adversario. Ejemplo típico de esta clase de argumentación es la que se suele dirigir contra el escéptico. Éste, en efecto, niega la posibilidad de concluir algo con absoluta certeza; se le argumenta entonces que, aun admitido el principio

escéptico, hay al menos una certeza que se puede alcanzar: la de que se debe dudar de todo. Pero, si bien vale para refutar, esta argumentación no es propiamente demostrativa, en tanto es indirecta; de ahí que sea válida precisamente *ad hominem,* pero no *ad omnes* (véase *ad humanitatem*).

ad humanitatem. Opuesto al tipo de argumentación *ad hominem*, éste se supone, en cambio, válido para todos los hombres sin excepción. Se considera, pues, que tal argumento va más allá de todo individuo o caso particular. Esto se da justamente porque se basa en la naturaleza misma de la cosa considerada. En este sentido, se lo suele identificar con el argumento *ad rem* (véase).

ad ignorantiam. En la Escolástica, se denominó así el modo de argüir que se apoya en la ignorancia, supuesta o efectiva, del adversario. En cambio, al llegar a la Modernidad, autores como Locke usaron esta expresión con un matiz muy distinto: para indicar la argumentación que exige que el adversario acepte la prueba aducida por su interlocutor o aporte otra mejor.

ad impossibilem. Demostración indirecta que se propone probar la verdad de una proposición por la imposibilidad de aceptar las consecuencias que se derivan de su contradictoria. Así, es muy próxima a la demostración *ad absurdum* (véase), tanto que a veces se identifica con ella. De hecho, en ambos casos se suponen admitidas las premisas y negada la conclusión del silogismo del que se trata. Tal conclusión se niega, en un caso, por absurda; en el otro, por imposible. Hay, pues, un matiz de diferencia si se concibe lo imposible como lo intrínsecamente contradictorio, y lo absurdo como lo que escapa a ciertas reglas o normas no sólo lógicas, sino de cualquier índole, de modo que no puede ser en ningún caso objeto de una actualización o realización.

ad infinitum. Cf. *regressus.*

ad intra. En general, califica un movimiento como inmanente, mientras que *ad extra* alude a un movimiento transitivo. Los teólogos medievales han aplicado estas dos locuciones –que señalan una diferencia afín a la distinción entre acciones inmanentes y transitivas (véase *actio*)– al caso de Dios. Así, distinguen en Él acciones *ad intra*, como amar; y *ad extra*, es decir, las que producen un efecto diferente de Él, como crear.

ad iudicium. Señala una argumentación que, al contrario de las que son *ad hominem, ad ignorantiam* o *ad verecundiam* (véanse), se justifica por el argumento mismo, por el juicio que en él se formula. Los autores modernos consideran que ésta es la única argumentación válida. Para Locke, por ej., consiste en emplear las pruebas extraídas de uno de los fundamentos del conocimiento o de la probabilidad.

ad personam. Designa la argumentación que se dirige contra una persona determinada, basándose en efectivas o supuestas carencias o debilidades de la misma, tendiendo así a disminuir su prestigio.

ad placitum. Indica lo que es fruto de una convención. Se usa particular-

mente para señalar la condición de la *vox significativa* (véanse *vox* e *institutio* 1), en cuanto que ella representa algo por voluntad de los que instituyeron su significación; así, por ej., "*homo*", "*leo*", etc. En este sentido, se opone a *naturaliter* (véase).

ad quem. Su sentido general es el de indicar el término hacia el cual algo se dirige. Se puede referir específicamente a un razonamiento, en cuyo caso indica el movimiento hacia la conclusión (véase *a quo-ad quem*).

ad valorem. Se denomina así al argumento que se funda en el valor de la cosa o cosas consideradas, generalmente, con el propósito de defenderlas.

ad verecundiam. Recurso que se basa en la apelación a las opiniones de aquellos cuyo ingenio y doctrina los han consagrado como autoridades. Así, en lo esencial, recurre al respeto por una *auctoritas*. En la Edad Media también se ha utilizado esta expresión cuando se apeló a tal procedimiento con el objeto de neutralizar el ataque verbal del adversario en una polémica, avergonzándolo.

adaequate. Proveniente de *adaequatio* (véase), el significado de este adverbio implica dos polos: de un lado, el del cognoscente; de otro, el de la esencia de la cosa conocida o a conocer. Se dice que el primero aborda la segunda *a.* cuando la considera de manera completa, es decir, en su totalidad; de ahí que sea sinónimo de *totaliter*. Así, la definición constituye la prueba de que se ha examinado *a.* el objeto, ya que en la *definitio* se ha de indicar no sólo el género próximo, sino la diferencia específica que da cuenta precisamente de la especie. Ésta remite a la esencia misma de lo examinado, la cual, a su vez, en cuanto tal, no puede ser parcial.

adaequatio. Expresa la conformidad entre la naturaleza de la cosa, o sea, la esencia de algo, y la idea, es decir, el enunciado mental correlativo a ella. Por eso, se denomina también *correspondentia* o *convenientia* entre ambos. En general, se puede afirmar que los escolásticos han usado estos tres términos como equivalentes, si bien posteriormente algunos autores ya modernos reservaron la palabra que nos ocupa sólo para el caso del grado superior y último del conocimiento, en el que todos y cada uno de los elementos de la noción de un ente son conocidos distintamente.

La *a. rei et intellectus* es la clásica definición escolástica de verdad y como tal aparece, por ej., en Tomás (cf. *De veritate* I, 1; *S.Th.*, I, *q.* 16, *aa.* 1-2), con antecedentes en Avicena (cf. *Met.* I, 9) y Alberto Magno (cf. *De bono* I, 1, 8), entre otros. Por su parte, Guillermo de Auxerre se remite a Platón y Aristóteles en su *Summa Aurea* I, 10. El Aquinate, en el primero de los textos mencionados, funda esa definición sobre la base de una de las propiedades trascendentales del ente. En efecto, todo ente, en cuanto tal, es *verum*, lo cual significa que está ontológicamente determinado y que es inteligible, o sea, que está hecho para ser conocido por el intelecto, así como éste está conformado para conocer lo que existe. De esta manera, el intelecto hu-

mano debe adaptarse a la realidad de las cosas. La verdad, entendida lógica o gnoseológicamente y definida como *a. intellectus et rei* o *ad rem*, radica, pues, en la inteligencia del hombre.

Pero en cuanto que todo ente ha sido creado, esto es, concebido por la inteligencia creadora de Dios, la verdad ontológica de la cosa radica en la conformidad de ésta con el intelecto divino que la ha hecho, y sólo secundariamente con el intelecto humano que ha de conocerla. En este caso, es decir, en el plano ontológico, la verdad del ente es *a. rei et Intellectus* o *ad Intellectum*.

En la Modernidad, la *a.* fue entendida de diversos modos: por ej., se puede dar como verdad lógica, en virtud de la previa correspondencia de la esencia de la cosa con la "razón universal", o –como sucede en el idealismo moderno– se puede dar por la tesis del primado de lo trascendental sobre lo ontológico, todo lo cual va confiriendo al término significados distintos del que propiamente se le asignaba en la Edad Media.

addere. Cf. *adiunctum.* En los textos filosóficos de la Edad Media, el añadir se entiende en sentido lógico-metafísico. En este orden, se habla, por ej., de la diferencia específica que se añade al género. Ahora bien, se han considerado, en particular, los casos en los que no se puede dar adición, ya sea *de facto*, ya sea *de iure*. Ellos son: 1. el de los seres que por su naturaleza la excluyen; por ej., dado un animal irracional, no se le puede añadir el entendimiento; 2. el de aquellos cuya naturaleza no la exige, por ej., el concepto y el género –en sentido tanto lógico como metafísico– del animal, puesto que, en cuanto tal, no requiere tener entendimiento ni tampoco no tenerlo. Esta distinción deriva en otra de fundamental importancia en el terreno metafísico. En efecto, los escolásticos han indicado que, en el primer sentido, el *esse sine additione* es el Ser divino; en el segundo, *esse sine additione* es el *esse commune.*

addiscere. Tiene el significado de aprender, pero en cuanto a añadir a lo que ya se sabe. Por eso, es término importante de la pedagogía medieval. En este orden, los escolásticos consideraron la intervención de las pasiones en el proceso de *a.* Así, sostuvieron, entre otras cosas, que el dolor intenso impide tal proceso, pero el amor al conocimiento y el placer que de él se deriva lo promueven, así como el *a.* contribuye a retener la atención del *animus* para no entregarse completamente a la tristeza.

adeptio. Término propio de la tradición del aristotelismo medieval y renacentista, y, especialmente, del averroísmo, con él se designa una "adquisición" suprema del hombre: la unión con Dios en su sombra (véase *umbra*, *in fine*), a través de la intelección de su universo. Así, se ha hablado del *intellectus adeptus* como del intelecto humano en su máxima realización, como se lee, por ej., en Giordano Bruno.

adesse. Cf. *abesse*.

adiacens. En una proposición, se llama *a.* al término constituido por el verbo *esse*, empleado en su sentido pleno de "ser" o "existir", o bien utilizado como cópula acom-

pañada por un adjetivo. En el primer caso, se tiene una proposición *de secundo adiacente*, como en '*lux est*', "la luz existe" o "hay luz"; en el segundo, se tiene una proposición atributiva *de tertio adiacente*, como en '*lux est bona*', "la luz es buena" (véase *de inesse*).

adiective. Cf. *substantive*.

adiectivum. Cf. *substantivum*.

adiunctum. Se puede encontrar también con la grafía *addiunctum* (véase *addere*). Su sentido más general es el de añadido; más específicamente, lo que, siendo extrínseco a algo, se suma a ese algo. Por eso, supone la *receptio subiecti*, aunque no se identifique con el sujeto del que se trate ni forme parte de su esencia, como sucede con los accidentes y aun con el *proprium* (véase). De hecho, la capacidad de reír, que se "añade" a la esencia del hombre como *proprium* de éste, no es el hombre mismo, aunque él pueda "recibirla", cosa que no ocurre, por ej., con el árbol, a menos que se hable metafóricamente.

En la última Edad Media, se establecieron los siguientes distingos al respecto: 1. *a. proprium*, que responde a la definición de este último término; 2. *a. commune*, que compete a muchos, como la vida respecto del animal y del hombre; 3. *a. necessarium*, que es el que deriva de la esencia del sujeto; por el contrario, el *a. contingens* es aquel sin el cual la cosa de la que se trata puede subsistir como tal cosa; 4. *a. separabile*, que es el que se puede sustraer al sujeto sin que éste se altere no sólo en su esencia, sino tampoco en su particularidad, como el manto en el hombre; en cambio, *a. inseparabile* es aquel sin el cual no se puede dar el mismo sujeto, como la blancura natural de la nieve; 5. *a. perficiens*, que es el que se sobreañade, perfeccionándola, a la esencia de la cosa, como la sabiduría en el hombre, al contrario del *a. destruens*, como el vicio. También se ha hablado de 6. *a. affirmativum*, como todo hábito que efectivamente agrega una perfección al sujeto, o de *a. negativum*, como toda forma de privación, por ej., la ceguera en el hombre.

Respecto del carácter corruptible del *a.*, se consideró que la corrupción de éste puede tener lugar 1. por la del sujeto al que se añade; 2. por la desaparición o remoción de su causa eficiente; 3. por la intervención de los contrarios.

admiratio. Tanto los autores del período patrístico como los del escolástico designaron con este nombre la reacción de estupor que suscitan las cosas cuyas causas o naturaleza se ignoran. En principio, la noción que nos ocupa se asocia con lo pasmoso, esto es, lo que los griegos denominaron "*deinón*". Por tanto, no implica necesariamente un signo positivo o negativo: de hecho, tanto un cuadro excelso como un sofisticado instrumento de tortura pueden despertar *a.*, ya que, en el primer caso, puede no comprenderse la técnica de la pintura; en el segundo, no se concibe la voluntad de infligir sufrimientos. En otros términos, el asombro propio de la *a.* puede derivar en adhesión o rechazo. Es desde la conciencia de este carácter axiológicamente neutro que se ha de leer el célebre pasaje agustiniano de *Conf.* X, donde el Hiponense insta a concentrar

la atención en el tema del alma humana por su profundidad y complejidad, pero no está haciendo sin más una apología de ella.

El término que nos ocupa cobra un nuevo valor en el siglo XII, especialmente entre los místicos especulativos y, en particular, en Ricardo de San Víctor. En efecto, este autor tiene en gran estima el papel de la *a.* en la contemplación, al punto de sostener que la intensidad de la admiración provoca el *excessus mentis* (véase *excessus*). Está caracterizada por dos notas: la novedad y el carácter inesperado de su objeto. Ambos despiertan en el alma una atención mayor que le permitirá acceder a un conocimiento más pleno; de ahí que Ricardo de San Víctor aúne los términos *revelatio* y *revelationis admiratio* (cf., por ej., *Benj. Maj.* I, 4, 67; *In IV grad. viol. car.,* 37).

Durante la Escolástica del siglo XIII, se retomó una perspectiva más naturalista sobre el tema, subrayándose el hecho de que la *a.* procede de la noticia de algo que excede la capacidad o el poder humanos. Por otra parte, también fue frecuente poner en ella el principio de la Filosofía (cf. *S.Th.* I-II, *q.*41, *a.*4). Véase también *timor*.

admissio. La "admisión" es término muy frecuente en la mística bonaventuriana, en la que alude a la gracia que Dios concede al alma, elevándola hasta Él.

admonitio. Voz que se puede traducir por las de "anuncio", "recuerdo" o "amonestación". En los dos primeros sentidos, este término latino aparece en Agustín de Hipona, para quien la *a.* está relacionada con la *memoria Dei* (véase). En efecto, el anhelo de verdad eterna y de felicidad infinita que subsiste en toda alma humana es una suerte de pauta o invitación que Dios dirige al hombre para que éste vaya a su encuentro, ya que cuando el hombre busca tal verdad y tal bien, es a Dios mismo a quien busca, a ese Dios que, en silencio, habita en lo profundo de su alma. De ahí que el Hiponense dijera: "*Admonitio autem quaedam, quae nobiscum agit, ut Deum recordemur, ut eum quaeramus* [...] *de ipso ad nos fonte veritatis emanat*" (*De beata vita* IV, 35).

En cambio, en la Escolástica, en los escritos de Tomás de Aquino, la palabra que nos ocupa asume el significado de amonestación proferida de un hombre a otro, con el fin de que este último perfeccione su vida moral (cf., por ej., *S. Th.* II-II, *q.*. 33, *a.*7).

adoratio. Compuesto de *ad-oratio*, la adoración se entendió como la forma de culto sólo debida a Dios. Se opone directamente a la *idolatria* por el objeto de esta última, ya que en la idolatría se rinde culto no a Dios, sino a cualquier criatura. Por otra parte, está próxima a la *veneratio* (véase), pero no se confunde con ella en virtud de la exclusividad que tiene Dios como objeto de la *a.* Los teólogos medievales insistieron en la mencionada oposición; por ej., justifican la *a.* hebrea a Dios vuelta hacia Occidente con el solo objeto de excluir la idolatría, ya que los gentiles se volvían hacia Oriente para adorar al Sol, según el testimonio de *Ez.*8, 16.

adseitas. Esta noción pertenece al orden lógico y señala la condición de estar algo ordenado o referido a sí mismo y no a otra cosa. No ha de confundir, pues, con la *aseitas* (véase), concepto que concierne al plano metafísico.

adulatio. En general, los autores medievales opusieron a la adulación la *detractio* (véase), al tiempo que la vincularon con la *laudatio* o alabanza. Más aún, se ha notado que la *a.* es un vocablo compuesto por las mismas letras que "*laudatio*", pero ordenadas de modo perverso. De hecho, se consideró la adulación como una forma de alabanza errada porque no respeta las leyes que le han sido asignadas. La primera de ellas, señala Gregorio Magno, es la que signa su misma condición de pecado de la lengua: toda alabanza es peligrosa, ya que quien la recibe puede caer en la soberbia, y quien la otorga usurpa un derecho divino; sólo Dios es legítimo dador de loas (cf. *Mor.* XXII, 7-8, 14-19). Sobre esta base, cuyo rigor la hacía aplicable sólo en contexto monástico, la *a.* mundana se entendió como un exceso de alabanza que, desde la peligrosidad, llega a la ilegitimidad moral.

Muy pronto en la Patrística se consideró la adulación como una alabanza falsa, introduciendo así en primer plano el criterio de verdad para distinguir entre una y otra. La mayor autoridad al respecto es la de Agustín de Hipona, quien subraya la *intentio fallendi* del adulador. La gravedad de su falta concierne, pues, al engaño; la suya es una *lingua dolosa* (cf. *En. in Ps.* 5, 12; 39, 26; 119, 4; 123, 6). A partir de esas afirmaciones del Hiponense, la adulación queda adscripta a la mentira. Siempre en esta línea, Alain de Lille pone el acento en la falsedad hipócrita del adulador que ha separado la lengua de la mente y la palabra del alma, celebrando con alabanzas externas a quien desprecia en su corazón (cf. *De planctu*).

En la madurez de la Escolástica se analizaron las especies de la *a.*: loa del mal, del bien inventado y del bien exagerado. Por su parte, Rodolfo Ardente añade a la alabanza falsa y excesiva estas otras especies mediante las cuales se puede considerar adulación: 1) la indigna, por tener por objeto la riqueza, el ingenio, la fuerza, etc.; 2) la nociva, proferida con el fin de ensoberbecer al destinatario; 3) la intempestiva, que alaba al que apenas se ha iniciado en el camino de la virtud y podría contentarse con lo ya hecho; y 4) la vana, que es la gratuita o inmotivada (cf. *Spec. univ.* XIII, 48*; De vera laude* 172). De este modo, se añade el elemento intencional del adulador y, a partir de este enfoque, para que se pueda hablar de *a.* será esencial la intención *non recta* de quien la profiere. Se va diluyendo así, en el análisis moral, el componente de la mentira, para cobrar preeminencia la intención de complacer *non propter Deum,* sino por motivos mundanos. Esto se consagra en Juan de la Rochelle (cf. *Summa de vitiis* 111) y se confirma en Tomás de Aquino (cf. *S.Th.* II-II, *q.*115, *a.*1). La *a.* es reputada pecado propio del ambiente cortesano y son penetrantes al respecto las observaciones de Juan de Salisbury (cf. *Policr.* 1). Pero también se la ha considerado frecuente entre intelectuales y prostitutas.

adversa. Son los términos mutuamente contrarios referidos a un mismo *subiectum* o que pueden inherir en él (véase *contraria*).

adversus. Como adverbio, se suele traducir por "contra", pudiendo encontrarse también en la forma *adversum*, aunque es menos usada. Expresa la idea de oposición o, mejor aún, de respuesta o comparación con algo, por ej., una tesis que no se comparte. Por eso, aparece en los títulos de obras polémicas, como ocurre con su casi sinónimo *contra* (véase). Con todo, este último, que expresa una oposición más nítida y frontal, es más usado en la Escolástica, mientras que en el Renacimiento se tiende a preferir *a.* Ejemplo de ello es el *A. Astrologiam divinatricem* de Pico della Mirandola. Cabe notar que esta diferencia de matiz concierne a las voces mismas *a.* y *contra*, independientemente del carácter y contenido de las obras en cuyos títulos intervienen.

aegritudo. Voz que alude tanto a una dolencia del cuerpo como del alma. En el primer caso, significa el sufrimiento corporal propio de una enfermedad, razón por la que se asimila a *morbus* (véase). Es en el segundo significado como aparece con más frecuencia en los textos filosóficos medievales. En este sentido, señala un dolor anímico opuesto tanto a la alegría como al deseo del *animus.* Por esta razón, constituye una de las principales y más frecuentes formas de la tristeza (véase); más aún, *ae.* se utiliza algunas veces como sinónimo de *tristitia*. Así pues, la *ae.* no es una pura privación, sino que indica un desorden: el de los *humores inordinate dispositos.*

aemulatio. La emulación es la imitación que se hace de la conducta o actividad de otra persona, cuya excelencia se pretende igualar o superar. Tiene, pues, una connotación moral y pedagógicamente positiva. Aun cuando en la actualidad, vulgarmente, se la suele confundir con la envidia (véase *invidia*), los autores medievales subrayaron la distinción entre estos dos conceptos.

aenigma. Además del significado lato de enigma como algo para descifrar arduamente, este término presenta un sentido filosófico particular en el vocabulario de Nicolás de Cusa. Este autor resignifica la cita escrituraria "*per speculum et in aenigmate*" a partir de dos elementos. Por una parte, por su concepción de la *humana mens* como imagen de Dios, para el Cusano ella tiene un poder cognoscitivo capaz de medir en sí, a través de una representación visible –que es precisamente el *ae.*–, la invisible infinitud de la verdad. Por otra parte, habla el cardenal de una verdad siempre inaccesible sólo reflejada en la imagen enigmática. Así pues, el vocablo que nos ocupa no tiene en el universo cusano el sentido de "acertijo", sino que es más bien una construcción del hombre, en cuanto segundo dios, mediante la cual él puede desvelar la verdad, aunque siempre de manera negativa. Considera Nicolás que los enigmas más aptos son las figuras geométricas desvinculadas de la cantidad: pensarlas en lo infinito permite volver visible de algún modo lo infinito *simpliciter* (cf. *De docta ign.* 33; *De Ber.* 1 y 53).

aequabilitas. Se designa con esta palabra la constancia y la ecuanimidad del alma. Así, muchas veces se la emplea para traducir la *euthymía* griega. Aunque está relacionado con *aequalitas* (véase), no se ha de confundir con esta última voz.

aequale. En sentido propio, el término sólo se refiere a la cantidad. Cuantitativamente hablando, lo igual es causa de la igualdad (véase *aequalitas*). Formalmente, en cambio, es al revés: algo es igual a otra cosa por la igualdad. Pero, en sentido amplio, también se han utilizado este vocablo y sus derivados para aludir a la semejanza en lo que es más o menos grande o intenso; así, se dice, por ej., de dos personas que se aman "*aequaliter*". El ejemplo es de Ockham (cf. *Exp. Aurea* 60b).

aequalitas. La *ae.* se fundamenta en la unidad de cantidad; por eso, es la proporción que se establece entre aquellas cosas que tienen la misma cantidad. Toda cantidad, sea matemática o física, tiene, por definición, el elemento de la relación de partes. Ahora bien, cabe hablar de esta relación únicamente si se acepta una suerte de "término base" que, en este caso, sólo puede ser la unidad. Efectivamente, es en relación con la unidad que hay *ae.* entre dos extremos, cuando uno no tiene más ni menos unidades que el otro. De esta manera, en el concepto de igualdad, es fundamental el de privación, puesto que, en la consideración de dos términos, la noción de *ae.* parte siempre del *no* tener o *no* ser uno de ellos más ni menos que el otro.

Pero no solamente hay *ae*. en cuanto a la extensión. También puede darse, en el plano moral, como igualdad de equiparación y de proporción, es decir, *ae. quantitatis* y *ae. proportionis*. La primera se requiere en la justicia conmutativa; la segunda, en la distributiva (véase *iustitia*). Y aun cabe hablar de *ae*. en el plano del alma; en efecto, allí se puede afirmar, por ej., que una potencia es igual a otra en jerarquía, como el intelecto y la voluntad, en cuanto que ambas son igualmente necesarias para el alma racional. Por último, hay *ae.* entre potencia y objeto: toda potencia "iguala" a su objeto, en el sentido de alcanzarlo y convenir con éste; de lo contrario, se trataría de un potencia *frustra*.

Para los nominalistas, la *ae.* no es ni un absoluto ni una relación, sino la afirmación de algo que se da en lo concreto.

aequilibrium indifferentiae. Expresión que se relaciona con el tema del libre albedrío y que concierne específicamente a cierto grado de lo que los escolásticos denominaron *libertas indifferentiae*. La libertad basada en el equilibrio de la indiferencia se define como una fuerza activa por la que la voluntad, una vez dados todos los requisitos para actuar, puede actuar o no, hacer esto o aquello. Por eso, para los autores mencionados, el libre albedrío no se funda en un equilibrio de razones o impulsos opuestos tal que haría imposible la opción y decisión, sino en el dominio activo del propio acto que, así, no es determinado por causas extrínsecas ni intrínsecas (cf. Tomás de Aquino, *C.G.* II, c.47; *In II Sent., d.*23*, q.*1, *a.*1). Sin embargo, hacia fines del siglo XIII, Buridán planteó lo que

se conoce como la imagen del "asno de Buridán". Dicha imagen señala que un asno, ante dos alimentos igualmente distantes y atractivos, moriría de hambre, precisamente por ser incapaz de optar entre términos opuestos y totalmente equilibrados (cf. *In Eth.* III, *qq.* 1-4).

Cabe destacar que, en la Modernidad, los filósofos racionalistas se inclinaron a aceptar el planteo de Buridán en contra de la mayoría de los escolásticos, considerando que el equilibrio de la indiferencia no implica más que una insuperable y fatal indecisión (cf., por ej., Leibniz, *Teodicea* III, 35). De este modo, parecería que muchos racionalistas hubieran interpretado la indeterminación del *ae. i.* de los escolásticos no como una de las condiciones para el ejercicio del libre albedrío, sino como limitación –y aun como imposibilidad– para que el mismo se llevara a cabo (véase *liberum arbitrium*).

aequiparantia. Indica un tipo de relación: aquella en la que la referencia mutua de dos términos tiene para ambos el mismo sentido y se expresa con el mismo nombre; así, la hermandad entre dos seres humanos, Juan y María, es una relación de *ae*. Su correlativo opuesto es la *disquiparantia*, que alude al tipo de relación en la que la mutua referencia de dos términos tiene distinto sentido para cada uno de ellos, y se expresa en forma diferente; por ej., entre maestro y discípulo hay una relación de *disquiparantia* (véase *relatio* 3.1). La grafía en estos vocablos puede cambiar, sobre todo, en la última Edad Media, y escribirse como "*aequiperantia*" y "*disquiperantia*".

aequipollentia. La equipolencia es una de las propiedades relativas que pueden asumir dos proposiciones al ser confrontadas. Consiste en la identidad de significado entre dos enunciados que, teniendo el mismo sujeto y predicado, son diferentes en la forma. La *ae.* se puede dar en los siguientes casos: 1. Al confrontar dos proposiciones contradictorias, "Todo S es P" y "Algún S no es P": en este caso, hay *ae.* poniendo la negación delante del sujeto; así, "No todo S es P" es "equipolente" a "Algún S no es P". 2. Es posible establecerla también al confrontar dos proposiciones contrarias, como "Todo S es P" y "Ningún S es P"; hay *ae.* si se pone la negación después del sujeto: "Todo S no es P" se vuelve equipolente a "Ningún S es P". 3. Se puede establecer en dos proposiciones *subalternas*: "Todo S es P" y "Algún S es P"; entonces, se produce *ae.* poniendo la negación antes y después del sujeto: "No todo S no es P" resulta equipolente a "Algún S es P". Pero cabe agregar que, en el último caso, es decir, en el de la confrontación entre dos proposiciones subalternas, la operación de *ae.* no se puede verificar si ambas son particulares. En efecto, nótese que, si la negación se pone antes del sujeto, una de esas proposiciones se convierte en universal y por ello no podrá ser nunca equipolente a la otra, que sigue siendo particular.

aequitas. Dos son los planos en los que se puede encontrar aplicado este término durante la Edad Media:

el ético y el jurídico. En el primero, se llama *ae.* a la voluntad recta de un sujeto moral, por la cual se procura dar a cada uno lo suyo y no dañar a nadie. En el segundo, y en general, la equidad indica una norma del derecho y las costumbres. En el Derecho medieval señala una mitigación de la severidad de algunas leyes, en virtud de circunstancias atenuantes.

aequivalens. La noción de equivalente aparece en el vocabulario de los temas relativos a la *iustitia* (véase), puesto que ésta está referida, entre otras cosas, a la igualdad. Se usó, en especial, para aludir al *debitum* del hombre para con Dios y señalar, en este orden, que para con Él no cabe compensación *ae.*, ya que los hombres no pueden darle lo justo en su estricto sentido. Precisamente por esta razón, la ley divina no se llama "*ius*", sino "*fas*" (véase) en cuanto lo sagrado.

aequivocatio. Sofisma que se apoya o bien en el diverso significado de los homónimos, o bien –con mayor frecuencia– en la definición incompleta o errada de una palabra. Ejemplo del primer caso es: "Todos los cabos penetran en el mar", por tanto, "Todos los restos de vela penetran en el mar". Ejemplo del segundo caso es: "Todos los pescadores matan peces", pero quienes matan son asesinos; luego, "Todos los pescadores son asesinos". Pedro Hispano la divide en tres especies: la primera es el equívoco que proviene *ex significatione*, que es el más frecuente y algunos de cuyos ejemplos posibles se acaba de proponer; la segunda es el que proviene *ex transumptione* (véase *transumptio*), donde se toma una misma palabra en dos contextos, uno literal y otro metafórico; la tercera es el equívoco que proviene del compuesto con más de un significado posible. Ejemplo de este último caso es el término *immortale*, ya que alude tanto a lo que puede no morir como a lo que no puede morir. Así se expresa Pedro Hispano (cf. *Sum. Log.,* 7, 10-15). Sobre las huellas de Boecio, Duns Escoto se refiere a esta noción en *Phys.* I, *q.* 7, *n.* 4. Por su parte, Ockham escribe que la *ae.* no concierne a los conceptos, sino sólo a las palabras habladas o escritas (cf. *In III Sent.*, *q.* 9 *f*).

aequivocum. Contrario a *univocum* (véase), se denomina "equívoco" el término que se afirma de varias cosas, con un significado distinto en cada caso. Los nominalistas lo expresan diciendo que, para que un término sea *ae.*, no basta la pluralidad de significados; se requiere que haya unidad de signo y diversidad de conceptos. Así, en español, es equívoca la palabra "llama", en cuanto que, con el mismo signo, puede referirse a un animal, o al fuego, o a la acción de invocar. Agustín, por ej., subraya el carácter de términos equívocos que tienen los homónimos (cf. *Contra Iul. opus imp.,* 2, 51).

Los escolásticos distinguen el *ae. a casu* o *pure ae.* del *ae. a consilio* o *analogum*. El primero, que es el equívoco propiamente dicho, señala el término que se dice de cosas diversas sólo por casualidad; el segundo indica el término que se dice de cosas que, a pesar de su diversidad, tienen, no obstante, una cierta relación *"ad aliquid unum"* (véase *analogia*). Tomás de Aqui-

no aborda el tema en *S.Th.* I, *q.*13, *a.*10 *ad* 4.

aestimatio. Antiguamente, en el mundo jurídico, *aestimare* significó fijar soberanamente el precio de una cosa; e indicó también el determinar un castigo o una multa. En el lenguaje filosófico medieval pasó a señalar un juicio. En efecto, la estimación es un juicio por el que se ponderan dos o más *subiecta* y se determina cuál de ellos supera cuantitativa o cualitativamente al otro u otros; de ahí que se exprese en proposiciones que suelen contener términos como *potius*, *maxime*, etc.

aestimativa. En los seres dotados de vida animal, la *ae.* es uno de los sentidos internos. Su función es la de registrar las *intentiones* –de las que los sentidos externos no pueden dar cuenta– según las cuales algo es captado como beneficioso o nocivo para la conservación del propio ser. Se trata, pues, de cierto instinto natural que comparten los animales y el hombre, y que es necesario para la constitución de la potencia apetitiva. En efecto, para dirigirse a algo en cuanto apetecible, ese algo ha de ser previamente percibido o "estimado" de modo natural y espontáneo como beneficioso en cierto grado y manera. A ello está ordenada la *ae.,* que, a su vez, requiere de los datos aportados por los sentidos externos (cf. Tomás de Aquino*, S. Th.* I, *q.* 78, *ae.* 4 *c*). Así, en virtud de la *ae.*, la oveja elude naturalmente al lobo y, con la misma naturalidad, se dirige a la hierba. También por ella el hombre huye de las fieras.

aetas. Voz con la que se indica cada uno de los períodos temporales en los que se divide la vida. Los autores medievales las diferenciaron en: *infantia*, *pueritia*, *pubertas*, *adolescentia*, *a. virilis* y *senectus*. Con todo, también se ha utilizado para señalar un período histórico, es decir, un tramo en la vida de la sociedad humana.

aeternitas. La noción de eternidad está relacionada con las de duración, tiempo y permanencia. Si se abstrae de la idea de duración el aspecto cualitativo de la dureza y se margina el cuantitativo del extenderse, se entenderá que la eternidad es un tipo de duración total, en la que la cosa subsiste toda ella en sí misma y, en virtud de su perfecta solidez ontológica, permanece en la totalidad de sus determinaciones. La permanencia de todas éstas indica, a la vez, que en la eternidad se da una duración simultánea. En cambio, la duración del tiempo es parcial y sucesiva porque en ella la cosa no subsiste en su integridad, sino que va pasando de una determinación a otra, a la manera de un fluir. Por eso, la eternidad en sentido estricto sólo corresponde a Dios, cuya "duración" propia está exenta de sucesión; es más, se puede hablar de "duración" en Él únicamente por analogía. En este sentido, cabría decir que, así como Dios conoce intemporalmente la duración temporal, el hombre conoce temporalmente –lo cual no significa que la imagine– la duración intemporal.

La diferencia entre el tiempo y lo eterno es, en último análisis, expresión de la heterogeneidad ontológica entre lo increado y lo creado; en lo creado, se debe tener particularmente en cuenta, además, la

idea de finitud. Tal heterogeneidad impone al hombre, que sólo tiene experiencia del tiempo, aludir a lo eterno en términos puramente analógicos. Así lo hace, por ej., Agustín, al referirse a Dios: "*Anni tui omnes simul stant...*" (*Conf.* XI, 13).

Descartadas en la noción de eternidad las de sucesión y límite, queda como nota saliente de lo eterno la conjunción de dos atributos: totalidad y puntualidad. Así, según la célebre definición de Boecio, la *ae.* es "*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*" (*De cons. philos.* V, prosa VI), es decir, una vida infinita poseída totalmente en un punto, en cuanto que no discurre, recogiendo o desarrollando en la sucesión el ser que le compete, como sí lo hace, en cambio, el ente creado.

Al llegar a Tomás de Aquino, la teoría de la *ae.* adquiere una sistematización metafísica, en la que convergen los motivos de la especulación agustiniana con las notas propias de la raíz aristotélica de su doctrina. En el Aquinate, que acepta la ya consignada definición boeciana, la *ae.* se infiere de la actualidad pura de Dios. Por ello, su carácter esencial es la *identidad* permanente y puntual, mientras que la diferencia primaria que la distingue del tiempo es la simultaneidad. De este modo, según el pensamiento tomista, la carencia de principio y fin en lo eterno resulta secundaria, puesto que aun cuando el tiempo durase desde siempre y para siempre, interminablemente, se trataría de un fluir sucesivo en el que, en última instancia, se podrían señalar un principio y un fin, considerando *ad libitum* alguna parte de su continuidad (cf. *S.Th.* I, q.10). En otras palabras, aunque el tiempo fuera infinito, seguiría siendo sucesión y, por tanto, al no darse la simultaneidad en él, no cabría, entonces, hablar de *ae.* ni calificarlo de eterno: "tiempo eterno" es una contradicción en términos.

Hay que apuntar, por último, que la heterogeneidad de las dos duraciones se diluye en el pensamiento de Ockham, quien está más interesado en la relación misma tiempo-eternidad. En primer lugar, Ockham insiste en que la eternidad no es una realidad que se encuentra en Dios y que oficiaría de medida de su duración, ya que Él es absolutamente inmenso e inconmensurable (*In II Sent. q.*13 g). En segundo término, subraya que Dios coexiste con todos los momentos de la creación por la totalidad de su ser; más aún, no puede no coexistir con ellos.

Respecto de la polémica escolástica sobre la eternidad del mundo, véase *mundus*, *in fine*.

aeviternitas. Con este neologismo se ha designado la condición de los seres, por eso llamados "*aeviterni*", intermedia entre el tiempo y la eternidad (véase *aevum*). Tales seres presentan el doble carácter de no cambiar sustancialmente pero, a la vez, estar sujetos a cambios potenciales o accidentales. Así, la eviternidad se consideró propia de los cuerpos celestes –concebidos en la Edad Media con un ser sustancial inmutable, pero sometidos a cambios de lugar– y de los ángeles que mutan en cuanto a las operaciones que llevan a cabo.

aevum. Es la duración permanente propia de los entes incorruptibles. Se distingue de la eternidad por tres notas esenciales: 1) si bien señala permanencia en el ser sin corrupción natural, no dice inmutabilidad absoluta; 2) aunque indica una duración sin término *natural*, supone también un origen o principio; 3) corresponde únicamente a los entes contingentes, vale decir, a los que no tienen en sí mismos su razón de ser y, por consiguiente, la de su permanencia en él: he ahí por qué el evo puede tener fin.

Así pues, lo eviterno dista del tiempo y de la eternidad como el medio de los extremos: de él no se puede afirmar que es equiparable a lo eterno, especialmente, por la primera nota apuntada. Pero tampoco se puede decir que está en el tiempo, ya que éste es la medida del movimiento según lo anterior y posterior, lo que implica sucesión continua, y en lo eviterno hay sucesión real, pero no continua. En efecto, en las operaciones propias de la naturaleza de lo eviterno no existe diferencia entre pasado y futuro; de ahí que se diga que es inmutable, pero no *absolute*, puesto que la eviternidad (véase *aeviternitas*) presenta una inmovilidad esencial, unida a la movilidad accidental. Por eso, Tomás de Aquino, por ej., escribe que *ae.* implica "*quaedam aeternitatis participatio*" (*S.Th.* I, *q.*10, *a.*5; cf. también *Quodl.*V, *q.*4, *a.*1). Cf. *coaevum.* Ockham niega este concepto en virtud de haber desdibujado la heterogeneidad entre tiempo y eternidad (véase *aeternitas, in fine*); de ahí que llegue a decir "*A. nihil est*" (*In II Sent. q.*13 g).

affabilitas. La afabilidad se funda en el carácter naturalmente social del hombre. Se entiende como el buen orden en las relaciones ordinarias de los hombres con sus semejantes, lo cual impone observar, tanto en los hechos como en las palabras, las reglas del decoro. La *a.* es justamente la virtud especial que se atiene a ese orden. Se la ha llamado también *amicitia,* sobre la base de una distinción establecida por Aristóteles en *Eth. Nic.* IV, 6, 5. Allí el Estagirita habla de la amistad particular, esto es, la que consiste principalmente en los afectos con los que se ama a otra persona, pero también se refiere a la amistad general, que es la que se observa en la cortesía y cordialidad en el trato con los demás. Entre los hombres, añaden los escolásticos, ha de reinar naturalmente la *a.*, o sea, una cierta amistad general, como se lee en *Ecclo.* 13,19: "Todo animal ama a su semejante". Consideraron, pues, que es propio del hombre virtuoso el ser agradable en la convivencia; más aún, es un deber exigido por la justicia, como ya había señalado Macrobio (cf. *In Somn. Scip.* I, 8).

affectio. Proviene de "*afficio*", cuyo significado es el de interesar, tener efecto sobre algo, y, en sentido pasivo, el de ser afectado por algo. Denota el efecto que un ente puede padecer por parte de un agente interno o externo a él. Por eso, la última Escolástica distingue dos tipos de *affectiones entis*: la externa, "*quae subiecto advenit ob externam causam*", y la interna, "*quae manat a subiecti principiis intimis*". En el plano antropológico, la *a.* es, pues, el resultado de la influencia de una

determinada "impresión" sobre el alma o el cuerpo.

En la línea del segundo tipo mencionado, es frecuente el uso de este término con el sentido de inclinación natural, dada, espontánea. Con este último significado aparece, por ej., en Anselmo d'Aosta. Para Anselmo, las *affectiones* intervienen en la dialéctica del acto libre en cuanto tendencias. Como tales, son algo que le acontece a la voluntad. Ésta tiene dos inclinaciones fundamentales: la rectitud y la felicidad, a la que a veces llama *beatitudo*, y otras *commodum*. Precisamente, el mal moral, para Anselmo, se ha de caracterizar negativamente, ya que consiste en preferir el *commodum* de la espontánea inclinación de las *affectiones* a la *rectitudo* que la misma voluntad está llamada a conservar; se trata, pues, de una defección de esta última (cf., por ej., *De lib. arb.* 5, *De casu diab.* 8).

Los místicos especulativos del siglo XII –los victorinos, en particular– se encargarán de ligar definitivamente este término a lo que hoy se denomina "vida afectiva", sin vincularlo tanto con la vida moral. Ricardo de San Víctor, por ej., opone dialécticamente la *a.* a la *ratio*, y dice: "*Ratio, qua discernamus, a., qua diligamus*" (*Benj. Min.* III, 3). Más aún, Ricardo encuentra en las figuras escriturarias de Lía y Raquel los símbolos de la *a.* y de la *ratio*, respectivamente, subrayando que ambas –la llama de la inspiración divina y la luz de la revelación– se complementan en la vida contemplativa (cf. *Benj. Min.* IV, 4). En cambio, cuando, en la literatura victorina, este término aparece en plural o bajo la forma *affectus*, hace referencia a cuatro movimientos del alma, raíz de los restantes: amor, odio, gozo y dolor.

Por su parte, Buenaventura vuelve a un planteo más anselmiano del tema, advirtiendo sobre el peligro de las *affectiones* desordenadas y torcidas del alma o, para emplear su mismo término, *obliquae*: esto tiene lugar cuando el temor no es santo, el dolor es injusto, la alegría infundada o desporporcionada, la confianza presuntuosa (cf. *affectus, in fine*).

affectus. Se denomina así el movimiento que proviene de la facultad apetitiva en el hombre y que acompaña el acto de perseguir lo que se percibe como un bien y rehuir lo que se aprehende como un mal, pero no a la pura captación sensible de ambas cosas en cuanto tales, ya que esto pertenece a la *aestimativa*. Así pues, los afectos pueden ser concupiscibles o irascibles, respectivamente. Los escolásticos hablaron de causas posibles de ellos ya en 1. la cosa misma que suscita el afecto; ya en 2. los sentidos y en la conocimiento imaginativo o intelectivo; dado que, en el hombre, es por estas potencias que se juzga algo como beneficioso o nocivo; ya en 3. la misma facultad apetitiva, puesto que ella es la que desea o rechaza. Pero cabe insistir en que se trata de una suerte de lo que hoy denominaríamos "reacción instintiva" que no consiste en una deliberación ni deriva de ella. Por esta razón, los afectos son en sí mismos moralmente indiferentes: una acción vituperable puede estar acompañadas por ej., por un *a.* de alegría o de tristeza, y lo mismo sucede con una acción virtuosa.

Los escolásticos del siglo XIII, por ej., concentraron su atención, en cambio, en las pasiones (véase *passio*). Una de las diferencias más importantes entre éstas y los afectos consiste en que, mientras las primeras constituyen, por así decir, la "materia prima" de vicios y virtudes, los segundos sólo acompañan *accidentaliter* la vida moral.

Con una significación próxima a esta última utiliza el término Buenaventura, quien cuenta cuatro *a.*: el temor (*timor*), el dolor (*dolor*), la alegría (*laetitia*) y la confianza (*fiducia*). Este autor utiliza la voz que nos ocupa o bien *affectio* indistintamente (cf. *Coll. in Haex.* VII, 7 y ss.).

affici. Alude al ser movido por haber recibido alguna o algunas de las diversas impresiones posibles; de ahí el sentido general de "ser afectado" de alguna manera. A su vez, este significado explica la necesaria voz pasiva en que se ha de expresar este verbo.

affirmatio. En términos generales, la afirmación es todo acto con el que el pensamiento dice o sostiene algo. Desde el punto de vista que hoy se denominaría "objetivo", este término alude a la cosa o proposición afirmada. Desde el "subjetivo", la *a.* coincide con el *iudicium* (véase), por ende, se considera también afirmación el juicio negativo, en cuanto que toda actividad del pensamiento es un pronunciarse sobre una cosa determinada y, en sentido psicológico y gnoseológico, un afirmar algo. Pero, en su significado más riguroso y técnico, en lógica, se llama *a.* a la atribución de un predicado a un sujeto, mediante la cópula o nexo atributivo; mientras que se denomina *negatio* a la remoción de un predicado respecto de un sujeto. En sentido estricto, entonces, *a.* y *negatio* se oponen contradictoriamente entre sí.

agens. Indica cualquier ser que ejerce una acción sobre otro denominado *patiens* (véase), resultando este último de alguna manera y en alguna medida modificado por dicha acción. Esta transitividad de la misma es lo que distingue al *a.* del *operans*, que es aquel ser cuya acción permanece dentro de él, ya que es inmanente (véanse *actio* y *operatio*). En la Escolástica, fundamentalmente, se aplicó el término *a.* al plano metafísico y al de la teoría del conocimiento. En el primero, suele acompañar a la palabra *causa*; así, los autores medievales denominan, aristotélicamente, *causa a.* a la eficiente en el sentido pleno del término. En el segundo, llaman *intellectus a.* a la facultad que, actuando sobre las representaciones de la sensibilidad, es decir, los *phantasmata*, vuelve inteligibles en acto, por medio de la abstracción, las respectivas formas esenciales percibidas por el intelecto posible o paciente (véase *intellectus*) (cf., por ej., Tomás, *S.Th.* I, *q.* 79, *a.* 3).

A su vez, el término que nos ocupa se ha acompañado de expresiones tales como *adiuvans*, para indicar una causa eficiente concomitante; *disponens*, para señalar lo que predispone a una acción; *principale* o *perficiens principaliter*, para aludir al agente principal; *perficiens instrumentaliter*, para referirse al medio o instrumento (véase *balivus*). Sin embargo, la mayoría de estos términos no incluye con es-

tricta propiedad la noción de *a.* Sí, en cambio, lo hace la expresión *a. voluntarium* o *liberum*, que indica al agente libre, esto es, al hombre en cuanto actúa indeterminada o libremente, por contraposición al *a. naturale,* que lo hace determinadamente.

Un uso especial asume esta voz en Buenaventura, quien distingue tres causas agentes: la absoluta, es decir, *tantum a.* es Dios; la solamente "actuada", esto es, llevada al acto por otro, que es toda criatura no racional; y la que a la vez es *a.* y *acta*: éste es el hombre. También llama *a. aeternum*, inmóvil e inmutable, al reino de Dios a cuyo imperio está sujeto este mundo. Lo hace precisamente porque en dicho reino están contenidas las razones causales, esto es, para subrayar la causalidad operante de lo trascendente sobre lo inmanente (cf. *De regno Dei* 43, 10 y 11).

Por su parte, Guillermo de Ockham distingue el *a.* que produce y conserva del que produce o crea, pero no conserva, y define este último como aquel cuya ausencia no implica la desaparición del efecto: el fuego calienta el agua; una vez producido este efecto, si el fuego cesa, el agua puede seguir caliente (cf. *Quodl.* VII, *q.*3).

El carácter fundamental de esta noción en la metafísica escolástica ha hecho que el término intervenga en varias sentencias a las que se remite.

agere. "Actuar" se ha entendido en la Edad Media en los siguientes sentidos: 1. producir o bien destruir algo; 2. hacer algo en una cosa; 3. en acepción amplia, mover o cambiar. Tal es, al menos, la caracterización ockhamista de este vocablo (cf. *Summa Totius Log.* I, c.57).

aggeneratio. Voz que indica una distinción escolástica establecida dentro del aumento como especie del cambio o movimiento aristotélico (véase *motus*). Se trata de la producción de una mera parte en una sustancia inanimada; así, por ejemplo, se da una *aggeneratio* cuando el fuego se acrecienta por la incorporación de la madera.

aggravatio. En general, señala un aumento en el peso. El término pertenece, pues, primariamente al orden físico. Con todo, en la mayor parte de los casos, se utiliza en sentido figurado como *a. animi*, es decir, como "pesar" o "sufrimiento anímico". Tomás de Aquino, por ej., la considera *effectus doloris* (cf. *S.Th.* I-II, *q.*35, *a.*8 *c* y *q.*37, *a.*2 *c*).

aggregata. Se denomina así el conjunto de entes de la misma especie constituido *per aggregationem*, es decir, añadidos unos a otros. Ahora bien, si tal yuxtaposición guarda un determinado orden, como en el caso de una flota o un ejército, se dice que sus miembros o elementos son *a.*; si, en cambio, se añaden en desorden, como en una pila de leños, se los llama *accumulata*.

alchimia. La alquimia es de origen oscuro y remoto, rastreable en las obras referidas a ella al período alejandrino de la cultura griega. Con todo, se supone que se inició en Egipto. Sea de ello lo que fuere, la palabra deriva de los árabes: de hecho, *al-chimia* derivó en *al-chemica*, lo cual dio lugar a la moderna "química". Se trata de una actividad, mejor aún, una técnica o una

serie de técnicas que apuntaban a un objetivo básico: la obtención de la piedra filosofal; éste era el *opus magnum* o *nigrum* de la *a.* Se suponía que esta Gran Obra habría de procurar la clave para dos cosas: en primer lugar, conseguir el elixir de la juventud, que no apuntaba a la inmortalidad, sino a prolongar la vida, perfeccionando el cuerpo y el alma del hombre; en segundo término, llevar también a su perfección las potencialidades naturales y más puras –las quintaesencias mentadas por Raimundo Lullio– de los metales viles para lograr su trasmutación en oro y plata. Se intentaba alcanzar este propósito en laboratorios, por el método de ensayo y error y con la guía de antiguos manuscritos que los alquimistas –o distintas líneas de alquimistas– atesoraban como la más preciosa tradición.

Así, la *a.* se separa de la *scientia* por la ausencia de teorización; se acerca a algunas *artes* por su carácter de conocimiento práctico y personal; pero, sobre todo, está próxima a la *magia* natural (véase), aunque es más pragmática que ésta, por el hecho de basarse sobre las fuerzas de la naturaleza e intentar dominarlas mediante sus combinaciones. Es de subrayar que éstas excluían los encantamientos, la invocación de los demonios, etc. Pero, tal como ocurre con los equívocos que sufrió la magia natural, fue cobrando carácter sospechoso, especialmente por el secreto que rodeaba la actividad de la *a.* y por la índole fraudulenta de algunos de sus cultores. No obstante, en lo que tiene de antecedente de la moderna química, fue apreciada por autores como Arnaldo de Villanova, Alberto Magno o Roger Bacon.

alea. Voz que designa la suerte, en general; y, en particular, los juegos de azar. Por ello, no se la ha de confundir con *ludus* (véase). Los escolásticos, como por ej. Tomás de Aquino, siguen a Aristóteles, cuando éste incluye entre los iliberales, esto es, los que reciben injustamente, a quienes lucran con el juego de azar. Los reprueba en cuanto que quieren aprovecharse de los amigos con los que juegan. El Aquinate va más allá al sostener que los jugadores profesionales, es decir, los *aleatores*, son avaros, en cuanto que se puede ser avaro también por las ganancias obtenidas a través de medios torpes o injustos, aunque esa codicia tenga por objeto sumas de dinero poco importantes (cf. *S.Th.* II-II, *q.*118, *a.*8 *ad* 4). Cabe señalar que, si los tratados de moral en la Edad Media otorgaban cierta importancia a este tema, ello obedece al hecho de que los juegos de azar constituían un verdadero flagelo social. De este modo, se prohibió a los soldados, para impedir disputas fatales ocasionadas por las vicisitudes de las partidas, y hasta a los socios del arte de los mercaderes antes de salir de viaje, para que no arriesgaran el patrimonio de la hacienda. Más aún, lás pérdidas en los juegos de azar podían dar lugar a blasfemias, con lo que se prohibió también que se jugaran en los atrios y escalinatas de las iglesias. El más frecuente en la Edad Media era el juego de dados denominado *zara*, que consistía en arrojar tres dados sobre cuyas posibles combinaciones se apostaba. Dante

lo menciona al comienzo del canto VI del Purgatorio en la *Divina Comedia*.

algorismus. Entre los siglos XI y XII, sobre bases árabes, se produce un cambio profundo en la *arithmetica* (véase): se consagran las cifras de esa procedencia, y se introduce el cero. Estos cambios produjeron un nuevo tipo de cálculo denominado precisamente *a.* De hecho, este término proviene de una variante del nombre de un autor del siglo IX, Al-Khuwarizmi, cuyas obras aritméticas se constituyeron en referencia insoslayable para la Cristiandad medieval.

alicubi. Esta palabra y, más precisamente, la expresión *a. esse* indican el modo según el cual una cosa está en el espacio. Cabe notar que no alude a la coexistencia espacial de ese algo con otro ente ni tampoco a las operaciones de dicha cosa que se llevan a cabo en el espacio, sino a la modalidad de su "estar en". Ésta fue dividida en *definitive*, *repletive* y *circunscriptive* (véanse).

alicubietas. Mediante este neologismo, poco usado y proveniente de *alicubi* (véase), la Escolástica aludió a la mera presencia de algo en el espacio, en un *ubi* determinado.

alienatio. Término que aparece en la literatura medieval con dos acepciones muy diferentes: 1. en contexto lógico; 2. en contexto místico. 1. en lógica, se denomina *a.* a la propiedad de un término mediante la cual su valor de suplencia propia (véase *suppositio*) se transfiere a un valor de suplencia impropia o metafórica. Esto puede darse en el sujeto o en el predicado; son ejemplos, respectivamente, "Platón debe leerse en griego", y "Juan es un asno". En el primer caso, el sujeto "Platón" está tomado impropiamente por "la obra platónica"; en el segundo, el predicado "asno" suple figuradamente a Juan para calificarlo de poco inteligente.

2. En el campo de la mística especulativa, el término es empleado en especial por Ricardo de San Víctor. En este autor indica uno de los modos, justamente el más elevado, de la contemplación. Sucede a dos estadios anteriores, la *dilatatio* y la *sublevatio* (véanse), que constituyen etapas preparatorias. Mediante la *a.* cuya consecución no depende de los esfuerzos humanos, el hombre se transporta en el *raptus*. La *a. mentis* hace, pues, que el alma olvide al mundo y aun a sí misma para concentrarse sólo en Dios; de ahí su nombre: es una enajenación, en el sentido de extrañamiento, de los sentidos corporales y de las dimensiones inferiores del alma (cf. *Benj. Maj.* V, 5, 174). Así, en Ricardo de San Víctor, este concepto es más amplio que el uso que le confiere Agustín (cf. *De diversis quaest.* II, 1,1).

alienum. Cf. *extraneum*.

alietas. Abstracto de *aliud*, este término se identifica con el carácter que tiene algo de ser meramente distinto o diferente de otro ser. Ahora bien, tal diferencia se puede dar entre personas, por ej., entre un hombre y otro, en cuyo caso el segundo es un *alius* respecto del primero; o bien puede indicar diversidad de esencia, esto es, diversidad *simpliciter*, entre un ser y otro, en cuyo caso el segundo es un *aliud* respecto

del primero. Tal distinción fue elaborada a propósito de la teología trinitaria: considerando su carácter de Persona, el Hijo es *alius* respecto del Padre, pero no *aliud*, ya que son de la misma sustancia.

aliquid. (Cf. *transcendentale*). En la filosofía escolástica, *a.*, es decir, "algo", es una propiedad trascendental que expresa "*divisionem unius ab altero: dicitur enim aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid in quantum est ab aliis divisum*" (Tomás, *De ver.* I, 1).

Evidentemente, *a.* implica *unum*, pero es menester advertir que la aclaración de *aliud quid* puede dar lugar a una imprecisión: la de entender que *a.* alude primariamente a todo ente en la medida en que está separado o diferenciado de los demás. Tal significado por sí solo no justificaría la inclusión de *a.* entre los trascendentales, ya que éstos son atributos fundamentales de todo ente en cuanto tal: de conferir a *a.* el significado apuntado, se abordaría cada ente en su relación con los demás y no en cuanto ente *simpliciter,* que es precisamente lo que exige un trascendental. El sentido estricto de *a.* es, pues, el de *distinctum* y *determinatum*; de ahí que esté en relación de oposición sólo a lo que le es completamente extrínseco, vale decir, el no ser. Así, *a.* señala la condición de cada ente de ser un algo determinado. Posee en sí todo lo que intrínsecamente lo constituye, excluyendo cualquier dependencia o relatividad con respecto a los otros entes (*ab aliis divisum*).

aliud. Es un *relativum diversitatis* y, por tanto, señala algo sustancial o esencialmente diverso o diferente de otra cosa (véase *alietas*). En lógica, la expresión "*aliud ab*" –que no se ha de confundir con *ab alio* (véase)– puede indicar una especie superior o inferior. Así, *aliud ab animali* indica lo superior, que es el hombre; en cambio, *aliud ab homine* señala lo inferior, que es el animal, como indica Pedro Hispano (cf. *Summ. Log.* 8, 12).

allegoria. En general, alegoría es toda figura retórica con la que se expresa un concepto o razonamiento mediante una representación sensible o fantástica, algunas veces, de tipo antropomórfico. Se suele utilizar como recurso para hacer más comprensible –y, por tanto, más eficaz– una noción o enseñanza que se pretende transmitir. Lo expresado *allegorice* se distingue de lo dicho *metaphorice* (véase). En este último caso, sólo se da la traducción de un término por otro que es capaz de sustituir al primero en virtud de cierta analogía de significado que guarda con él. En cambio, en la alegoría, la relación entre lo figurado y su contenido es más completa, ya que va de la representación sensible a un valor abstracto.

De este modo, la *a.* implica necesariamente una intención pedagógica, lo cual no es esencial a la metáfora. En lo alegórico, la forma se considera extrínsecamente en cuanto velo pero, a la vez, indicación de la verdad y del bien que atañen a la vida espiritual. Por eso, ha tenido un lugar preponderante en la cultura medieval, dado que, en ella, tanto el arte como la naturaleza se vieron, en cierto senti-

do, como alegoría de lo divino. Los principales textos escriturarios sobre los que se basa el desarrollo de este tema son paulinos: *I Cor.* 10, 1-13; *Gal.* 4, 21-31; *Eph.* V, 31.

allegoricum. (Cf. *allegoria* y *sensus* 1). En lo que concierne específicamente al campo teológico y filosófico, los autores medievales apelaron con gran frecuencia a lo alegórico en sus escritos, puesto que la trascendencia de la realidad espiritual –que constituía su último marco de referencia– fue considerada accesible al intelecto humano por vía analógica y alegórica. Por lo demás, esto contribuyó a legitimar el lenguaje metafórico y su desarrollo. La misma Escritura, por ej. el *Cantar de los Cantares*, revela su sentido bajo las formas de alegorías y símbolos que conforman de por sí una invitación a su desciframiento, es decir, a trascender la letra para llegar al espíritu que la anima. Ello explica que ya desde Filón se haya intentado una interpretación "espiritual" de los textos sagrados.

De hecho, esta tendencia alegorizante se impuso en la exégesis de los autores de la Patrística, en especial, los pertenecientes a la escuela de Alejandría. Orígenes, por ej., distingue entre el sentido literal, al que llama "somático"; el moral, al que denomina "psíquico"; y el alegórico-místico, al que califica precisamente de "espiritual" o "pneumático". Agustín, por su parte, trata el tema de la *a.* en el *De Trin.* XV, 9, 15, subrayando que el discurso alegórico no es de suyo falaz.

En general, la lectura alegórica de la Escritura, así como más tarde de otros textos, se contrapuso, pues, ya desde la Patrística, a la literal o histórica. Sobre la interpretación alegórica se tejieron la moral, que concierne a la conversión del alma en relación con los actos libres, y la anagógica, relativa a su itinerario de ascensión espiritual (véase *anagogicum*).

Con todo, durante la Edad Media, tuvieron lugar interpretaciones inclusive fantásticas de la Escritura debido a un excesivo énfasis puesto en el sentido alegórico. Por eso, Tomás de Aquino hubo de recordar que sólo el sentido literal ofrece a la Teología una base segura, aunque sin negar valor a los otros sentidos posibles.

alteratio. Se denomina "alteración", en sentido lato, al cambio cualitativo, es decir, uno de los cuatro tipos de cambio o movimiento (véase *motus*) de los que habla Aristóteles. En sentido más estricto, alude a la modificación que se opera en un ente al adquirir, acrecentar o perder parcial o completamente una cualidad, especialmente, sensible; así, por ejemplo, el palidecer es una *a.* que se verifica en un hombre. Técnicamente, y sobre todo entre los nominalistas, se define como el cambio sucesivo por el que una cosa adquiere o pierde una cualidad que le es inherente.

Los autores medievales hablan de 1. *a. corruptiva* o de 2. *a. perfectiva*, según la alteración signifique una corrupción o bien una perfección en el *subiectum* en el que tiene lugar.

altitudo. La altitud es la tercera dimensión, siendo la primera la *longitudo* o longitud; y la segunda, la *latitudo* o latitud. A diferencia de

éstas, que se mueven, por así decir, en un plano horizontal, se ha de subrayar que la *a.* hace alusión a la dimensión vertical; por eso, señala tanto la altura cuanto la profundidad. De esta manera, decir "*ducere in altum*" significa conducir la nave hacia donde el mar se hace profundo, esto es, navegar mar adentro, precisamente hacia "altamar". En los textos filosóficos y teológicos medievales, de los tres vocablos mencionados, el que nos ocupa es el que aparece más frecuentemente, ya que es el que ofrece mayores posibilidades para el discurso alegórico o metafórico. Así, por ej., lo señala Agustín en el *De quant. an.* 12, 21. Por su parte, Anselmo d'Aosta, en *Proslogion* I, declara no pretender penetrar con su inteligencia la *a.* divina. De acuerdo con lo dicho, esta última expresión se podría traducir tanto como la "altura" –en el sentido de la grandeza infinita– de Dios, cuanto como la "profundidad", en cuyo caso, el lector tendería a pensar en el carácter abismal del ser divino. Más allá de los matices, ambos sentidos confluyen.

ambidexter. La palabra "ambidiestro" es usada por Guillermo de Saint-Thierry. La toma del personaje escriturario de Aod, juez de Israel que se servía de su mano izquierda como si se tratara de la derecha, según se lee en *Jc.* III, 15. Con esta expresión alude a aquellos que, dedicados a la contemplación por amor a la verdad, no vacilan en sustraerse a ella para atender en este mundo a las exigencias de la caridad (cf. *Ep. Fr. M.D.* 12). Con ello, Guillermo de Saint-Thierry sigue una línea claramente agustiniana, por ej., la expuesta por el Hiponense en *En. in Ps.* 56 y *De civ. Dei* XIX, 26.

ambiguum. Es una especie del término *aequivocum* (véase). En efecto, es equívoco el vocablo que, siendo el mismo, se afirma de varias cosas con un significado diferente en cada caso; *a.* es el término que es posible aplicar a sólo dos de ellas; así, si no se encuentra en un contexto que permita el discernimiento del significado preciso, es decir, considerando el término aislado y por sí solo, su sentido permanece incierto.

ambitio. En la Edad Media, el concepto de ambición concierne a la vida moral. Se relaciona con la noción de *honor* (véase), esto es, con la deferencia y consideración que se da a alguien en testimonio de su excelencia en algún campo. Ahora bien, se entendió que aquello en lo que se sobresale es un don divino concedido para que sea útil a otros. La *a.* se define como el apetito desordenado de honor y constituye una falta moral, puesto que, primero, en ella se anhela el testimonio de una excelencia que no es propia, sino que ha sido recibida; segundo, no se atribuye el honor a Dios; tercero, no se atiende a la utilidad a los demás. Los escolásticos consideraron la *a.* aristotélicamente y, en cuanto exceso, la opusieron a la *magnanimitas* (véase).

amicitia. Expresa una clase de afecto entre personas que reviste dos notas esenciales: la reciprocidad y el desinterés. En la Antigüedad, Cicerón marcó en este concepto, especialmente, una cierta referencia a un plano que trasciende a los ami-

gos mismos; así, define la *a.* como "*omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensio*" (*Lael.* VI).

En el período patrístico sobresalen los análisis del tema que hace Agustín de Hipona, quien, aludiendo a la definición ciceroniana, subraya que la realización de la amistad plena no sólo comprende la concordia en el plano humano, sino también el divino. Insiste también en la amistad que es posible anudar con Dios (cf. *Conf.* VIII, 6, 15). Por otra parte, destaca el ser amigo de la verdad como condición para ser amigo del hombre (cf. *Ep.* 155, 1). En páginas que se cuentan entre las sobresalientes sobre este tema desde el punto de vista psicológico, Agustín expresa el sentimiento de la *a.* como el de quienes sienten ser una sola alma en dos cuerpos (cf. *Conf.* IV, 6).

En la Edad Media, se prestó particular atención a la amistad espiritual. Al respecto, son notables los tratados de Pedro de Blois y de Buocompagno de Signa. Este último analiza especialmente la dimensión psicológico-social de la amistad y advierte sobre varias clases de falsos amigos: el *sophisticus*, que es el que engaña; el *vocalis*, quien sólo hace protestas de amistad; y el *versipellis*, que es el adulador. Respecto de la amistad general que se establece entre semejantes sólo en cuanto tales, véase *affabilitas.*

Una nota curiosa concerniente a este concepto es la que aporta Guillermo de Saint Thierry. En efecto, escribe este autor que hay entre el estudio y la lectura la misma distancia que la que se da entre la *a.* y la mera hospitalidad (cf. *Ep. Fr. M.D.* 56).

amitti. Verbo que se aplica a la pérdida natural que un ente real sufre. En virtud de su nominalismo o, mejor aún, de su antirrealismo, Guillermo de Ockham insiste en que *a.* no se refiere al hecho de que algo ha perdido un atributo, sino a que ese atributo ya no se predica de él, aunque esa cosa continúe subsistiendo. Así se expresa, por ej., en *Summa Totius Log.* III, c. 18. Cf. también *recessus*.

amor. Mientras que la Antigüedad clásica incluía en su noción de *eros* la nota de necesidad o carencia espiritual, la aparición del Cristianismo colocó el concepto de *a.* en un plano metafísico diferente. En efecto, la doctrina cristiana sobre el carácter personal y paterno de Dios llevó a ver en el amor una positividad y perfección del ser, sobre la base de afirmaciones como la de San Juan: "*Deus charitas est*".

Tal cambio de perspectiva obedece a que la misma vida íntima divina es entendida como *a.*: con esa noción se caracterizan, en efecto, las relaciones entre las personas de la Trinidad. Es más, respecto de la relación de Dios con el mundo y el hombre, la Creación y la Redención son vistas como actos del *a.* divino. Consecuentemente, también la ética cristiana elaborada en la Edad Media se expresa en términos de *a.,* entendido ya no como tendencia puramente natural nacida de la necesidad, sino como acto de voluntad libre e iluminada, es decir, como fuerza proveniente de un espíritu dotado de libertad, fuerza que la Gracia potencia. Por

ello, lo eleva al orden sobrenatural y lo convierte en deber de actuar el bien. Esta concepción del *a.* como operante y como energía de donación no sólo lo aleja de algunos aspectos del primitivo *eros* platónico y de la visión que lo entiende como mero *pathos*, sino también de la pura *theoría* o contemplación, ya que su término es la acción. Esta evolución es registrada aun por un cambio terminológico: de *eros* se pasa a *agape*, o sea a la noción de *a.* como *charitas* (véase).

Con todo, *eros* platónico y *charitas* cristiana coinciden en tener un sentido espiritual en cuanto que ambos son movimientos referidos, en un sentido u otro, a una realidad absoluta, de la que reciben posibilidad y justificación.

Entre los textos medievales dedicados al tema cabe citar: Agustín de Hipona, *De doct. christ.* III, 10, *De civ. Dei* XIV, 28; Bernardo de Clairevaux, *De diligendo Deo, passim*; Ricardo de San Víctor, *De quattuor gradibus violentae caritatis*, *passim*; Meister Eckhart, *Sermo* VI, 1; Dante, *Par.* I, 109-20, *Conv.* III, 8, 13. En su extenso tratamiento del amor como pasión, Tomás de Aquino lo define como principio del movimiento que tiende al fin amado, sin que éste se haya elegido previamente, para lo cual se reserva el término "*dilectio*" (véase). Al pertenecer a una potencia apetitiva, el objeto del *a.* es la causa de su movimiento: el bien. Por lo demás, señala el Aquinate que hay una cierta connaturalidad o complacencia entre el amante y lo amado, y para cada uno es bueno lo que le es connatural. Coincide con Agustín en que el bien amado requiere un cierto conocimiento –por lo menos, una aprehensión– del bien que se ama. Pero lo esencial en la doctrina tomista al respecto es la distinción entre el *a. concuspiscentiae* y el *a. amicitiae*: el primero se dirige al bien que uno quiere con afán de posesión; tal bien es, entonces, deseado o amado con amor de concupiscencia. El segundo indica la dirección hacia el sujeto para el cual se quiere ese bien; a dicho sujeto se lo quiere, pues, con amor de amistad. Esta segunda clase es la que se da tanto en el amor a los demás como en el amor a sí mismo; por tanto, se incluye en esta doctrina la amistad consigo mismo como una de las formas del *a.* De éste derivan como efectos, según Tomás, la unión entre los amantes, el éxtasis, la mutua inhesión y los celos (cf. *S.Th.* I-II, *qq.* 26-28).

Por su parte, los autores nominalistas suelen enfatizar el carácter instrumental del *a. concupiscentiae*: en éste, su objeto es usado (*uti*) como medio para alcanzar el goce (*frui*) propio, de donde se trata de un *amor sui ordinatus*. Así se lee, por ej., en Gabriel Biel (cf. *In II Sent.*, *d.*1, *q.*5, *a.*1).

Párrafo aparte merece el caso particular del amor a Dios. En este sentido, la expresión *amor Dei super omnia propter Deum*, el amor a Dios por sobre todas las cosas precisamente por o a causa de Él mismo, indica un carácter completamente incondicional. Autores como el citado Gabriel Biel consideran esta clase de amor algo propio de la perfecta *contritio* (véase) (cf. *In II Sent., d.*27, *q.*1, *a.*3).

Durante el Renacimiento, y particularmente en el Humanismo ita-

liano de la segunda mitad del siglo XV, se vuelve a perspectivas platónicas y neoplatónicas sobre el tema. Prueba de ello son el comentario al *Banquete* de Platón, de Marsilio Ficino, y el *Commento alla canzone d'amore di Benivieni* de Pico della Mirandola.

amphibologia. Lógicos y gramáticos medievales han designado así el equívoco que se da cuando una proposición puede dar lugar a varias interpretaciones: "*Fallacia amphibologiae accidit ex hoc quod aliqua oratio potest diversimode accipi*", escribe Ockham en *Summa Totius Log.* III, 4, c.5. La *a.* puede asumir tres formas: 1. la proposición tiene de suyo varias interpretaciones posibles; 2. tiene un sentido propio o principal y un sentido impropio o secundario, tomándose éste por aquél; 3. la proposición aislada tiene un único significado posible pero, unida a otra, un segundo sentido. Como se ve, la *a.* concierne siempre a proposiciones; no se ha de confundir, pues, con el *aequivocum* (véase) propiamente dicho, puesto que éste se basa sólo sobre términos.

amplexus. Término que corresponde a la mística medieval y que fue empleado, en especial, por Buenaventura. Dicho analógicamente, alude a una "sensación espiritual", una percepción de la *mens* referida a la vida de la Gracia. En efecto, este autor distingue en esta última estados que compara con las sensaciones de la vida física. El estado espiritual correspondiente al tacto se denomina *a.*, es decir, "abrazo". Designa un grado místico que sigue al *gustus*, el cual procede de la *sapientia* (véase *sapiens*, cuya etimología cabe recordar para la vinculación con el sentido del gusto). El *a.* antecede a la *quies* o reposo, en el que culmina la vida espiritual.

ampliatio. La ampliación es una propiedad lógica del término que extiende su valor de suplencia (véase *suppositio*). Si tomamos como ejemplo el término "hombre", tendremos en los siguientes ejemplos, sucesivamente, mayores grados de ampliación: 1) "Todo hombre viejo es mortal", 2) "Todo hombre actualmente existente es mortal", 3) "Todo hombre es mortal". En la última proposición el término "hombre" está a título esencial, o sea, abarca toda existencia humana posible; por eso, este tipo de *ampliatio* se denomina *"ad esse possibile"*.

an sit. Cf. *annitas.*

anagoge. Esta palabra señala, en general, la elevación del espíritu a las realidades más altas. Es transliteración del griego. Su noción aparece ya en autores como Orígenes (cf. *De Princ.* IV, 3, 4; *Contra Celsum* 22, 530), siendo retomada por Beda (cf. *De Tabern.* I, 6). Pero se prolonga, con el mismo sentido indicado, en la Escolástica, por ej., en Buenaventura (cf. *Brev.* Pr. 4). El significado del término da lugar a una de las cuatro interpretaciones posibles de la Escritura (véase *anagogicum*).

anagogicum. Proviene de *anagoge* (véase), por lo que indica lo relativo a la ascensión espiritual. Pero se usa también como sinónimo de "inducción", en cuyo caso se llama *a.* a lo que conduce a la causa suprema

por vía filosófica o teológica. De significado más preciso, la expresión "sentido anagógico" se refiere a uno de los cuatro órdenes o planos en los que se puede interpretar la Sagrada Escritura: justamente, el más profundo, el referido a la vida trascendente.

En efecto, en la Patrística, se habló del sentido literal opuesto al sentido espiritual de las Escrituras. Este último se divide en alegórico, moral y anagógico. Se considera *a.* en tanto que esta lectura eleva el alma a las realidades sublimes.

Esto se prolonga en la Escolástica, cuando se restringió este atributo a aquello que concierne al itinerario del alma hacia la vida eterna, distinguiendo el significado *a.* del alegórico que indica las verdades de fe, y del moral o tropológico que señala las prácticas a seguir. Dante, por ej., califica de *a.* lo que, aun en un texto literario no sagrado, constituye una suerte de "sobre sentido" en cuanto alude a la gloria eterna (cf. *Conv.* II, 1, 6-7).

analogia. En principio, se dice que hay analogía entre dos cosas cuando son parcialmente iguales y en parte diferentes. Y se afirma que un término es analógico cuando no es ni unívoco ni equívoco. La palabra que nos ocupa proviene de *ana-* , una de cuyas acepciones es "sobre" o "a lo largo de", y *logos,* en el sentido de "razón". Primariamente, significa la proporción o relación que vincula entre sí cuatro términos, de los cuales el primero es al segundo lo que el tercero es al cuarto. Entre los griegos, el tema fue estudiado particularmente por los matemáticos. Con todo, ya en la cosmogonía platónica la *a.* aparece referida a los elementos del mundo, como el vínculo que éste se da a sí mismo: lo que el fuego es al aire, el aire lo es al agua (cf. *Timeo* 31e). Estos dos últimos elementos son concebidos así como los medios proporcionales. Pero es en Aristóteles en quien el concepto de *a.* se convierte en una noción universal y metafísica, instrumento de indagación del ser en cuanto ser. Advierte el Estagirita que no es necesario buscar definición de todo, sino contentarse con comprender intuitivamente ciertas cosas mediante la analogía: por ej., el acto es a la potencia como quien construye es a quien puede construir (cf. *Met.* IX, 6, 1048 a 37). Ello sucede porque se tiene la unidad por analogía cuando dos cosas son entre sí lo que una tercera es a una cuarta (cf. *ibid.* V, 6, 1016 b 34). Ahora bien, en Aristóteles, la *a.* no implica que los pares de términos entre los que se establece la relación pertenezcan a la misma especie, ni siquiera al mismo género. De esta manera, la unidad de analogía constituye la unidad extrema en tanto que es la más abstracta.

En la Escolástica, la noción de *a.* se retoma de la fuente aristotélica, sobre todo, a través de la mediación árabe, dada, sobre todo, por Alfarabi, Avicena y Averroes. Con Alberto Magno (cf. *S.Th.* I, 6, 26), Buenaventura (cf. *In Sent.* I, 5, 1) y Roger Bacon (cf. *Op. maius, De signis* 36-46), además de Tomás de Aquino, este concepto adquiere máxima importancia. Desde el punto de vista lógico, aparece, por ej., en Ockham (cf. *In Sent.* I, 2, 9; III, 9; *Quodl.* IV, 12). Pero se emplea también y fundamentalmente

como principio metafísico y teológico. Esto último se explica porque el problema más grave que la analogía fue llamada a resolver concierne a la posibilidad de conocer a Dios, entendido como *Ipsum Esse*, y a la formulación humana de ese conocimiento.

Como premisa de la doctrina de la *a.,* se ha de tomar la distinción entre los términos equívocos, unívocos y análogos (véanse *aequivocum* y *univocum*). En general, equívoco es un término único que nombra varias realidades con significado totalmente diverso, como "vino" referido a una bebida y al verbo "venir"; unívoco es el que conserva el mismo sentido cuando se aplica a realidades diferentes, por ej., "aguda" referido a una pluma o a una espada. Análogo o analógico es el término que, atribuido a realidades distintas, mantiene el mismo sentido, aunque con matices diversos; de ahí lo señalado al comienzo. Por tanto, es el que suscita las mayores dificultades y el que dio lugar a toda una doctrina de la analogía.

En esta última, se suele establecer la siguiente división: 1. *a. attributionis* o analogía de atribución, que es la analogía simple, en la que se compara un término con otro, una forma con otra; en tal comparación se establecen ciertas relaciones entre algunos entes, denominados *minora analogata* o analogados secundarios, y otro ente o forma única, que se llama *princeps analogatum* o analogado principal. En virtud de la relación de aquéllos con éste, reciben todos el mismo nombre que, por eso, es análogo. Por ej., el nombre de "marino" concierne propiamente a la persona que posee y practica el arte de la navegación y que sería aquí el analogado principal, pero también se aplica a los uniformes que visten tales personas, a los instrumentos que usan y a los edificios que habitan, sin que ninguna de estas cosas sea poseedora del arte de la navegación. Este tipo de analogía de atribución es 1.2. extrínseca, porque la relación que dichas cosas guardan con los marinos es meramente externa. Pero la *a. a.* puede ser también 1.2. intrínseca. Ésta se da cuando la forma significada por el *analogum* se encuentra realmente, aunque de manera desigual, en todos los sujetos a los que se aplica, es decir, en todos los analogados, hallándose la forma en cuestión de modo originario y perfecto en el principal, y, en los secundarios, de manera derivada e imperfecta. Así, el nombre de "bien" se aplica principalmente al fin, que es bien por sí mismo ya que por sí mismo se apetece; secundariamente, se atribuye a los medios, que son bienes derivados, dado que se apetecen en orden al fin.

También se puede hablar de una 2. *a. proportionis* o analogía de proporcionalidad. Se trata de una analogía compuesta, porque en ella se establece una semejanza de relaciones, esto es, se aplica al caso en que dos términos relacionados entre sí guardan semejanza con otros dos igualmente vinculados entre sí. Este tipo de analogía puede tener dos modalidades: 2.1. propia, que se da cuando la relación significada por el nombre análogo se realiza efectiva y formalmente en todos los los pares de términos involucrados; por ej., la relación de co-

nocimiento que hay entre los sentidos y los objetos sensibles es semejante a la que se da entre el entendimiento y los objetos inteligibles: en ambos casos, el nombre análogo de "conocimiento" se toma en sentido propio. En cambio, la analogía de proporcionalidad es 2.2. impropia, cuando la relación significada por el nombre análogo se realiza con propiedad solamente en uno de los pares de términos que se toman, mientras que en el otro u otros se da en sentido traslaticio o metafórico, de donde este tipo de *a.* se llama también "de proporcionalidad metafórica"; por ej., la palabra "visión" designa propiamente la relación que hay entre el sentido de la vista y un objeto visible, pero se aplica también metafóricamente para denotar la que se establece entre el entendimiento y algún objeto de éste, captado de modo inmediato y evidente.

El tipo de analogía descrito en 2.1., o sea, la de proporcionalidad propia, constituye quizás el más debatido filosóficamente. Ello se explica porque en esta clase de analogía la denominación no está simplemente predicada de los casos analogados con mayor o menor legitimidad, sino que se capta como realizada formalmente en ellos. Así, son objeto de una *a. proportionis* propia, en especial, los trascendentales (véase *transcendentale*), vale decir, las propiedades que, perteneciendo al ser en cuanto ser, se encuentran en forma análoga en todas las instancias singulares que el ser puede asumir; por ej., "verdadero" es a "ente" como "Verdad" es a "Ser".

Ahora bien, el concepto analógico por excelencia es el ser en cuanto tal, lo que significa que éste se predica en sentido propio de toda la realidad, pero que su modo varía esencialmente de un género a otro. De esta manera, tanto la sustancia como los accidentes *son,* pero una es en sí y los otros son en ella. De modo semejante, el ser increado es análogo pero no idéntico al creado, sino infinitamente distante de él.

Precisamente porque es analógico, el ser no se puede considerar como género, ni siquiera como el máximo género: como se ve en el ejemplo de "animal", un género se predica unívoca y no analógicamente de varias especies, mientras que el ser no se puede atribuir unívocamente –esto es, en el mismo sentido– a la sustancia y al accidente, a Dios y a las creaturas (cf., por ej., Tomás de Aquino, *In I Sent., d.*8, *q.*4, *a.*2). Sin embargo, ésta no es más que una posición asumida frente a la cuestión. De hecho, esa doctrina tomista es refutada por Duns Scoto (cf. *Opus oxon. I, d.*3, *qq.* 1 y 3; *d.*8, *q.*3). Considera Escoto que, en las demostraciones de la existencia de Dios y de sus atributos, se caería en una *quaternio terminorum* (véase), si el término medio no conviniera a Dios y a las creaturas unívocamente. Para él la noción de ser, abstraída de sus especificaciones, es absolutamente única, tanto desde el punto de vista lógico como ontológico, ya que se diferencia actual y formalmente en virtud de los distintos grados metafísicos de los diversos entes. Según Escoto, a partir de estas especificaciones podemos abstraer el concepto de ser, lo cual rechazaban los to-

mistas fundándose en que ello implicaría justamente considerar el ser como género máximo. La disidencia radica, pues, en la diferente concepción que se sustente sobre el significado de "género", pero, sobre todo, en el distinto enfoque desde el que se aborda la cuestión de la abstracción. A diferencia de Tomás, Escoto lleva el análisis de la abstracción del plano psicológico al plano lógico: así, lógicamente hablando, habría para él dos niveles de abstracción. En el primero, se abstrae la esencia de las cosas particulares; pero el concepto así obtenido es siempre una idea compuesta por una noción universal y otra particular o por dos universales, por ej., la esencia de hombre. En el segundo, se obtiene la esencia de la "esencia de", con lo que se llega a un término puramente metafísico. En este segundo nivel metafísico, *"ens"*, por ej., ya no es un término análogo, sino unívoco.

Finalmente, muy distinta a las dos posiciones esbozadas es la de Suárez, quien propone negar la *a. p.* para salvar la unidad del ser, concebido por él como lo directamente inteligible (cf. *Disp. Met. II, s.* II, *n.* 34).

En suma, son muchas y muy matizadas las respuestas elaboradas durante la Edad Media respecto de esta noción, de modo que es imposible siquiera sintetizarlas. Lo que se ha de tener presente es la importancia capital que el tema de la analogía adquiere en cualquier gran sistema metafísico premoderno.

analogum. Cf. *analogia.*

ancilla theologiae. La expresión de "sierva de la teología", aplicada a la *philosophia* (véase), es menos frecuente en la Edad Media de lo que habitualmente se cree. En el caso de Tomás de Aquino, por ej., alude al hecho de que la filosofía, que es para la teología modelo de procedimiento racional, debe, con todo, seguir a esta última en lo que respecta a los resultados de la búsqueda. El Aquinate afirma esto, pese a la autonomía formal que confiere a la Filosofía y a la certeza de que, si no tienen lugar errores de razonamiento, las conclusiones filosóficas, aun cuando éstas llegan más acá que las teológicas, no pueden contradecir a estas últimas. Tal preeminencia de la *theologia* (véase) no alude al método, ya que en este sentido la teología es deudora de la filosofía, sino al hecho de que aquélla tiene por principios los datos de la Revelación, esto es, la autoridad divina que, a diferencia de la razón humana, es infalible.

angelus. Este nombre latino proviene del verbo griego *angelo*, anunciar, por lo cual significa "mensajero". Ya en su sentido primitivo presenta, pues, un cierto carácter de intermediario. De hecho, fue concebido en las más antiguas religiones y cosmogonías, por ej., en la mitología persa, como mediador entre Dios y los hombres. También en el judaísmo el ángel se entiende, fundamentalmente, como un enviado de Dios.

En la teología cristiana, el concepto de *a.* mantiene la nota mencionada, pero se ha discutido su origen, naturaleza, jerarquía y destino. Respecto de 1) su origen, obviamente, todos los autores cristianos señalan por igual a los ángeles como seres creados por Dios. En

relación con 2) su naturaleza, comienzan las diferencias de concepción: si bien todos los teólogos insisten en la inmaterialidad de los ángeles, algunos Padres de la Iglesia les atribuyen un cierto "cuerpo espiritual", es decir, un tipo de materia etérea y luminosa. Ésta es la posición a la que se ven llevados, por ej., Orígenes y Agustín de Hipona, en virtud del hilemorfismo que profesaban, es decir, por su imposibilidad de concebir algo creado absolutamente simple, en el sentido de no compuesto por algún grado de materialidad. En efecto, en virtud de esta doctrina, sólo se admite en lo creado un tipo de composición, la de materia y forma; puesto que, como la absoluta simplicidad sólo es atribuida a Dios, todo lo que no sea Él ha de ser, de algún modo, compuesto. De esta manera, también el ángel debía presentar cierta materialidad. En cambio, en la Escolástica, Tomás concibe, además del mencionado, otro tipo de composición, la de *essentia* y *esse*. Ésta es, para el Aquinate, la propia de los ángeles, mientras que en los hombres y en todos los entes corpóreos intervienen no sólo la composición esencia y existencia, sino también la de materia y forma. Así, en la visión tomista –que aun en su angelología parte del pensamiento aristotélico– los ángeles constituyen formas separadas, sustancias inteligibles, inmutables, inmortales e intermedias entre Dios y los entes corpóreos. Por otra parte, siempre en la misma línea aristotélica, para Tomás, el principio de individuación radica en la materia; como los ángeles carecen de ella, cada ángel es un individuo que agota en sí mismo su especie, constituyendo un universo completo (cf., por ej., *S. Th.* I, *qq.* 50-56*; C. G.* II, 72 y 98).

En lo que concierne a 3) su destino, los autores patrísticos y medievales admiten el dato de fe de la rebelión originaria de algunos ángeles contra Dios, en virtud de la cual se convirtieron en demonios. Pero, mientras teólogos como Orígenes afirman que todos los espíritus creados por Dios se convertirán finalmente a Él en la reversión última (cf. *De princ.* II, 9 y III, 5-6), otros, como Agustín –a quien sigue la ortodoxia en este punto– sostienen la condenación eterna de los ángeles rebeldes y la eterna beatitud de los que permanecieron fieles (cf., por ej., *De Civ. Dei* XI y XII).

Con todo, el aspecto quizá más rico de la angelología cristiana es el de 4) la jerarquía angélica. Ese aspecto de la cuestión –caro a los neoplatónicos– fue tratado, en especial, por Dionisio Areopagita, cuya obra sobre la jerarquía celeste, basada en la Escritura, fue la fuente de la doctrina medieval sobre el tema. Tal jerarquía está constituida por nueve órdenes de ángeles, agrupados en disposiciones ternarias. La primera es la de los serafines, querubines y tronos; la segunda, la de las dominaciones, virtudes y potencias; la tercera está compuesta por principados, arcángeles y ángeles (cf. *De cael. hier.*, IV-X y *passim*). Esta doctrina es aceptada por escolásticos como Tomás (cf. *S. Th.* I, *q.*108, *a.* 2) y adoptada por Dante en el *Paradiso* de la *Divina Commedia*. Pasa a los autores renacentistas, en especial a los que tienen influencia neoplatónica; por

ej., aparece en el *De vita contemplativa et activa* de Cristoforo Landino.

angustia. Forma extrema de la *aggravatio animi*, la angustia se ha considerado la derivación más grave de la pasión de la *tristitia*. Tiene lugar cuando el ánimo apesadumbrado se percibe como cercado por el mal que lo atormenta, de modo semejante al de quien, físicamente, se encuentra ante un desfiladero tan estrecho que no parece ofrecer salida. De hecho, el adjetivo sustantivado "*angustum*" indica un espacio muy reducido y, en sentido figurado, señala un tiempo difícil y crítico.

anima. La etimología de esta palabra, fundamental en la antropología medieval, la relaciona con el vocablo griego *ánemos*, cuyo significado es "soplo, aliento de vida". Y, en efecto, se puede decir que la acepción básica de *a.* en los textos patrístico-medievales es la de principio de vida y forma de los seres animados. De este modo, en la historia del concepto que nos ocupa, se mantuvo una cierta ambivalencia: la que deriva del doble aspecto, material e inmaterial, implícito en la noción de "soplo de vida". Así pues, señala el principio intrínseco de los seres vivientes, en virtud del cual dichos seres viven y llevan a cabo las operaciones vitales que les son propias según la especie a la que pertenezca cada uno. En el caso del hombre, tales operaciones están acompañadas de conciencia. Por esta razón, en muchas ocasiones, el significado de "alma" se restringió a principio de conciencia. Ahora bien, las más altas de dichas operaciones son las de pensar y querer; de ahí que por *a.* también se haya entendido aquello que, en cada uno de nosotros, permite llevar a cabo esas acciones. Ciertamente, todas estas acepciones generales no sólo no son excluyentes, sino complementarias, pero importa notar cómo en cada período y aun en cada autor de la Patrística y la Edad Media se acentúa uno de estos significados en particular, con la problemática que de él deriva.

De hecho, las elaboraciones que, sobre la base de las diferentes corrientes del pensamiento antiguo, se hicieron a partir de los datos de la revelación judeo-cristiana, llevaron a ver la salvación en el conocimiento de la verdad revelada, voluntariamente aceptada. Pero esto implica ir más allá del mero carácter de ser animado y aun de ser consciente, capaz de entender y querer. De hecho, la misma Escritura insiste en el valor de la persona que sobrepasa dichos caracteres: afirma, por ej., que el hombre vive por un hálito de Yaveh (cf. *Gen.* II, 7) y es iluminado por la luz del Verbo (*Jn.* I, 9). Surge, entonces, el problema de determinar qué aspecto del *a.* vincula a la persona con la vida trascendente. En este sentido, es fundamental la intervención de los textos paulinos, ya que en ellos se habla de *a.*, es decir, *psyche*, y también de *nous* o *pneuma*, o sea, *spiritus* (véase). Algunos han señalado que con esto Pablo sigue la antropología tridimensional –cuerpo, alma, espíritu– propia de los estoicos. Sin embargo, otros sostienen que no se trata de una tripartición de principios, sino que con *pneuma* el apóstol se refiere al poder espiri-

tual *del alma*, capacidad irreductible a la de su virtud vivificadora.

Toda esta problemática es recogida por los Padres de la Iglesia en doctrinas cuya primera gran síntesis se alcanza con Agustín de Hipona. En primer lugar, remitiéndose al neoplatonismo, y en polémica con los maniqueos, el hiponense despeja definitivamente toda posibilidad de concebir el *a.* como dotada de materialidad sensible, ya que la definide como *substantia spiritualis* (cf. *De Tr.* X, 10, 15); en segundo término, sostiene que es, a la vez, *rationis particeps, regendo corpori accomodata*, es decir que subsume en ella los principios de las funciones más elementales y las más altas del hombre (cf. *De imm. an.* 15); en tercer lugar, por lo menos en muchos textos y pese a innegables ambigüedades terminológicas, Agustín adscribe a los aspectos superiores del alma las funciones que antiguamente se asignaban al *pneuma*, siguiendo así una de las líneas de interpretación de San Pablo. Un problema sobre el que sólo hacia el final de su vida se expide el Hiponense es el de la eventual preexistencia del alma, posibilidad que después ya los autores cristianos abandonarán definitivamente.

Un notable desarrollo de la noción que nos ocupa se encuentra en Escoto Erígena. En efecto, el filósofo irlandés, que concibe el ser del Hombre como Idea en Dios, admite, no obstante, que cada hombre histórico, individual, tiene un alma que refleja el universo, la totalidad del ser, el plan de la creación, al que, con todo, percibe desde su propia perspectiva e itinerario personal (cf. *De div. nat.* III, 1).

Al llegar al siglo XIII, con el reingreso del aristotelismo, se generó una polémica en torno del *status* metafísico del alma, conocida como la discusión sobre la unicidad o pluralidad de formas sustanciales en el hombre, esto es, si hay un solo principio en él que cumple varias funciones, o bien varios principios, es decir, un alma vegetativa, una animal y otra racional. La primera tesis es la que resulta históricamente vencedora, contra la segunda, más propia de los seguidores de Avicebrón. De hecho, Aristóteles había subrayado que el hombre responde a un único acto de existencia; su cuerpo no constituye una actualidad diferente de la del alma, sino que recibe la de ésta. Y la actualidad del alma, que es acto primero, es principio de las operaciones activas –o actos segundos– de la vida en su triple grado: vegetativo, sensitivo y racional. Tomás de Aquino hace suyo este esquema general y, otorgando particular atención a las operaciones y facultades cognoscitivas del alma, insiste, contra los averroístas, en que es *cada* alma la que elabora su propio conocimiento a través de su propio intelecto agente (cf. *C. G.* II, 69). El principio que anima a cada hombre es, pues, el que lo hace pensar y conocer, a partir el aporte de los datos de los sentidos corporales (véanse *intellectus* y *abstractio*). Más aún, es la misma alma racional la que directamente informa al cuerpo orgánico. Pero, al tiempo que actúa como forma del cuerpo, el alma se puede considerar en sí misma a la manera de “una cierta sustancia”, vale decir que puede susbsistir *in se* cuando no está uni-

da a un cuerpo: con esa expresión, el Aquinate intenta sentar las bases filosóficas sobre las que se hará posible la idea de la inmortalidad del alma. Así, ésta ocupa un lugar intermedio entre las formas o estructuras naturales y la de los seres puramente inmateriales.

A diferencia de la tomista, la concepción de Buenaventura ve en el *a.* el principio de limitación de la materia.

Por su parte, Guillermo de Ockham considera el alma como forma de la corporeidad y como principio de la vida sensitiva, el cual es distinto de un alma intelectiva. Concibe esta última como una forma inmaterial e incorruptible presente íntegramente en todo el cuerpo y en cada una de sus partes, tesis que, sin embargo, explícitamente considera muy difícil de probar (cf. *Quodl.* I, *q.*10).

anima mundi. Esta expresión, y junto con el concepto al que remite, fue heredada de la Antigüedad por los Padres de la Iglesia. En términos generales, se puede decir que alude a la forma del universo concebido orgánicamente. Entre los autores antiguos, algunos entendían el *a. m.* en un sentido o con un sesgo más material, por ej., los estoicos; otros la consideraban la razón cósmica misma que preside la armonía universal; por último, los neoplatónicos tendieron a entender el alma del mundo como una hipóstasis de lo Uno, subordinada pero no confundida con él.

En la Patrística, los autores se remiten, en general, a la tradición platónica, como lo hace Agustín en *De civ. Dei* XIII, 16 y 17. Se trata, para el Hiponense, de una cuestión de extrema dificultad que sólo puede operar a manera de hipótesis y que él se manifiesta incapaz de resolver, sea por vía de la pura razón natural, sea con el apoyo de la Escritura (cf. *Retract.* I, 5, 3). Sea de ello lo que fuere, dice Agustín que, en caso de existir un *a. m.*, en primer lugar, ella sería criatura y no el mismo Dios; en segundo término, se la podría considerar el *spiritus Dei* nombrado por el Génesis (cf. *De Gen. ad litt.* IV, 17).

En el siglo XII se produce un equívoco al respecto. Con el resurgimiento del platonismo, se retoma la idea de *a. m.* Así, hay autores que enfatizan el paralelismo que encuentran entre el estilo figurado y metafórico de los filósofos antiguos y el propio de la Escritura, subrayando su sentido alegórico. En esta línea, Abelardo entiende que el *a. m.* es *pulcherrima involucri figura* (véase *involucrum*) de la tercera persona de la Trinidad (cf. *Theol. christ.* I, 106). La misma orientación siguen tanto Raimundo de Marsella como Guillermo de Conches, quien, además, intenta insertar el tema en el contexto de la teología cristiana y en el de la nueva física.

Ahora bien, de hecho, Agustín no se había referido al Espíritu Santo, sino al Espíritu de Dios, el que "revolotea sobre las aguas" recién creadas. Con el apoyo de su autoridad, autores como Guillermo de Saint-Thierry atacan a los mencionados, sosteniendo, en cambio, que el *a. m.* es la "*divina dispositio*" que Dios imprime a la naturaleza, es decir, el movimiento, la vida y la armonía del conjunto de lo natural (cf. *De septem septenis* 214v).

animabile. Término poco empleado que algunos escritores, como por ej. Alain de Lille, usan con el significado de "animado". Se aplica, por ende, a todo lo que tiene vida (cf. *Anticl.* I, 381).

animal. Se denomina así a todo ser corpóreo que, además de contener en sí el principio de su propio movimiento, o sea, la elemental animación que le permite desarrollarse (véase *animatum*), está dotado de otras potencias, precisamente las propias del alma o vida animal. En efecto, todo *animatum*, es decir, toda naturaleza corpórea animada está sujeta al alma que la anima. En el caso del *a.*, las operaciones del alma sensitiva se realizan a través de órganos corporales; así, para el ejercicio de los sentidos, no sólo son necesarios el frío, el calor, etc., o sea, algo externo, sino que se requieren fundamentalmente las potencias sensibles que, precisamente, disponen a los órganos para percibirlos. Esto es lo propio de la vida animal, como señala, sobre la base de lo sostenido por Aristóteles (cf. *De an.* II, 4, 16, 416b 25), Tomás de Aquino (cf. *S.Th.* I, *q.* 78, *a.*1 *c*). En cambio, en el nivel superior de los entes animados, el del hombre, se superan en grado máximo las operaciones propias de la naturaleza corpórea: la operación del alma racional ni siquiera se ejerce mediante un órgano corporal.

Cabe notar la insistencia propia del mundo clásico en subrayar en esta noción no sólo sus notas esenciales, sino también aquello de lo que el *a.* carece por confrontación con el hombre. Así, en griego, muy tempranamente se asimiló *tó álogon*, el ser desprovisto de razón, al animal, prefiriéndose ejemplificar con el caso del caballo. Esto pasó al latín medieval. Dentro de este último, la forma plural *animalia* es más antigua y más frecuente que la del singular, ya que los nombres de animales son, en gran parte, colectivos.

animatum. Esta voz nombra al ser corpóreo animado, esto es, dotado de *anima* en cuanto principio de animación, es decir que se conserva, nutre y genera por un principio motor intrínseco, a diferencia de los entes inanimados, los cuales no sufren cambio alguno, a menos que intervenga un principio extrínseco. Así, cualquier planta es ejemplo de *a.* En rigor, también lo son el animal y el hombre, dotados de otros principios, además del de la vida vegetativa. Sin embargo, por el criterio de definir *a digniori* (véase), se prefiere reservar el término que nos ocupa exclusivamente para el caso de los entes vegetales (véase *animal*). Las tres potencias del *a.* son la generativa, la de crecimiento y la nutritiva.

animus. La distinción entre este vocablo latino y *anima* (véase) está ya en Lucrecio (cf. *De rer. nat.* III, 94 y 55). Los epicúreos sostenían que entre los elementos que componían el alma, tales como el calor, se contaba uno que carecía de nombre: eso era, para ellos, el *a.* (cf. Diels, *Ep.* Fr. 514). Además, afirmaban que dicho elemento constituía el núcleo rector de toda la vida psicofísica. En líneas generales, los estoicos comparten esta doctrina. Por su parte, Estobeo testimonia que así pensaba también Jámblico (cf. *Ed.* I. 49). En la Antigüedad,

pues, tanto la identidad como la función propia del *a.* se hallan muy jerarquizadas, en la medida en que el concepto clásico de *a.* constituye un intento de explicar la conciencia y, a la vez, un negarse a reducir la actividad del espíritu autoconsciente a leyes fisiológicas. Es fundamental la intervención del estoicismo en esta cuestión, precisamente por la distinción que esta corriente hace entre *soma, psyche* y *pneuma*, es decir, cuerpo, alma y espíritu. De esa manera, se constituye una antropología tripartita o, mejor aún, tridimensional, añadiendo a cuerpo y alma la dimensión del *a.* como espíritu. Esta distinción reaparece en San Pablo, en virtud de su formación intelectual. A través de él, fundamentalmente, pasa a la primera tradición cristiana, si bien no se mantendrá.

Entre los autores patrísticos y escolásticos hay, en efecto, una gran disparidad en los significados atribuidos a la noción que nos ocupa. Más aún, a veces, se encuentra una cierta ambigüedad en el mismo autor. Tal es el caso de Agustín de Hipona, quien, en algunos textos, identifica el *a.* con el alma misma, en cuanto principio vital que es, al mismo tiempo, una sustancia racional; en otros, por ej., en *De civ. Dei*. XI, 3, habla de *a.* asociándolo con la *mens* (véase), es decir, con el aspecto superior del alma racional que capta lo puramente inteligible. Pero ya se va desdibujando como dimensión distinta de la del *anima.*

Otra concepción completamente diferente es la de Tomás de Aquino. En sus obras, se pierde prácticamente la identidad autónoma del *a.* cuya función, hasta él, había sido concebida como la de vivificar al alma, así como ésta da vida al cuerpo. La antropología tripartita no se puede conservar en el Aquinate precisamente por la sistematicidad que caracteriza su pensamiento. En efecto, el hecho de atenerse, aristotélicamente, en el plano metafísico, a binomios como acto y potencia, forma y materia, hace que, en el nivel antropológico, se vea obligado a guardar coherencia con el anterior. De este modo, en el hombre, la forma corresponde al alma; la materia, al cuerpo. Pero no hay una tercera categoría metafísica a la que hacer corresponder la dimensión antropológica del *a.*; de ahí que la subsuma en el alma. Más aún, Tomás no concibe el espíritu como la función superior de ésta, de la manera como ocasionalmente lo había hecho Agustín, sino que ordena el *a.* a la *vis irascibilis*, así como el deseo corresponde al aspecto concuspiscible del alma. Por ello, señala que la magnanimidad (véase *magnanimitas*) significa *magnitudo animis* y no *animae* (cf. *S. Th*. II-II, *q.*129, *a.*1). Así pues, la acepción contemporánea del término "ánimo", en castellano, queda más vinculada al concepto tomista de *a.* que al agustiniano.

annihilatio. La aniquilación es un concepto próximo aunque no equivalente al de la *corruptio* (véase). Ésta se define como "*destructio rei in nihilum sui sed non subiecti*", esto es, la destrucción de aspectos –aun esenciales– de la cosa de la que se trata, pero no de su sustancia. En cambio, en el caso de la *a.* se tiene una "*destructio rei in nihilum sui et*

subiecti", lo que implica la destrucción sustancial del ente, es decir, su "*abolitio totalis*". En la corrupción, el *subiectum* permanece, aunque bajo otra forma, como la madera que, por la combustión, se convierte en leño ardiente. En el sentido absoluto del término, esto es, en cuanto se opone completamente a la creación, la *a.* no está en poder del hombre. En sentido relativo, es decir, referida a la destrucción de algo en particular, se entiende que la *a.* anula ese algo como tal y no lo convierte en otra cosa.

En la Edad Media, se han planteado dos hipótesis sobre la *a.*: la primera concierne a la eventual aniquilación de lo creado por parte de Dios, quien la llevaría a cabo suspendiendo su *influxum conservativum* (véase *creatio continuata*). Al respecto, en primer lugar, se ha sostenido que la *a.* así entendida no implicaría cambio alguno en la voluntad divina, ya que, en tal caso, con la misma e idéntica voluntad Dios habría querido desde siempre que lo creado tuviera inicio y término. En segundo lugar, se observó también que nada puede ser aniquilado por causa natural, ya que ningún ente tiene la potencia de autoanularse.

Por lo demás, el término que nos ocupa aparece reiteradas veces en la discusión teológica acerca de la transustanciación, a propósito de la *a.* del pan en la eucaristía (cf., por ej., Guillermo de Ockham, *In IV Sent. q.* 6 k).

annitas. Así como la *quidditas* (véase) señala la esencia de algo, al responder a la pregunta *quid est* (qué es), la *annitas* indica su existencia, al responder a la pregunta –previa a la anterior– *an sit* (si es o existe). Ambas cuestiones, y el orden sucesivo en el que habían de plantearse, forman parte de la metodología aplicada por los medievales a los problemas metafísicos. Así, la frecuencia de la formulación de estas dos preguntas dio lugar a la creación de los correspondientes neologismos que las tipifican. De todos modos, mediante ellos ya no se alude directamente al planteo de las cuestiones, sino al carácter de las respectivas respuestas. Por ej., M. Eckhart comenta el '*Ego sum qui sum*' en su *Expositio libri Exodi* y observa que en Dios esencia y existencia son lo mismo, pero que difieren en toda creatura, ya que una cosa es preguntar por la naturaleza de algo, y otra es preguntar por su existencia. Precisamente, al referirse a esto último, escribe "*de annitate sive de esse rei*".

ante. Adverbio y preposición que presenta tres acepciones principales: 1. la locativa, según la cual significa "delante"; 2. la temporal, en la que señala anterioridad cronológica, esto es, "antes" o "anteriormente"; y 3. la lógico-metafísica, en la que suele señalar una prioridad de fundamentación. Como es obvio, es en este último sentido como más se utiliza en contexto filosófico. Así, por ej., en *Conf.* XI, 29, 39, Agustín escribe "*ea quae a. sunt*" para referirse a lo trascendente que funda lo inmanente, o sea, a las cosas divinas.

ante rem-in re-post rem. (Cf. *ante* 3). Estas fórmulas señalan respectivamente las tres posiciones principales asumidas durante la Edad Media respecto del problema de los

universales (véase *universale*). En efecto, para el realismo extremo, el término universal indica una realidad metafísicamente previa a la del particular, precisamente *ante rem*, porque se da como causa ejemplar de las cosas creadas, por ej., el hombre como forma contenida en el Verbo o Intelecto divino, en la concepción agustiniana. En cambio, quienes conciben la realidad mentada por el término universal como *in re*, es decir, como esencia en lo particular, entienden que se da en este último o bien formalmente, a la manera de Guillermo de Champeaux, o bien como fundamento, en el caso de los realistas moderados. Para aquellos que lo entienden como algo *post rem*, es decir, para los nominalistas, no hay más realidad que la de los individuos, y así el término universal agota su sentido ya en un significado, como en Abelardo, ya en un mero sonido, como en Roscelino: en ambos casos, el universal sigue o viene después de los particulares, dado que es la realidad de éstos la que lo fundamenta.

antecedens. Es palabra utilizada en los planos gramatical, lógico y ontológico. En 1. el orden gramatical, se denomina *a.* al sujeto de una proposición, así como se llama *consequens* (véase) al correspondiente predicado. En 2. el orden lógico, suele designarse *a.* 2.1. a cada una de las premisas de un razonamiento, siendo la conclusión el *c.*; 2.2. a la primera parte de una proposición hipotética, en la que la segunda es el *consequens*, por ej., "Si A es mayor que B, B es menor que A"; en estos casos, el *a.* –en el ejemplo mencionado, el que A sea mayor que B– expresa la condición, mientras que el *consequens* señala lo condicionado. Por último, en 3. el plano ontológico, el ser *a.* remite a una anterioridad cronológica y es habitual que se refiera a condiciones, ocasiones o circunstancias que acompañan la relación entre causa y efecto. De esta manera, y muy particularmente entre los empiristas aún medievales, se asoció el *a.* a la causa.

antepraedicamenta. Se denominaron con este vocablo en la Edad Media las consideraciones y nociones que Aristóteles antepuso al tratamiento específico de las categorías en el tratado del mismo nombre (cf. *Cat.* 1-4). Los escolásticos llamaron a las categorías "*praedicamenta*"; de ahí la voz que nos ocupa. Ej. de *a.* es la serie de consideraciones sobre el ente que es *denominans* (véase).

antepraedicamentale. Nombre con el que los escolásticos designaron las reglas aristotélicas acerca de los *antipraedicamenta* (véase). Ejemplos de reglas "antipredicamentales" son: cuando una noción es atribuida a otra como a su sujeto, cualquier cosa que se predique *per se* de lo que funciona como atributo, también se ha de afirmar del sujeto; por ej., si se dice que Sócrates es hombre, y "animal" es un atributo *per se* de hombre, también hay que afirmar que Sócrates es animal.

antequam. Conjunción que indica anterioridad temporal; por eso, se traduce por "antes de" o "antes que". Con indicativo expresa una simple relación temporal; con subjuntivo, una subordinación lógica, además de la temporal; por ej., an-

tes que hacer esto, preferirá hacer aquello otro. La particularidad del uso de esta conjunción en la Edad Media consiste en que, siguiendo lo observado por Jerónimo en su interpretación de un pasaje evangélico (cf. *Contra Helvidium* I, 19), los escolásticos adjudicaron al *a.* el carácter de señalar lo que precede en el pensamiento. Pero no es necesario que se lleve a cabo lo pensado con anterioridad, si se interpone algo que lo impide; así, por ej., "*a. in portu pranderem, navigavi*" no significa que quien pronuncia esta proposición haya almorzado efectivamente antes de navegar, sino que pensaba comer en el puerto cuando surgió algo que lo impulsó a hacerse a la mar. Así lo señala Tomás de Aquino en *S.Th.* III, *q.* 28, *a.* 3 *ad* 1).

antiperistasis. Además de equivaler a *circumobsistentia*, más específicamente, esta palabra fue empleada en la Edad Media para indicar la fuerza motriz que, contrariamente a lo que creían los antiguos, en el cuerpo que se lanza a distancia, no pasa al aire, sino al cuerpo mismo que es lanzado.

antiphrasis. Habitualmente, la construcción "*per antiphrasim*" significa "por contradicción". Así se lee, por ej., en Alain de Lille (cf. *Anticl.* VII, 427; VIII, 248).

antiqui. Cf. *magister.*

antitypa. Cf. *repraesentatio* 2.

antonomastice. Adverbio muy usado en la literatura escolástica para indicar la atribución común de un nombre a algo o alguien que lo merece por excelencia. Así, por ejemplo, Cicerón es *a.* orador. Frecuentemente se lo reemplaza por la expresión *per antonomasiam*.

anxietas. Como la angustia, la ansiedad se ha considerado uno de los efectos de la tristeza. Así, los autores medievales casi siempre aluden a este concepto en relación con el de *tristitia* (véase).

aphorismus. Es un precepto universal formulado sobre la base de muchos casos singulares. Se usa en las demostraciones, puesto que alude en términos de síntesis a las propiedades y causas de las cosas. Sin embargo, carece de la fuerza argumentativa de la *sententia* (véase). Algunas obras medievales comienzan con este vocablo en plural, por ej., los *Aphorismi de essentia summae bonitatis*, aunque éste no es un texto, sino un título con el que Alain de Lille cita el célebre *Liber de causis* de Proclo.

apparenter. Adverbio con que se suele indicar que algo se toma en sentido metafórico y no propio. Así, se opone a *formaliter* (véase *formaliter* 1). Por ej., se dice que los prados "ríen" no *formaliter*, sino *a.*

appellatio. Su acepción más general es la de "nombre" y es, por tanto, un signo. Los signos *appellant*, vocablo propio de Anselmo d'Aosta, es decir que, como se señala en el artículo correspondiente (véase *signum*), los signos remiten siempre a algo; en el caso de la *a.*, a través del hecho de nombrar algo. La noción de *a.* es particularmente importante en Pedro Abelardo. En la concepción abelardiana hay dos aspectos de la *significatio*, esto es, dos funciones significativas del *nomen* derivadas de la *impositio*: la que refie-

re a las cosas, indicándolas, o *significatio rerum*, y la que mienta lo inteligido de ellas o *intellectum*. Abelardo siempre concluye por centrar su atención en el segundo aspecto, declarando irrelevante la *significatio rei*, por lo cual suele reservar el término *significatio* para la función que designa un único concepto definido. Por eso, prefiere recurrir a otro vocablo para señalar el primer aspecto del *nomen*, o sea, la función de indicar las cosas, de llamarlas: eso es precisamente la *a.* o *nominatio.* Así, sólo en el caso de los nombres propios, que indican cosas o seres singulares, *a.* y *significatio* coinciden.

En otro orden, un desarrollo especial tuvo la noción de *a.* en la lógica escolástica. En ella, y en principio, es la propiedad según la cual un término *appellat*, es decir que se aplica o es atribuido a otro según su significado formal; así, por ej., en "un escritor escribe". Pedro Hispano –a quien Ockham seguirá en este punto– define: "*A. est acceptio termini pro re existente*". La *a.* es, pues, en este orden, un caso de la *suppositio* (véase). En su sentido más técnico y en elaboraciones ulteriores, se consideró la *a.* una propiedad lógica que algunos traducen por "reimposición". Reviste al sujeto designado de un término de determinación distinta de la que éste tiene, o sea, impone a ese término la formalidad significada por otro. Por ej., en la proposición "Luis es un ávido lector", el sujeto "Luis" está tomado bajo la formalidad de "lector" y declarado "ávido". El término "ávido" –que es el *terminus appellans*–; antes de atribuirse a "Luis", apela a él imponiéndole la determinación o formalidad significada por "lector". No se trata, pues, de que el término "ávido" convenga a Luis absolutamente, sino sólo bajo la relación a la facultad de leer por medio de la determinación significada por "lector". Por eso, la *a.* no debe confundirse con la simple atribución de un predicado a un sujeto. Para que aquélla se dé, es menester que el sujeto sea tomado no solamente como sujeto, sino que también esté revestido de una cierta delimitación a través de la cual recibe el predicado. Es frecuente que sean causa de *a.* términos que significan un acto interior del alma, como "amar" o "conocer", para sus objetos. En efecto, éstos suelen decirse "amados" o "conocidos", con un título preciso bajo el cual son alcanzados por tal acto; por ej., en "Conozco a este hombre de vista", con la *a.* "de vista" se declara conocerlo en su aspecto físico y no por haberlo frecuentado.

Por último, *a.* también se utilizó en el terreno jurídico con el significado actual de apelar.

appetitio. Se la puede considerar como la acción o acto del *appetitus* (véase) en el sentido escolástico y, especialmente, tomista de la palabra. Sin embargo, en tanto que en el mismo concepto de apetito está implicado el de su acción propia, la *a.* no resulta un término frecuente en la Escolástica. Sólo adquirirá un sentido fundamental y preciso en la Modernidad y, más específicamente, en Leibniz.

appetitus. En cierto modo, esta palabra traduce la *horexis* aristotélica y los escolásticos la usaron con

conciencia de que estaba relacionado con ella. Para Aristóteles, apetito y entendimiento parecen las dos únicas facultades capaces de mover el alma. Pero como en realidad el que mueve es el objeto conocido en cuanto apetecible, resulta que la única facultad que constituye el principio de movimiento es la apetitiva (cf. *De anima* III, 9 y 10). Sobre esta base, los autores medievales consideraron que *a.* es la inclinación o el movimiento propio de un ente, la tendencia de éste hacia su bien y su fin. Al respecto, establecieron las siguientes distinciones: 1. *a. naturalis*: el apetito natural es el que inclina todo ser a su fin propio, sin que tal inclinación, que toda forma conlleva, sea producida por conciencia alguna acerca de tal fin; así, por ej., por su *a. n.* el fuego tiende a elevarse. 2. *a. elicitus* es el apetito por el cual el bien o fin atrae en cuanto que es actualmente, es decir, efectivamente, aprehendido; pero, desde el momento en que hay diversas clases de aprehensión, el *a. e.* se subdivide en: 2.1. *a. intellectivus* o *rationalis,* identificado muchas veces con la voluntad misma, en tanto es inclinación hacia el bien conocido por el intelecto, y 2.2. *a. sensitivus,* que alude a la sensibilidad, esto es, a lo que tiende al bien aprehendido mediante los sentidos. El apetito sensitivo, a su vez, puede ser 2.2.1. *a. concupiscibilis*, que inclina hacia el bien sensible en la medida en que éste deleita al sentido, sea conveniente o nocivo; y 2.2.2. *a. irascibilis*, movimiento por el que se resiste a lo perjudicial, combatiéndolo; de ahí que Tomás de Aquino sostenga que el objeto propio de esta clase de apetito es "lo arduo" (cf. *S.Th.* I, *qq.* 80, 81, 82). Así pues, cabe subrayar que el *a.* no se limita a una dirección centrípeta respecto del sujeto, sino que aun puede implicar la centrífuga. Con todo, se debe tener en cuenta que la última subdivisión del apetito sensitivo traduce dos inclinaciones correlativas que se dan en todo ente corruptible y no sólo en los dotados de vida sensitiva. Para retomar un ejemplo ya citado, nótese que el fuego no sólo tiende a elevarse, sino también a resistir lo que lo altera y destruye.

Se ha de advertir que las clasificaciones establecidas acerca de este vocablo también se hicieron siguiendo en cierto sentido la línea sugerida por Aristóteles: de hecho, los escolásticos distinguieron los diversos tipos de apetitos o potencias apetitivas tanto por las diferencias de sus correspondientes objetos propios como por las diferencias del modo en que éstos son aprehendidos, a saber, por medio del entendimiento o de los sentidos.

Por último, hay que aclarar que Guillermo de Ockham no aceptaría usar indistintamente, como se ha hecho aquí, los términos "*a.*" y "*potentia appetitiva*", dado que él entiende el *a.* como una disposición y, en ese sentido, la opone a la mera potencia (cf. *III Sententiae q.* 3).

appositio. Término que se utilizó en los planos gramatical y físico. En el primero, los gramáticos medievales llamaron *a.* a la breve frase que se añade a un nombre con el objeto de identificarlo mejor o de dar de él una sucinta descripción; por ej., en "*Homerus, belli Troia-*

ni scriptor,..." las tres últimas palabras constituyen la *a.* En el orden de la Física, se denominó con esta voz una unión imperfecta de partículas que, se supone, deberían estar mezcladas.

apprehensio. Se denomina también *vis apprehensiva*. Es un término que pertenece a la teoría escolástica del conocimiento e indica la percepción intelectiva que sucede a la de los sentidos, pero que es anterior al juicio. Por eso, no puede haber verdad o falsedad en la simple aprehensión; las habrá en una operación posterior que es el juzgar del entendimiento. Mediante la *a.* se capta, pues, un objeto en su esencia, en sentido amplio, sin afirmar ni negar aún nada sobre él. La aprehensión de un mueble, por ej., lo capta como tal, pero no dice si es brillante u opaco; así, en la *a.* está ausente también la calificación axiológica. Desde Avicena a Ockham se la considera una *vis,* precisamente porque gracias a ella la percepción misma se adueña del objeto en su carácter concreto de sustancia sensible, abstrayéndolo de los sentidos y de la imaginación, de manera tal que, aun estando ausente dicho objeto, se posee su noción. Es Tomás de Aquino (cf. *Exp. in Boeth. Trin.* VI, 2) quien indicó justamente, en el acto de la *a.,* una perspectiva del conocimiento ausente en la Antigüedad: la aprehensión opera una síntesis *simplex* de la multiplicidad sensible y recoge en ésta una primera representación unitaria del objeto. A partir de ella, se desarrolla la representación compleja y reflexiva de sus relaciones, es decir, se tienen la *reflexio* y la *cogitatio* (véanse).

Cabe destacar que en Ockham se puede aprehender una cosa ya sea en particular (tal cosa blanca), ya sea *in universali* (concebir la blancura), como en un concepto simple o complejo. En este último caso, por ej., se puede aprehender el concepto de Ser primero que sólo conviene a Dios. Pero el uso más propio que tiene en Ockham este término no es tanto gnoseológico cuanto lógico. En efecto, Guillermo define la *a.* como el acto por el cual se forma una proposición o se conoce una proposición ya formada (cf. *Quodl.* V, *q.* 6; *In Sent.* I, Pr. 1 y 7).

Finalmente, también se ha utilizado el término *a.* con el significado psicológico que reviste en la actualidad, como resistencia a algo en virtud del temor que provoca.

appropinquatio. Esta palabra se puede traducir por "aproximación" y se aplica en el ámbito metafísico, especial pero no exclusivamente, en el contexto de la teoría platónica de los grados de participación: se dice que lo que participa en mayor grado de una esencia tiene mayor *a.* a ella. En un esquema aristotélico, se habla, en cambio, de la aproximación a un primer principio dentro de un género o especie: cuanto mayor sea la *a.* de algo a él, mayor será la perfección de ese algo; por ej., la intensidad de lo lúcido se estima por su aproximación a la luz, es decir, a lo máximamente luminoso.

appropriatio. En la Escolástica se llamó así a aquello por lo cual algo se atribuye a otra cosa con propiedad. Se entendió que la *a.* se puede dar 1. *per assimilationem*, lo que tiene lugar cuando la causa "se apropia"

de su efecto, es decir que éste se atribuye a aquélla; 2. *per adaequationem*, lo cual sucede cuando una potencia "se apropia" de su objeto, o sea que a la potencia se le atribuye el tener tal objeto específico, por ej., el color respecto de la vista; y 3. *per communicationem*, cuando la *a.* se verifica por simple contacto. No se ha de confundir la asignación o mera atribución que constituye la *a.* con lo que es, estrictamente, el *proprium* (véase) de algo.

El concepto de *a.*, en particular, en su primera acepción, es crucial en las discusiones teológicas del Cristianismo sobre los atributos que corresponden a cada una de las Personas divinas. Así, por ej., se dice que la verdad ontológica "se apropriaría" al Hijo, esto es, al Logos o Verbo en cuanto contenido del mundo eidético; sin embargo, no es un *proprium* de Él (cf. Tomás de Aquino, *S.Th.* I, *q.* 39, *a.* 8).

approximatio. Término que pertenece al vocabulario medieval de la causalidad y que no tiene que ver necesariamente con lo local. No indica una realidad en sí misma, sino una condición: significa no sólo que el agente y el paciente están efectivamente dados, sino también y fundamentalmente que ninguna instancia intermedia impide al primero producir su efecto sobre el segundo. Así se expresa, por ej., Guillermo de Ockham en *Quodl.* VII, *q.* 8.

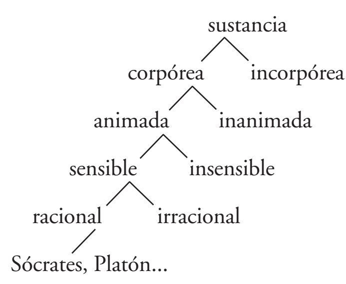
aptitudo. Voz usada frecuentemente en la Edad Media, la *a.* señala la mera negación de la incompatibilidad, es decir, de lo que los escolásticos llamaron "*repugnantia*". Así, por ej., un ciego de nacimiento es, en cuanto hombre, *aptus* para ver, lo que no sucede con una piedra. De esta manera, la *a.* forma parte de la terminología metafísica y no de la correspondiente a la teoría del conocimiento ni, mucho menos, a la psicología.

apud. Además de sus usos comunes, que señalan proximidad física o pertenencia a un ámbito, esta preposición de acusativo se usa, en textos filosóficos, como referencia, para aludir a las obras de un autor en cuanto que éstas reflejan su pensamiento. En tal caso, se suele traducir por "en"; así, por ej., "en Cicerón". Con todo, el término es más utilizado en el contexto antiguo que en el medieval.

arbitrium. Significa, primariamente, "juicio", pero no en sentido lógico, sino volitivo: alude a una elección, resolución o decisión. De hecho, en el mundo antiguo, este término formó parte del lenguaje jurídico en el que *arbitrari* significó "juzgar", viendo sin ser visto. De testigo oculto, *arbiter* pasó a ser juez privado con poder soberano. La distinción entre el juicio como consideración o resultado de una reflexión y la decisión misma a la que alude el *a.* se encuentra ya cristalizada en la sentencia ciceroniana: *"aliud est iudicium , aliud arbitrium".* De esta manera, en la Edad Media, el término no suele aparecer solo, sino con el adjetivo *"liberum"* antepuesto, y está referido, obviamente, al problema antropológico de la libertad (véase *liberum arbitrium*).

arbor porphiriana. Se conoció con este nombre el esquema que, con fines especialmente didácticos, ilus-

tró el capítulo II de la *Isagoge* de Porfirio, es decir, la Introducción que éste redactó a las *Categorías* de Aristóteles. Este esquema, conocido como *scala praedicamentalis*, no ofrece innovaciones lógicas ni metafísicas, pero constituye una transcripción gráfica que se asemeja a un árbol. En efecto, Porfirio presenta allí la jerarquía de términos genéricos y específicos, partiendo del género generalísimo (véase *genus*) hasta la especie especialísima (véase *species*), o sea, aquella que, a su vez, no puede ser género que subsuma en sí otras especies. Entre uno y otra se encuentran los términos que son al mismo tiempo género y especie, los que están ordenados según un criterio de *comprehensio* (véase) creciente. Por eso, el esquema recuerda el de un árbol que se va ensanchando desde la cima a la base:



Así pues, las ramificaciones de este "árbol" constituyen especificaciones. En su cima está el género supremo de la sustancia, ya que se trata de una traducción de la metafísica propia de Aristóteles en particular. Con todo, cabe advertir que, al describir en *Isagoge* II este árbol de manera descendente, es decir, desde la sustancia hacia el individuo, Porfirio no respeta el procedimiento típicamente aristotélico que es el inverso: de hecho, el Estagirita parte de lo particular, desde el individuo, dotado de máxima *comprehensio* pero de mínima *extensio* (véanse) y primer dato de conocimiento en el que se origina el proceso de abstracción. Desde allí se remonta al género supremo. Es su condición de neoplatónico lo que pudo haber llevado a Porfirio a proceder, deductivamente, al revés. Avicena aborda la cuestión en su *Log.* 8. Por su parte, Pedro Hispano desarrolla el tema como *descriptio* y lo hace en referencia al segundo comentario boeciano a la *Isagoge*.

archetypum. En la literatura filosófica medieval, y especialmente tardomedieval, este término no se suele usar en referencia histórica a la Idea platónica, sino a un texto en su estricta materialidad. En efecto, se llamaba sí al original que, ya encuadernado como volumen, constituía el primer ejemplar de una obra. (Cf. *schedae*). Menos aún se ha de confundir con *typus*.

architectura. La arquitectura es una de las artes mecánicas o manuales, inferiores a las liberales en cuanto que dependen del cuerpo (véase *ars*). Su función primitiva es la de proveer al hombre en las dificultades de su vida material, en la medida en que le procura amparo. Con todo, la mirada ambivalente que el hombre medieval arrojó sobre la *a.* queda expresada en Hugo de San Víctor, quien escribe que puede entrar en el ámbito de la filosofía, si se la observa en sus principios teóricos (cf. *Didasc.* I). En este sentido, ya Agus-

tín la había relacionado con la aritmética, subrayando el respeto a la proporción que la *a.* exige y expresa (cf. *De ord.* II, 11). Por eso, Boecio se refiere a la intervención de la razón, más que de la sensibilidad, ya que ve en las formas arquitectónicas algo que trasciende el mundo de las imágenes y guía al intelecto desde las percepciones sensibles a la verdad de Dios. Este principio de la belleza estructural de un templo como anticipación de la celestial es retomado por Siger de Saint Denis, quien en el *De consacratione* escribe que Dios recompensará a los devotos constructores de catedrales, reedificándolos como piedras vivientes de un templo espiritual, puesto que ellos celebraron a Dios también con la belleza exterior. Sin embargo, y aunque aprobaron el principio pedagógico de la belleza estuctural, los autores moralmente más severos, como Bernardo de Clairvaux, se mostraron renuentes a la decoración interior de los templos (véase *pictura, in fine*). Por su parte, Alain de Lille, sobre la base de *Prov.* 8, 27, se refiere al Creador como un "elegante arquitecto". Con Vitrubio, que retoma la vieja tradición boeciana al respecto, se llega a un canon en el que la *ratiocinatio* (véase), en cuanto perspectiva matemática, es superior a la *fabrica* (véase *fabrica* 2) del constructor.

argumentatio. Por "argumentación", los autores medievales entendieron, en general, el tipo o la clase a la que pertenece un razonamiento dado. En rigor, la *a.* señala la expresión de tal razonamiento, así como la proposición es la expresión del juicio y el término lo es del concepto o noción. Lo específico de la argumentación es que ella pone de manifiesto la relación de consecuencia que va de un enunciado a otro. Según la forma de tal relación, se tendrá una *a.* deductiva o inductiva; según la materia, es decir, la naturaleza de las premisas, se tendrá una *a.* demostrativa o apodíctica, si tales premisas son necesarias; dialéctica, si son probables; o bien sofística, si son falsas. Una particular importancia asume el término en el vocabulario de Pedro Abelardo, para quien la *a.*, definida como la formación de las conexiones proposicionales, es el objetivo último de todos los análisis que giran en torno del significado del nombre, del verbo y de la *propositio* misma. *Syllogismus* y *locus* son, siguiendo a Aristóteles y Boecio, los instrumentos y modos mediante los cuales se construye la *a.* Pedro Hispano ofrece al respecto la siguiente definición: la *a.* es –escribe– "*argumenti per orationem explicatio, id est oratio explicans argumentum*", *Summ. Log.* 5, 2.

argumentum. La definición tradicional de *a.*, de raíz ciceroniana (cf. *Top.* 2), es: razón que se da de algo en materias dudosas. También se ha utilizado el término, como lo hace Aristóteles (cf. *Pr. Anal.* II, 29, 10, 70b 2), en el sentido de alguna señal sensible que se da para manifestar una verdad. Con todo, y aunque subsisten en cierta medida estas acepciones, la literatura medieval suele usar *a.* en muchos casos como sinónimo de *argumentatio*. Pedro Hispano lo define diciendo que es "*ratio* [...] *medium ostendens quae debet confirmari per a.* (*Summ.Log.* 5, 2). Los escolásti-

cos prefirieron el término que nos ocupa para aludir, específicamente, al tipo de argumentación *sophistica* (véase *argumentatio*, *in fine*). Por eso, *a.* se suele definir como "*probabile inventum ad fidem faciendam*"; de ahí que no sólo los argumentos *a fortiori*, *a contrario, a pari*, etc. se designen con este nombre, sino también aquellos otros que implican argucias polémicas por parte de quienes discuten, por ej., los argumentos *ad verecundiam*, *ad ignorantiam*, etc. (véanse).

arithmetica. La artimética es una de las artes liberales del *quadrivium* (véase); por tanto, formó parte de la formación básica en la Edad Media. En general, se la definió, desde la Antigüedad, como el estudio teórico de las propiedades del número, de manera que éste es su *subiectum*. Así, deriva en *scientia bene numerandi*. Para Boecio, quien precisamente con su *De arithmetica* II, 7-9 se constituye en una de las principales *auctoritates* medievales respecto de este tema, la *a.* es una *scientia* en cuanto que describe un itinerario particular para alcanzar el fin común a todas, es decir, la posesión de la verdad. De hecho, desde la perspectiva boeciana, la representación cuantitativa y numérica de la realidad es el primer acceso a la formalidad de los ejemplares divinos que encierran en sí mismos la originaria verdad de todo lo que existe. Desde este ángulo neopitagórico, las formas se representan en la mente humana como simples entidades cuantitativas que son de dos tipos: la *magnitudo* o cantidad continua, y la *multitudo* o cantidad discreta. Cuando estas últimas son tomadas *per se*, se tienen los números en cuanto tales, objeto de la *a.* Ésta estudia, pues, la *multitudo per se*.

En la Edad Media, las cuatro operaciones se consideraron especies de la *a.*: *additio* o suma, *substractio* o resta, *multiplicatio* o multiplicación, y *divisio* o división. El cronista Richer da cuenta de que, a finales del siglo X, Gerberto de Aurillac promueve la utilización de un ábaco en forma de tabla provista de compartimientos. Se dividía a lo largo en veintisiete partes, ocupadas por los números de uno a nueve. Hizo fabricar otros tantos, móviles, para que, al cambiarlos de cuadro, se indicara la multiplicación y división de un número de modo rápido (cf. *Hist.* III). Ciertamente, esto cambia con la introducción del cero, que da lugar a un nuevo tipo de cálculo (véase *algorismus*).

Hacia los siglos finales de la Edad Media, se consideró a estas operaciones propias del uso popular, y se reservó el nombre de *a. generalis* a aquella que trata de la razón filosófica del *numerus* (véase).

artes. Lo que todas las lenguas antiguas subrayan en este término, cualquiera sea en cada una de ellas su equivalente, es la noción de articulación entre las partes de un todo. El latín sumó a esta noción la intervención humana, que es la que precisamente produce con su obrar dicha articulación.

En líneas muy generales, el arte es una cierta virtud o habilidad para hacer o producir algo, de cualquier tipo, de acuerdo con determinados métodos o reglas que, a su vez, pueden descubrirse también por medio del arte, o bien de la ex-

periencia. Esta polivalencia semántica no sólo aparece en el vocablo latino *a.,* sino que está implicada en la palabra griega *techne*. Con este término, los autores antiguos indicaban toda habilidad, obtenida por medio de una aplicación consciente, que confería al hombre un cierto dominio sobre las cosas o sobre otros hombres. Habiéndose ceñido primero al orden manual, los ejemplos aluden muy pronto al ámbito intelectual. Con todo, como también se consideraban artes otras actividades, el vocablo continuaba presentando una gran ambigüedad. Es Aristóteles quien intenta caracterizarlo de modo más estricto. En *Met.* I, 1, 980b, establece que tanto el arte como la ciencia proceden de la experiencia y que en ambos hay juicio sobre algo universal. En *Eth. Nic.* VI, 3, 1139b, especifica que el arte es un estado de capacidad para hacer o producir algo, capacidad que implica el concurso del razonamiento y del método.

Quedaba pendiente, sin embargo, el problema de la clasificación de las artes, cuestión en la que se empeñará particularmente la Edad Media desde sus comienzos si bien según algunos, hay antecedentes de clasificación de artes en los pitagóricos. Sea de ello lo que fuere, uno de los primeros intentos en tal sentido aparece ya en Varrón (cf. *Disciplinarum libri IX).* La primera gran división es la que se establece entre las artes manuales o mecánicas y las que dependen directamente del alma, de la cual, como es libre respecto del cuerpo, provienen las artes liberales. En cambio, en el siglo XII se da otra fundamentación de su nombre: para Adelardo de Bath, por ej., se denominan así porque liberan al hombre de los condicionamientos de la materia. Sea de ello lo que fuere, naturalmente, son las *artes liberales* las que dieron lugar a mayores diferencias a la hora de establecer su clasificación interna. Agustín de Hipona propone la suya, atribuyendo a las artes un valor propedeútico con respecto al estudio de la verdadera sabiduría (cf., por ej., *De ord.* II, *De doct. christ.* IV, y *De musica, passim*).

Pero fue la obra de Marciano Capella la que influyó decisivamente sobre este punto. Seguido después por Isidoro de Sevilla, en su enciclopedia *Satyricon. De nuptiis Mercurii et philologiae*, Marciano presenta una notable valorización de las artes que divide en gramática, dialéctica y retórica; geometría, aritmética, astrología y música. Desde el siglo IX, y especialmente debido a la reforma de la enseñanza propiciada por Alcuino, las artes se dividieron en dos grupos: el *trivium,* que abarcaba las tres primeras de las arriba mencionadas, y el *quadrivium,* que agrupaba las cuatro últimas. Esta división se hallaba ya presente en Boecio, pero se puede decir que sólo en el citado siglo llegó a propagarse.

Aun cuando los antidialécticos, como Pedro Damián, condenaban las artes, juzgándolas inútiles y superfluas, fue prevaleciendo el espíritu especulativo. Así, la escuela de Chartres les dio gran impulso, en especial, a través de Thierry de Chartres, quien establece en su *Heptatheucon* la diferencia principal entre el *trivium* y el *quadrivium*: el primero comprende las ar-

tes del decir o de la palabra, por lo cual se llamaron "*artes sermocinales*" (de *sermo,* que significa "expresión", "discusión" o, más en general, "lenguaje"); el segundo abarca las artes de *lo* dicho, o sea, de las cosas de toda índole, y así se denominaron, por oposición, *artes reales*. En lo que respecta al segundo grupo, es decir, el de las *artes reales*, cabe notar que las disciplinas que lo componen presentan una nota común: la noción de orden. Y esto, justamente, en virtud del supuesto medieval de concebir el universo esencialmente como cosmos, esto es, de haber supuesto la realidad como ordenada; de ahí que la música, por ej., forme parte del *quadrivium*: lo hace en la medida en que traduce un orden o armonía reales. Así pues, *trivium* y *quadrivium* constituyeron, respectivamente, los grados literario y científico de la enseñanza medieval.

Pero esta división no podía mantenerse rígidamente, salvo con fines de mera esquematización pedagógica. Hacia el final del siglo XII, se advirtió la dificultad de insertar en la dialéctica del *trivium* una buena parte del *corpus* lógico aristotélico que había sido ignorada durante un largo período en la Edad Media: los dos *Analíticos*, los *Tópicos*, y la *Refutación de los Sofistas*, conjunto de obras que se llamó *ars* o *logica nova*. En cambio, se denominó *ars* o *logica vetus* el grupo constituido por las *Categorías* y *Sobre la interpretación*, a los que se añadieron la *Isagoge* de Porfirio, con los comentarios boecianos y, a partir del siglo XIII, el *De sex principiis* atribuido a Gilbert de la Porrée.

Usos especiales de esta palabra se encuentran en Buenaventura; ya que en él *a.* alude, por una parte, a la *ratio* representativa perfecta de todas las cosas en el Verbo, sobre la cual el Padre crea; por otra, al simple acto de conocimiento que no está ordenado a la producción o *factio* (véase).

En cambio, Tomás de Aquino recoge y sistematiza la clasificación tradicional de las *artes,* pero se interesa especialmente en su fundamentación. Afirma que todas se llaman *"artes"* en cuanto hábitos de algún modo operativos, aun cuando se ejerciten en el ámbito de la especulación: en este sentido, la construcción de un silogismo, por ej., se considera una operación. Para el Aquinate, la función del arte es producir una obra perfecta; la de la prudencia, en cambio, es perfeccionar al agente. También para él, si las siete artes arriba mencionadas reciben el nombre de *"liberales",* es justamente para distinguirlas de las ordenadas a operaciones que se efectúan con el cuerpo, es decir, las *mechanicae* o manuales, que son en cierto modo *"serviles"*, en la medida en que el cuerpo está servilmente sometido al alma, y es según ésta que el hombre es libre (cf. *S.Th.* I-II , *q.* 57, *a.* 3 *ad* 3). Por esa razón, los maestros que enseñaban las disciplinas liberales fueron llamados *artistae.*

Con todo, este esquema general resultó cada vez más insuficiente, con lo que fueron propuestas nuevas subdivisiones, como la de Hugo de San Víctor en su *Didascalion*. Con ello, aparecieron nuevas expresiones referidas al tema. Entre estas últimas, cabe recordar el *Ars*

magna de Raimundo Lullio que, por lo demás, constituye el título abreviado de su *Ars compendiosa inveniendi veritatem seu ars magna et maior*, obra que aspira a presentar un sistema de conceptos básicos en los que se fundamentarían, mediante combinación de los mismos, las ciencias particulares. Por esta razón, el *a.magna* lulliana fue denominada también "*ars combinatoria*".

Cabe añadir que se denominó "*a. incertae*" o "*prohibitae*" a las prácticas mágicas, como lo atestigua el *Decretum* de Ivo de Chartres. Para la noción de *ars coniecturalis*, véase *coniectura*.

Ya en la transición al Renacimiento, y particularmente en Florencia, existía un registro en la así llamada "Corporación de las Artes", las cuales se dividían en menores y mayores. En estas últimas, que agremiaban a filósofos, médicos y farmaceúticos, se inscribió precisamente Dante por su condición de filósofo.

articulus. El artículo es de extrema importancia en la literatura escolástica, desde el momento en que no sólo constituye la célula irreductible de las sumas, sino que además, por su misma estructura y movimiento internos, reproduce el *modus operandi* de la argumentación de la Escuela, tanto desde el punto de vista de la redacción como desde el doctrinal. Esquematizado para uso de los estudiantes, establece los términos del tema por discutir, hace muchas veces una suerte de historia de él o remite a opiniones de *auctoritates* en la materia, y lleva a cabo la discusión y solución de la disputa sobre un aspecto particular de una *quaestio* (véase). Sus partes principales son: 1. El enunciado que, dada la índole de los temas filosóficos y teológicos que trata, comienza con "*utrum*": esto señala, a la vez, por un lado, la *dubitatio* (véase) que da origen al planteo, por lo cual los verbos que siguen al *utrum* están conjugados en subjuntivo, también en latín modo de la posibilidad, no de la realidad; por otro, indica que la discusión del tema se llevará a cabo dialécticamente, es decir, por la confrontación de los términos de una alternativa. En efecto, la alternativa excluyente, implicada en cada cuestión, se revela en la misma acepción de "*utrum*", cuyo significado indica una posibilidad con exclusión de su contradictoria; por ej. "*Utrum Deus sit*": "Si Dios existe (o no). 2. Sigue la enumeración y enunciación de las razones o argumentos que apoyan la tesis que será finalmente rechazada por el autor, por ej., "*Videtur quod Deus non sit. 1.* Se sintetizan en este momento, las razones aducidas por la antítesis, esto es, por la posición del adversario: *Quia… 2. Praeterea…*", etc. 3. A continuación, se presenta la otra parte de la alternativa abierta en el *utrum*, esto es, el "*Sed contra…*" (véase), que también suele estar acompañado de citas de *auctoritates*. 4. Después, viene el cuerpo o *corpus* del *a.*, es decir, el desarrollo de la solución el autor, su respuesta, por lo que se suele abrir con las palabras "*Respondeo dicendum quod…*"; se trata, pues, de la *conclusio*; a veces se añade la ilustración de tal solución mediante algunos ejemplos, elemento que, no obstante, puede faltar. 5. A la luz

de tal respuesta doctrinal, se procede a la refutación de todos los argumentos adoptados por la tesis que se combate, en el orden en que fueron expuestos en el punto 2; dicha refutación se inicia con las palabras "*Ad primum ergo dicendum… Ad secundum…*", etc. Ciertamente, la redacción de los artículos está matizada por distinciones (véase *distingo*) y objeciones (véase *obiectio*), que son típicas del procedimiento escolástico.

En cuanto al ámbito religioso, los autores medievales se basaron sobre la etimología que atribuían al término y que aludía a la delimitación de las partes de un cuerpo que están mutuamente enlazadas. Así llamaron *a. fidei* a un punto o aspecto particular concerniente a la verdad divina y que constituye materia de fe, dado su carácter de no evidente ni accesible a la sola luz de la razón natural.

artifex. Es palabra que en la Edad Media se suele reservar para el artesano o artista, esto es, para pintores, escultores, orfebres, constructores, etc. Sobre una idea de Plotino, Agustín afirma que los *artifices* no reproducen sólo lo que ven, sino que, en sus obras, se remiten a principios en los que también la naturaleza tiene su origen. Por su parte, Buenaventura dirá mucho más tarde que el alma del *a.* compone cosas nuevas con elementos que no lo son y pinta o esculpe en sus obras *exterius* lo que piensa e imagina *interius*. Por eso, Tomás añade que la *phantasia* tiene una función preponderante en la acción del *a.*, ya que la fantasía, potencia del sentido interior, es como un tesoro de formas que llegan al sujeto a través de los sentidos (cf. *S.Th.* I, 78, 4). En el Renacimiento, *a.* se aplicará metafóricamente a Dios Creador, *optimus a.*, como señala Pico della Mirandola al comienzo de su *De hominis dignitate.*

artificialia. Se denominan así las obras que son producto de las *artes*, en el sentido medieval del término (véase *ars*, *in principio*). Hacia el fin de la Edad Media se estableció al respecto la siguiente distinción entre: 1. las obras *a.* que se producen en cooperación entre la naturaleza y el artesano o artista, como las de la agricultura y la medicina; 2. las que tienen su causa exclusiva en la acción de este último, como en el caso de los escultores o los arquitectos, por ej., una escultura o una casa. En el primer caso, el agente produce una forma sustancial o aun accidental, disponiendo las fuerzas naturales para que ellas actúen sobre un *subiectum* determinado, v. g. cuando el escultor somete el hierro a la acción del fuego. En el segundo, al menos en la concepción de nominalistas como Ockham, no se produce una realidad nueva sobre los elementos procurados por la naturaleza: estos entes *a.* son el resultado de una adición o separación de partes realmente existentes, como las piedras de una catedral que, para que ésta tenga lugar, son cambiadas de sitio. Así, escribe Ockham, el *esse* de los *a.* se reduce a una o varias cosas naturales (cf. *Summ. in libros Phys.* I, c. 26).

artista. Es importante tener presente que este término no señala en el latín medieval lo mismo que en español. Para este último significado

se suele emplear *artifex* (véase). Por el contrario, en la Edad Media alude al estudiante o profesor que pertenecía a la Facultad de Artes (véase *ars*). *Artistae* célebres fueron, por ej., Boecio de Dacia y Marsilio de Padua.

ascensus. Voz que en la Edad Media traduce la *anabasis* griega, es decir, toda elevación y, en especial, 1) la del alma hacia las instancias metafísicamente supremas; así, aplicada a la vida espiritual, aparece en Buenaventura y señala la serie gradual de actos, desde la *nuntiatio* (véase) hasta la unión con Dios. Sin embargo, esta palabra ha sido usada con mayor frecuencia 2) en sentido estrictamente lógico. En ese orden, la expresión *a. terminorum* indica el pasaje de un término singular a uno específico, o de uno específico a uno genérico. Se opone, pues, a la expresión *descensus terminorum*, que señala el pasaje en un sentido inverso, por ej., el que se da entre los sujetos de las siguientes proposiciones: "Todos los hombres son mortales; este hombre es mortal".

asinus. En términos estrictamente teológicos, el asno refiere al aspecto inferior, carnal o instintivo del hombre en su actual condición. En el plano moral, es símbolo de la tenacidad del mal que se comete. Así aparece, por ej., en Gabriel Biel (cf. *In III Sent. d.* 1, *q.* 2, *a.* 1). Respecto del uso de la imagen del asno en el tratamiento que Buridán hace del libre albedrío, véase *aequilibrium indifferentiae*.

aspectus. Término que adquiere una importancia particular y específica en Agustín, con el significado de grado en una facultad anímica (cf., por ej., *De quant. an.* 27, 53), y en autores agustinianos como Buenaventura. Éste escribe que *a. mentis* es *gradus potentiarum animae*. El orden subjetivo de los "aspectos" corresponde al orden objetivo de los seres a los que tales potencias se refieren. Así, el *sensus* está ordenado a lo sensible; la *imaginatio*, a los *phantasmata* o representaciones de lo sensible; la *ratio,* a las razones universales abstractas de la potencia intelectiva; el *intellectus*, al alma misma y a las sustancias separadas y espirituales; la *intelligentia*, a la consideración de Dios; finalmente, la *scintilla mentis*, al amor de Él.

assensus. El asentimiento es el acto mismo de aceptar una percepción o aprobar una proposición. Para los estoicos, en el primer caso, *adsensio* –grafía latina originaria de este vocablo– sigue inmediatamente a la evidencia de una impresión; más aún, es el acto por el que esa evidencia, ya presente en el alma, es acogida por ésta como tal. En el segundo caso, se trata del acto de reconocimiento de una afirmación como verdadera. A diferencia de los escépticos, para quienes obviamente era necesario suspender el asentimiento, los estoicos acentuaron el carácter activo del *a.* y hasta su importancia para completar el juicio, concediendo así algún espacio a la voluntad en este momento intrínseco del conocimiento. De esa manera, recurrieron a esta noción para resolver el problema del error: éste consistiría precisamente en el *a.* precipitado que se otorga a una percepción todavía confusa, y en asociarla ilegítimamente al con-

tenido de otra. Pero con ello dejaron pendiente la cuestión de la ambivalencia del *a.* como momento teórico y a la vez práctico, es decir, como una instancia en la que confluyen entendimiento y voluntad y en la que se ha de determinar cuál de ambas facultades tiene el papel decisivo.

En la Edad Media se dieron diversas respuestas al problema. Para Tomás de Aquino, por ej., el asentimiento es esencialmente un acto del entendimiento, a diferencia del consentimiento (véase *consensus*), que es acto de la voluntad. Pero especifica que el entendimiento asiente de dos maneras: una, cuando es movido por el objeto mismo; en este caso, o bien el objeto se conoce en sí mismo –es decir, resulta algo evidente de suyo, como "A no puede ser A y no A al mismo tiempo"– o bien cuando conoce el objeto por mediaciones, como en el caso de las conclusiones científicas, a las que el entendimiento asiente después de algún género de demostración. De una segunda manera, el entendimiento se inclina voluntariamente, y en virtud de una cierta elección, a uno u otro término de una alternativa. En este último caso, si lo hace dubitativamente, se tiene una opinión; si asiente con certeza, tiene fe (cf. *S.Th.* I-II, *q.* 1, *a.* 4). A partir de entonces, el *a.* se definió, de un modo más estricto, como la aceptación de una proposición que pertenece al ámbito de la fe. De todos modos, lo central según el punto de vista tomista –que la Modernidad rechazará en este aspecto– es que el asentimiento sigue perteneciendo al orden intelectual, aun cuando, en algunos casos, esté acompañado por la voluntad.

Por su parte, Guillermo de Ockham retoma la teoría agustiniana acerca de que la percepción involucra de alguna manera un juicio. Distingue dos clases de *a.* así como había distinguido entre dos tipos de *apprehensio* (véase): aquel por el cual el intelecto afirma que una *cosa* existe o no y que es de tal o cual manera; y aquel otro por el que el intelecto adhiere a una *proposición* que encuentra verdadera (cf. *Quodl.* V, *q.* 6; III, *q.* 8; IV, *q.*16). A diferencia del segundo, el primer asentimiento no es un juicio propiamente dicho porque no tiene por objeto una proposición (cf. *In I Sent.* Pr., *q.*1).

assimilatio. Cf. *species* 2., *in principio*.

assumere-assumptio. En líneas generales, *a.* significa traer una cosa hacia sí. Implica, pues, una relación: la que se da entre aquello desde lo cual se trae y aquello hacia lo cual se trae; además, se ha de considerar lo recibido o asumido en sí mismo. La acepción de este término, de relevancia en el campo metafísico y teológico durante la Edad Media, se ha delimitado en comparación con los conceptos de unión, equivalencia, acción-pasión. En relación con el primero, cabe decir que mientras que la asunción implica un devenir, la unión expresa el resultado de tal devenir; respecto del segundo, mientras que en los dos términos equivalentes se da la misma referencia, en la *assumptio* dicha referencia es distinta en el agente y en el paciente; por último, en lo que hace a las nociones de acción y pasión, en la asunción hay

acción por parte de quien asume y pasión por parte de la realidad asumida. La noción que nos ocupa tuvo particular importancia a la hora de enunciar la cuestión teológica de la unión hipostática.

astra. Se denominan así los cuerpos celestes y, en particular, los planetas. Los escolásticos los llamaron "*a. errantia*", aclarando, como lo hace Tomás de Aquino, que tal denominación no obedece a que su movimiento sea irregular, sino al hecho de que no siempre conservan la misma posición (cf. *In Met.* XII, *l.* 9, 2564).

astrologia. Usualmente se define la astrología como la indagación acerca de las supuestas influencias que el movimiento de los astros tiene sobre el mundo y, en particular, sobre la vida de los hombres; de ahí que resulte en la enunciación de presagios. Como se ve, difiere de la astronomía en cuanto que ésta no tiene en consideración el último aspecto mencionado. Sin embargo, en su origen, no se distinguieron ambas disciplinas, confundiéndose bajo el mismo nombre.

La actividad de los astrólogos cobró cierto auge en algunas sectas contemporáneas a los autores del período patrístico y fue combatida por éstos. Orígenes, por ej., menciona polémicamente las creencias astrológicas de la doctrina mitríaca y de ciertos sistemas gnósticos como el ofita (cf. *Contra Celsum* VI, 22). Por su parte, el maniqueísmo, aunque sostenía el carácter demoníaco de los astros, afirmaba la intervención positiva del Sol y la Luna en el proceso de liberación de las partículas de luz –por tanto, de bien– prisioneras en este mundo.

Lo que hoy se denomina "astronomía" es lo que formó parte del *quadrivium* y va adquiriendo paulatina sistematización científica. En este aspecto, se define como la ciencia que estudia el movimiento de los astros y, a diferencia de la cosmología, tiene un carácter matemático. Es ciencia experimental y cuantitativa que, por medio de las combinaciones de movimientos circulares simples, busca explicar el movimento de los astros, sin expedirse sobre la esencia de éstos. Ya Agustín había señalado la verdad contenida en los conocimientos astronómicos (cf. *Conf.* V, 3, 4), así como denunciado la falsedad de los horóscopos y, sobre todo, había negado la subordinación de la voluntad humana a la posición de los astros (cf. *De civ. Dei* V, 6-7 y *De doctr. christ.* II, 22, 33 y 29, 46). Un hito importante en la valoración de la *a.* en el *quadrivium*, es decir, en cuanto astronomía, es el conformado por Boecio. Para Boecio, la *a.* resulta nada menos que de la consideración de las ideas ejemplares en Dios vistas en su formalidad de *magnitudines* en movimiento (cf. *De arith.* II, 41-42).

En la Edad Media, las traducciones del árabe introdujeron profundos cambios en la astronomía y acentuaron el aspecto práctico del cálculo de las posiciones de los cuerpos celestes. Las tablas astronómicas de Al-Khuwarizmi y, después, las de Toledo permitieron prever las disposiciones recíprocas de astros y planetas; esta anticipación preparó el terreno para una relación estrecha entre astronomía y

astrología. Pero en los ámbitos religiosos sólo se sigue rechazando la *a.* cuando no alude a la actividad astronómica, sino que, bajo un nombre común, insiste sobre la influencia astral en la vida de los hombres. Si este aspecto fue atacado es porque se entendió que con él se pretendía a anular o disminuir la libertad y responsabilidad humanas. En efecto, contra ese aspecto en particular apuntan las críticas no sólo de Agustín, sino también de casi todos los Padres de la Iglesia. Cabe señalar, no obstante, que ya Plotino había puesto en tela de juicio que la disposición de los astros en el momento del nacimiento de una persona determinara toda su vida y condicionara su alma (cf. *Enn*. II, 3, *passim*).

Los escolásticos advirtieron los peligros inherentes a la naturaleza equívoca de la *a.* en su condición de superstición disfrazada de ciencia. Ello ocurrió, especialmente, después del siglo XII, cuando se difundieron las compilaciones astrológicas de Albumasar, que por remontarse a fuentes helenísticas y orientales ostentaban el prestigio de la tradición. Hay que subrayar que, durante la Edad Media, la *a.*, en cuanto determinismo astral, fue combatida por igual por cristianos, judíos y musulmanes, aunque coincidieron también en indicar que el movimiento mismo de los astros obedece a la voluntad de Dios, en la medida en que toda la naturaleza obedece a ella. Pero la providencia divina no ha dispuesto las mismas leyes para el movimiento de los cuerpos celestes y para los eventos futuros contingentes: los primeros están sujetos a la necesidad, de donde puede preverlos una ciencia como la astronómica; los segundos a la contingencia y, por tanto, son variables, y es imposible preverlos a través de los movimientos celestes. Sólo en el primer sentido, esto es, como lo que hoy se denomina astronomía, la *a.* es aceptada por autores como Tomás (cf. *S.Th.* I, *q.*115, *a.* 4), Roger Bacon y Pedro d'Ailly. Hacia el final de los siglos medievales, y después de toda esta larga discusión doctrinal, la distinción nominal entre los dos sentidos mencionados, el científico y el de la superchería, quedó salvada mediante una acotación: la *a.* a secas señaló el primero de ambos, mientras que el añadido del adjetivo *divinatrix* o *iudiciaria* indicó el segundo. La elección del último término latino obedece al hecho de que "*iudicium*" tenía también el significado de "decreto"; por ende, con la palabra "*iudiciaria*" se aludía al determinismo de lo supuestamente decretado por los astros en relación con la vida humana (véase *divinatio* 8).

Con todo, Buenaventura utiliza ya el término "*astronomia*". En efecto, según su propia expresión, ésta versa *de corporibus regulatis per motum*, atribuyéndole, por tanto, un objeto más amplio que el común, puesto que no especifica que se trate sólo de los cuerpos celestes. En cuanto a la *a.*, dice que se ocupa de la *influentia* de dichos movimientos; ésta es, en su perspectiva, en parte segura, cuando atiende a la influencia en el mundo natural, y en parte peligrosa, si pretende que tal influencia abarque el ámbito del gobierno de las cosas humanas (cf. *Coll. in Hexaem*. IV, 15).

En este sentido, Buenaventura es tan taxativo como la mayor parte de los autores medievales: "*Non ergo gubernatio est attribuenda astris*", escribe más adelante en IV, 25.

Como en toda época de profunda crisis, la *a.* floreció en el Renacimiento, pero bajo un aspecto nuevo o, mejor dicho, recobrado desde la Antigüedad: se pretendió entonces que no sólo los acontecimientos de la vida personal de un hombre estaban determinados por los movimientos astrales, sino también los eventos históricos. Esta creencia sufrió el ataque de autores que reivindican la absoluta autonomía de cada hombre respecto de los astros; un ejemplo es Pico della Mirandola, quien, a instancias de Savonarola, dedica al tema sus *Disputationes Adversus Astrologiam Divinatricem*.

astronomia. Voz intercambiable con la de *astrologia* (véase), pero menos usada que ésta en la Edad Media, salvo excepciones como las de Agustín y Buenaventura.

attingere. Su significado general es el de llegar o alcanzar una naturaleza inferior a una superior. Los escolásticos consideraron que esto se da de dos maneras: o bien por el impulso propio de la naturaleza inferior o bien por un movimiento de atracción de la superior. En el primer caso, se dice, por ej., que el fuego alcanza el aire; en el segundo, que el hombre alcanza por participación sobrenatural la bondad divina.

Se trata de un verbo que aparece con frecuencia en las obras de Buenaventura. Con él Buenaventura alude a la acción de alcanzar las *rationes aeternas* en el tipo de conocimiento que él llama "certitudinal" (véase *certitudinalis*). Mediante dicho tipo de conocimiento, todo ser racional *attingit aeternas rationes*; pero, dado el carácter finito y mediato de la capacidad congnoscitiva del hombre, éste alcanza tales razones no en sí mismas, sino sólo en cuanto ellas se manifiestan con certeza y en sus efectos.

attractio. Vocablo que aparece con cierta frecuencia en los escritos de Ockham, para el cual se puede hablar realmente de atracción cuando lo que atrae se mueve al mismo tiempo que lo que es atraído. De lo contrario, lo que es atraído se dirige por sí mismo hacia lo que atrae con el fin de perfeccionarse (cf. *Exp. super Phys. Arist.* 202b).

attributio. La atribución es la *imputatio* lógica de una acción, condición o carácter de algo, aunque, en rigor, sólo corresponde a un aspecto de ese algo y no a su totalidad. Así, por ej., la cognición se atribuye a todo el hombre, aun cuando, estrictamente hablando, sólo el alma conoce.

attributum. Proveniente de *attribuo* (atribuir), el vocablo significa lo que se atribuye a un sujeto real o posible, supuesto como término de un discurso. Al ser el efecto de atribuir o predicar (*cathegorein*) algo de un sujeto, el *a.* se confunde, a veces, con la categoría o predicamento; por eso, para distinguirlo del predicado lógico, suele emplearse en sentido metafísico. Indica un carácter o cualidad de la sustancia, de significado muy cercano al de "propio" (véase *proprium*): se refiere, pues, a algo necesariamente

inherente a la sustancia y distinto –aunque no separable– de la misma (cf. *Met.* V, 1025a 30 y ss.). El *a.* es, así, un "accidente esencial" en la medida en que, sin pertenecer a la esencia de un sujeto, está fundado en ella; por ej., el hecho de que los ángulos de un triángulo equivalen a dos rectos es atributo de todo triángulo. Sin embargo, el término *a.* se prefiere cuando es menester designar no solamente algo que se deriva necesariamente de la esencia del sujeto, como en el caso mencionado, sino lo que pertenece intrínsecamente a dicha esencia, o ella misma sin más, en cuanto que se manifiesta mental o verbalmente.

De esta manera, dentro del orden metafísico, el *a.* comienza a definirse, en general, como una propiedad necesaria a la esencia de la cosa y, así, se establece una cierta equiparación entre la esencia y el conjunto de los atributos. Ahora bien, dicha equiparación supone una cierta distinción entre ambos, la cual no puede darse justamente en el caso de Dios, en virtud de su absoluta simplicidad. Por eso, en la Edad Media, la consideración filosófica del *a.* se profundiza a propósito del tratamiento de los nombres divinos: cuando la mente humana se esfuerza por emitir juicios sobre Dios, le atribuye determinadas perfecciones como bondad, verdad, etc. Pero de inmediato se advierte que éstas están realmente identificadas con su esencia. Así pues, no se ha de decir con propiedad que Dios es bueno, sino que es la Bondad, lo cual significa que aquello que llamamos "bondad" en las creaturas preexiste en Él (cf. Tomás de Aquino, *S. Th.* I, *q.*13, *a.* 2). Con el objeto de esclarecer las relaciones entre los atributos y la sustancia divina, los escolásticos elaboraron, pues, diferentes doctrinas basadas en la noción de "distinción" (véase *distinctio*). En general, los autores de la primera Escolástica consideraron que bastaba establecer una *distinctio realis* y una *distinctio rationis*, en orden a la solución del problema planteado. Así, entre la esencia y los atributos divinos mediaría una distinción de razón, pero no real, es decir, se diferenciaría entre ellos sólo en cuanto que el pensamiento humano los toma como objeto de su consideración, para abordarlos desde distintas perspectivas; pero no están separados en la realidad divina. La Escolástica posterior retomó esa división, pero agregando otra especie: la distinción que la razón subjetiva hace por cuenta propia, sin tener en consideración el fundamento objetivo (*distinctio rationis ratiocinantis*) y la que respeta la realidad a la que se refiere (*distinctio rationis cum fundamento in re*); para Tomás, por ej., la que se establece entre la esencia y los atributos de Dios, pertenece al primer tipo de estos dos últimos. En cambio, Duns Scoto cree necesario plantear, entre la sustancia y los atributos divinos, una *distinctio formalis ex natura rei*, considerando que la diferencia radica en la realidad misma de Dios, independientemente del sujeto que la considera; más aún, sostiene que también hay independencia de las formalidades o atributos entre sí. Para Okham, la pluralidad de los atributos divinos no es más que una pluralidad

de nombres utilizados para pensar a Dios y referirse a Él en la medida en que la razón natural puede hacerlo (cf. *Quodl.* III, *q.* 2).

attritio. Término frecuente en la teología tardomedieval, la *a.* es el arrepentimiento de los pecados que deriva del temor al castigo divino, es decir, del *timor servilis*. En este sentido, autores nominalistas, como Gabriel Biel, suelen alejarse de posiciones tomistas y escotistas, precisamente por su negativa a considerar la *a.* una contrición imperfecta, y por el énfasis puesto en la imposibilidad de que ella se transforme en verdadera *contritio* (véase) (cf. *In IV Sent., d.*16, *q.*1, *a.* 3).

auctio. Cf. *accretio.*

auctor. Voz proveniente de *augeo*, acrecentar; en general, se designa con ella a aquel que hace, promueve, produce, impulsa o efectúa de manera inmediata o mediata algo que no existía antes, o bien que lleva a su culminación algo que estaba en proceso de desarrollo. Así, el *a.* es alguien que de alguna manera confiere crecimiento, vida, duración y valor a una cosa. En el marco de este sentido general, la acotación medieval del término que nos ocupa se ciñe al campo intelectual. En él, se llamó *a.* al promotor, propugnador o defensor de una idea, opinión o doctrina, en cuyo representante se convierte para la posteridad. A partir de este carácter representativo, el significado de *a.* derivó en el de modelo, maestro o guía y, a partir de esta acepción, la palabra fue cobrando matices más fuertes hasta adquirir la acepción de quien confirma, ratifica y aun sanciona alguna tesis. De estos últimos significados deriva, a su vez, la palabra *auctoritas* (véase).

auctoritas. En sentido amplio, y en cuanto derivado de *auctor* (véase), el término *a.* alude a la credibilidad de una tesis o afirmación determinada, validez que emana precisamente del prestigio de quien es o ha sido su autor. En sentido estricto y técnico, pero correspondiente con el que se acaba de señalar, indica la proposición, período, pasaje o lugar de una obra que se cita justamente como autoridad en una materia o tema. De ahí que se registren, por ej., ediciones que recogen "*auctoritates Aristotelis*", esto es, los pasajes aristotélicos a los que se recurrió más frecuentemente durante un determinado siglo medieval, o en tal escuela, por ej., en el ámbito de la Física o en el de la Metafísica, etc. En la teología cristiana es particularmente importante la *a.* de los Padres de la Iglesia. Pero cabe notar que, sobre todo en terreno filosófico y especialmente a partir de Pedro Abelardo, se fue desestimando la validez argumentativa del recurso a la *a.* Así, finalmente, el uso de esta palabra quedó restringido en campo teológico a los pasajes de la Escritura. En este último sentido, se habló de la *a. Dei*, como ya lo había hecho Agustín de Hipona reiteradas veces, sobre todo en los libros XII y XIII de las *Confesiones*.

audacia. Como la *ira* (véase), la *a.* se puede considerar en dos sentidos: el moral y el psicológico. En el primero, menos trabajado, se la ve como un vicio que se opone, por exceso, a la virtud de la fortaleza. Agustín de Hipona, entendiéndo-

la como aquello que vigoriza la voluntad (cf. *De quant. an.* 22, 38), suele referirse a ella en este plano, si bien con la salvedad de que sólo es santa la audacia que se apoya en Dios (cf. *Sermo* 76, 8). Durante la Escolástica, desde el punto de vista ético, se prefirió reservar, con ese significado, la palabra "*temeritas*", temeridad, basada sobre la precipitación. En cambio, la *a.* fue contada por los escolásticos entre las pasiones.

Propia del apetito irascible, la audacia es una pasión que se asocia con la esperanza, en cuanto que es una aproximación a lo arduo, pero, a diferencia de aquélla, tiene por objeto el mal arduo e inminente contra el cual justamente el hombre se lanza con ánimo victorioso. Es, pues, contraria al *timor* (véase) y sigue a la esperanza como su efecto, puesto que es provocada por todo aquello que nos hace estimar como posible la consecución de la victoria. Una de sus principales características consiste en que el movimiento propio de la *a.* presenta un ímpetu más vigoroso al comienzo del mismo. Esto sucede porque, por la aprehensión sensible inmediata sobre la que se basa la audacia, no se pueden conocer todas las dificultades que presenta una determinada situación; de ahí que, cuando éstas se experimentan en el transcurso del tiempo, no se pueda mantener el valor inicial. Lo contrario sucede con quien confía menos en la aprehensión inmediata que en la razón, ya que ella hace ver todas las dificultades por enfrentar; por eso, suele mostrarse remiso al comienzo, pero se sostiene en el tiempo. Así pues, la *a.* implica, por una parte, el menosprecio de la dificultad; por otra, cierta sobrevaloración de las propias fuerzas (cf., por ej., Tomás de Aquino, *S.Th.* I-II, *q.* 45, *aa.* 1-4).

audire mentaliter. Término okhamista que significa "entender", es decir, ver el pensamiento de otro, así como *audire vocaliter* alude al percibir las palabras que ese otro profiere (cf. *Quodl.* I, *q.* 6).

augeri. Verbo que indica el aumentar como uno de los tipos de cambio o movimiento mencionados por Aristóteles. Los escolásticos establecieron, acerca de él, las siguientes distinciones: como se advierte en el artículo *accretio*, respecto del 1. origen del aumento, se tiene que 1.1. es el acrecentamiento que se da en algo por la adición de nuevas partes a otras ya existentes, por ej., el aumentar del agua en una cierta cantidad de la misma por el añadido de un litro de ella; 1.2. *augeri per virtus susceptionem* es el aumentar que resulta en algo, en virtud de otra cosa cuya naturaleza es diferente de la de ese algo, por ej., el acrecentamiento de la potencia vegetativa por los alimentos que se ingieren. Respecto de la 2. modalidad del aumentar, se distinguió entre 2.1. *augeri extensiva*: es la que se da cuando una cualidad se extiende a varias partes del *subiectum* en el que se verifica, por ej., cuando al beber se aumenta la cantidad de líquido que tiene el organismo; y 2.2. *augeri intensiva*: es el acrecentamiento de la intensidad de una cualidad en la misma parte o aspecto del *subiectum* en el que tiene lugar, por ej., el aumento que tiene

lugar cuando algo blanco se vuelve más blanco.

augmentatio. Cf. *accretio* y *augeri*.

austeritas. Los escolásticos han considerado la *a.* como virtud secundaria, parte potencial de la *temperantia* (véase), en cuanto que se refiere a la moderación, pero, en este caso específico, la referida a los actos externos. En efecto, la *a.* consiste en el decoro y recto orden en las conversaciones. Así pues, el término tiene en la Edad Media un sentido más restringido que el de "austeridad" en español.

auxilium. Se entiende por esta voz una ayuda dispuesta por la naturaleza o sobreañadida a ella en orden a alcanzar el fin propio de un ser. En el primer caso, los autores medievales han visto las garras o el pelaje en ciertos animales precisamente como *auxilia* naturales, esto es, como ayuda para la consecución de sus fines específicos y particulares. En cambio, la naturaleza no proveyó al hombre de tales auxilios, dado que su intelecto tiene capacidad para lo universal y para actos infinitos, otorgándole las manos como *organa organorum*, al decir de Aristóteles (cf. *De an.* III, 8, 2 431b 28). Así se expresa, por ej., Tomás de Aquino (cf. *S.Th.* I, *q.* 76, *a.* 5 *ad* 4).

En el orden teológico, se ha hablado algunas veces de *a. Dei* en referencia al auxilio especial y circunstancial otorgado por Dios a un hombre en su itinerario hacia Él.

avaritia. Se trata de uno de los vicios capitales. Los autores medievales han debido resolver un problema que los textos escriturarios presentan al respecto: por un lado, las bases bíblicas consagran la soberbia como reina de todos los males; por otro, la envidia como origen de ellos. Pero, en *Eclo.* X, 15 se afirma que la *a.* es inicio de todos los pecados. En cambio, San Pablo, en *I Tim.* VI, 10, signa la *cupiditas* (véase), más genérica, como "*radix malorum*". Así, además de su jerarquía en materia de gravedad, el segundo punto a discernir en el tratamiento de la *a.* consistió en su especificidad como deseo inmoderado. Esto aparece ya en Agustín (cf. *De div. quaest.* 33), que la describe como una disposición del alma que adhiere a las cosas temporales para gozarlas como si fueran un fin en sí mismas, rechazando la participación de los demás en tal goce por considerar que sólo existen para la satisfacción de la concuspiscencia personal. Como pecado del espíritu, la avaricia, para el Hiponense, tiene su raíz en el orgullo, puesto que el hombre, comprobando su poder sobre las cosas, experimenta un gusto tal en esta dominación que sólo las subordina a sí mismo, con lo que rehúsa remitirlas y remitirse a Dios, en cuanto fin supremo y común. (cf. *De Lib. Arb.*, III, 17, 18 y, sobre todo, *De Gen. ad litt.* XI, 115). En la misma línea, Gregorio Magno, por ej., no considera la *a.* como un pecado especial, dado que extiende su significado a todo apetito inmoderado de poseer cualquier cosa, no sólo dinero, sino también ciencia o gloria (cf. *In Ev.* I, 16). En cambio, Isidoro de Sevilla circunscribe este concepto al indicar que el avaro es específicamente "*avidus auri*", es decir, ávido de dinero.

La Escolástica retomó ambos problemas. Así, respecto del de la jerarquización, Pedro Lombardo propone considerar una doble raíz de todos los pecados, dada a la vez por la soberbia y la avaricia (cf. *In II Sent. d.* 42, 8). En relación con el segundo, el de la especificidad de este vicio, los escolásticos se atuvieron, en general, a la etimología isidoriana. Sobre esa base, Tomás de Aquino considera la *a.* como un pecado especial y señala que en el ansia excesiva de dinero están representados todos los bienes materiales exteriores al hombre. Estos medios son útiles para conseguir un fin y, por ende, dicho deseo es legítimo en la medida en que el hombre busque la riqueza necesaria para la propia vida, de acuerdo con su condición. Pero cuando el ansia de bienes exteriores sobrepasa tal medida, se llega a un deseo inmoderado y, por consiguiente, se cae en el pecado de *a.* Se trata de un vicio capital porque es principio del que otros brotan. El motivo de ello es que el dinero parecería garantizar las condiciones requeridas para ser feliz, fin último del hombre: las riquezas prometen, en efecto, una suficiencia plena. Ahora bien, el Aquinate distingue, en este deseo inmoderado de poseer, dos manifestaciones, una externa y otra interna. Según la primera, la avaricia es una falta cometida contra los demás, en cuanto que el que goza excesivamente de bienes exteriores –que quedan comprendidos bajo el nombre de "dinero" y que, por su finitud, no pueden ser poseídos a la vez por muchos– ocasiona la penuria de otros hombres. En este sentido, la avaricia es contraria a la justicia. Según su manifestación interna, es también una falta cometida contra uno mismo, ya que en la ausencia de moderación del apetito interior, el placer de considerarse dueño de muchas riquezas supone un desorden de los propios afectos; y en este segundo sentido, como pecado espiritual, es contraria a la liberalidad. Finalmente, es pecado contra Dios, desde el momento en que el preferir los bienes temporales implica despreciar el bien eterno. Las "hijas" de la *a.* son: la dureza de corazón, puesto que no se socorre a los necesitados por retener dinero; la inquietud, por el ansia excesiva de adquirirlo; la violencia y el engaño, que se pueden dar en la apropiación de bienes ajenos; del último pueden derivar la mentira, el perjurio, el fraude y la traición (cf. *S.Th.* II-II, *q.* 118).

Como sucede con otros vicios, las modalidades y matices de la *a.* cambian según el contexto histórico. Así, por ej., Dante, que presenta a los avaros como el grupo más numeroso de pecadores, trata este vicio particularmente en relación con la simonía. No es el único en atacar a la curia romana por su venalidad; otros lo han hecho, remitiéndose a San Pablo, con este acróstico en el que las iniciales componen la palabra "Roma": "*Radix Omnium Malorum Avaritia*" (cf. W. Map, *De nugis curialium* II, 17).

aversio. Es un término que fue empleado, principalmente, en dos sentidos: 1. el religioso, de tratamiento más frecuente en el período patrístico; y 2. el antropológico y psicológico, cuyos análisis se dan fundamentalmente en la Escolástica.

1. De acuerdo con el primer significado, la *a.* se opone precisamente a la *conversio* (véase). Así, Agustín, por ej., habla de un amor a Dios y de una *a. a Deo*, los cuales constituyen, respectivamente, la esencia de la ciudad celeste y la de la terrena. En este sentido, todo pecado es, directa o indirectamente, una *a. a Deo.* 2. En el segundo plano, la aversión, denominada a veces "*fuga*", es el opuesto de la *dilectio* y, más específicamente, de la *concupiscentia* (véanse). En efecto, durante la Escolástica, la *a.* se suele oponer directamente al deseo intenso. Con todo, Tomás de Aquino no trata explícitamente de la *a.* porque considera que, en cierto modo, puede ser reducida al odio y, en parte, al temor. Sin embargo, ésta difiere de ambos en la medida en que es más intensa que el temor y menos que el odio.

axioma. Como su misma etimología lo indica, el *a.* guarda relación con lo axiológico, esto es, con el valor. De hecho, en este caso, se alude al valor cognoscitivo de la certeza. El axioma se define, en efecto, como una proposición cierta, en cuanto evidente y necesaria. De este modo, basta enunciarlo para que sea reconocida como verdadera. Un ejemplo es: "El todo es mayor que la parte". El axioma no requiere, pues, prueba alguna para demostrar su verdad; por el contrario, puede servir para probar otras proposiciones. Lo que antecede sintetiza la noción aristotélica de *a.*, a la que los escolásticos se remitieron. Según ese concepto, los *axiomata* son, como los postulados, principios inmediatos de demostración, pero, a diferencia de estos últimos, son necesarios para emprender el aprendizaje de cualquier tema; por tal razón, en la Edad Media fueron definidos como *communes notiones*.



baccalaureus. En la organización de la Escuela, se designaba con este nombre, del que proviene "bachiller", a lo que hoy denominaríamos "asistente de cátedra". Alrededor del 1230, las *Sentencias* de Pedro Lombardo se convirtieron en libro oficial de la enseñanza universitaria. Así, mientras el *magister* (véase), titular de la cátedra, enseñaba la Escritura, su joven colaborador, es decir, el *b.*, tomaba como base de la propia enseñanza los cuatro libros de las Sentencias, con el objeto de preparar o introducir a los estudiantes a la comprensión de los textos bíblicos; de ahí el adjetivo que suele acompañar a este sustantivo: *sententiarius*. A partir del 1254, la figura de bachiller sentenciario se incorpora a todos los estatutos universitarios. Por eso, cada estudiante recibía, junto con un ejemplar de la Biblia y otro de la *Historia sholastica* de Pedro Comestor, uno de la citada obra de Pedro Lombardo.

Si bien esto rige para la universidad de París en la Edad Media, a veces, en otras universidades, el *b.* era simplemente el *respondens*, es decir, el estudiante de nivel avanzado que elaboraba una primera respuesta a los problemas relevados por el maestro. A esta función –y no al título universitario– alude Dante en *Par.* XXIV, 46-48, cuando responde a los cuestionamientos de Beatriz: "*Sì come il baccialier s'arma e non parla/ fin che 'l maestro la question propone,/per approvarla, non per terminarla*".

balivus. Es el bailío, es decir, el juez o autoridad de ciertos pueblos o pequeñas ciudades. La palabra aparece, aunque raramente, en textos escolásticos como ejemplo de la *disquiparantia* en el obrar por otro: se dice, en efecto, que el *b.*, que tiene el dominio de sus actos, obra por el rey; en cambio, no se puede decir que el martillo obra por el carpintero (cf. *S.Th.* I, *q.* 36, *a.* 3 *ad* 4). Así pues, se utilizó para explicar la diferencia entre el agente intermediario y el instrumento: el primero actúa, ya que, si bien *medium*, es *agens*; el segundo es actuado o *agi*.

banausia. Cf. *consumptio.*

barbara. Modo silogístico de la primera figura (véase *syllogismus*) en el que las tres proposiciones, dadas por las dos premisas y la conclusión, son universales y afirmativas. De hecho, el nombre es una regla mnemotécnica para recordarlo, ya que la vocal *A* indica la universal afirmativa. Así, en "Todo animal es substancia", "Todo hombre es animal", "Luego, todo hombre es substancia". El ejemplo es de Pedro Hispano (cf. *Summ. Log.* 4, 7).

baroco. Palabra de uso mnemotécnico que los lógicos medievales usan para indicar un modo de silogismo (véase *syllogismus*). Convencio-

nalmente, la vocal *A* señala la proposición universal afirmativa; la *O*, la particular negativa. Así, *b.* es el silogismo cuya primera premisa es una universal afirmativa, y la segunda, una particular negativa, al igual que la conclusión. Por ej., "Todo hombre es animal", "Alguna piedra no es animal", "Luego, alguna piedra no es hombre", como escribe Pedro Hispano en *Summ. Log.* 4, 11.

beatitudo. Interpretada, a veces, en el sentido más amplio, como felicidad, la *b.* ha sido caracterizada de modo más específico. Entre los filósofos griegos fue preocupación constante la determinación de la *eudaimonia*, equivalente de *felicitas* (véase), más que de *beatitudo*, y los antiguos la limitaron frecuentemente al goce temporal. El primero en otorgar a dicha noción un significado ético-religioso fue Platón, quien, recogiendo la inspiración socrática, la considera un estado de tensión hacia la idea suprema del Bien, a cuya contemplación intelectual se aspira (Cf., por ej., *Fedro* 115 d; *Rep.* 519a; 354a). También para Aristóteles la felicidad humana consiste principalmente en la contemplación, pero con él se desvanece esa exaltación del alma sugerida por Platón, dado que el Estagirita tiende a identificar la felicidad con ciertas actividades de carácter a la vez intelectual y moderado, planteándola por lo demás como algo puramente terreno, ligado siempre a las ocupaciones más nobles (*Eth. Nic.* I, 8, 1078b 24-9).

La posición platónica se retoma de alguna manera con Filón, el judío, y con Plotino, antecedentes inmediatos de los autores patrísticos en este tema. Para el primero, la *b.* es la unión con Dios en tanto bien supremo; para el segundo, el alma –como toda otra realidad– tiende a lo Uno y, a través de lo inteligible, lo ama, inspirada y atraída por él hasta que tiene la fortuna de alcanzarlo (Cf. *En.*. VII, 2).

Con todo, y como sucede en muchos pensadores antiguos, la *eudaimonia* plotiniana presenta dos rasgos típicos: está reservada a poquísimos previlegiados y es decididamente intelectualista. Fijada casi exclusivamente en la actividad racional y contemplativa, esta concepción de la felicidad exige no sólo la liberación del cuerpo, sino que además, ignora, por lo general, el valor de la vida terrena.

Con el Cristianismo, tal perspectiva se amplía considerablemente en una visión que tiene en cuenta todas facultades del alma ante la posibilidad de la *b.*, es decir, de la felicidad suprema constituída por la unión con Dios. La primera elaboración conceptual de este punto de vista fue llevada a cabo por los Padres Griegos. Así, por ej., en Gregorio de Nyssa se encuentra un tratamiento de la *b.* que la concibe fundada en la intencionalidad del amor y de la vida virtuosa total. Para Agustín de Hipona, la *b.*, fin de la sabiduría, consiste en la visión amorosa de Dios, que es *gaudium de veritate* (cf. *Conf.* X, 22), objeto último y verdadero del anhelo de felicidad que alienta en el alma de cada hombre. Desde el momento en que la beatitud así entendida es el fin de toda alma y de toda el alma, no puede entenderse únicamente como contemplación, si-

no que involucra la totalidad de los afectos humanos; así, éstos resultan sublimados en ese estado de completa felicidad. De este modo, la *b.* agustiniana es pasión de visión intelectual y de amor, sin que pueda atribuirse preeminencia a uno solo de ambos términos.

Boecio, por su parte, distingue entre varias clases de felicidad: una "bestial" o aparente; una felicidad eterna, propia de la vida contemplativa; y una felicidad final, última o perfecta, única merecedora del nombre de *b.,* y que constituye un bien cuya posesión no permite desear nada más, ya que es la suma y reunión de todos los bienes (cf. *De Cons. Phil.* III, prosa 2, 2-4).

Buenaventura utiliza este término en plural y con significado teológico. En efecto, en este autor, las *beatitudines* son las bienaventuranzas, a las que considera dones de la gracia divina que habilitan para la vida sobrenatural. Por lo demás, la *b.* así entendida, para Buenaventura, trasciende el entendimiento (cf. *Coll. in Hexaem.* II, 30: *In IV Sent. d.*49, *q.*4).

En cambio, el pensamiento escolástico de orientación más claramente aristotélica discutirá, sobre todo, el problema de la determinación de la facultad humana preeminente en la obtención de la *b.*, tema que Agustín no había planteado formalmente. La corriente tomista afirma la prioridad y esencialidad del acto intelectivo: para Tomás de Aquino, lo que hace aprehender a Dios como objeto beatificante, es un acto de conocimiento al que sigue la voluntad que goza de él con amor (cf. *S.Th.* I-II, *q.* 3, *a.* 4). El momento intelectivo no excluye el afectivo, sino que es complementado por éste, ya que culmina en el amor y la posesión plena del Bien Sumo. Con todo, el Aquinate insiste en el hecho de que la *b.*, que define como *"bonum perfectum intellectualis naturae"* (cf. *ibid.*. I, q. 26, a. 1), consiste principalmente en la vida contemplativa (cf. *In. I Eth*, *lectio* 10). En cambio, Duns Escoto afirma que la voluntad es la facultad a la que pertenece el poder beatificante, fundándose en que a ella corresponde el bien como objeto propio (cf. *In IV Sent.* IV, *d.* 49, *qq.* 4 y 5).

En la Modernidad, y hasta nuestros días, la *b.* fue considerándose cada vez más competencia exclusiva de la teología y, así, tiende a desaparecer del lenguaje filosófico.

beatus. A diferencia de lo que sucede con la palabra *beatitudo* (véase), ésta corresponde al plano exclusivamente teológico. En tal contexto señala a aquel que ha completado el peregrinaje terreno y se halla ya *in patria*, esto es, gozando de la vida eterna. Los autores medievales han atribuido a la condición del *b.* dos notas principales: el hecho de estar libre del *fomes peccati* y la capacidad de contemplar a Dios directamente y no ya "*in speculo et in enygmate*", o sea, el contemplar muchos de los que son aún misterios de la fe para quien todavía no completado el tránsito por este mundo. De esta manera, el *b.* se opone al *viator* (véase).

bellum. Tanto los autores pertenecientes al período patrístico como los escolásticos se han ocupado fundamentalmente de estudiar los aspectos éticos de la guerra y, en especial,

de determinar cuándo una guerra es justa y cuándo no lo es. Entre los primeros, Agustín de Hipona es quien más se ha dedicado a este tema, particularmente, en el *De civitate Dei*. En esta obra, el hiponense enfatiza el anhelo natural de los hombres por la paz, señalando que ésta es lo que se busca aun mediante la guerra, sin que haya nadie que busque la guerra con la paz (cf. *De civ. Dei*. XIX, 12). Así, subraya que la guerra sólo es justa cuando es estrictamente defensiva (cf. *ibid.* III, 10), y que no sólo es injusta, sino en sumo grado vituperable cuando se entabla por la pasión de dominio. En este último sentido, el devastar y someter a pueblos pacíficos para conquistarlos con afán imperial es un acto calificado por Agustín de gran *latrocinium* (cf. *ibid.* IV *in fine*).

En la Escolástica, Tomás de Aquino sigue, en líneas generales, la autoridad agustiniana en la materia. Con todo, su análisis es más detallado y establece algunos distingos. Así, por ej., señala que la guerra puede ser justa en dos modalidades: una, general, como el librar un combate defensivo en un campo de batalla; otra, particular, como el enfrentar una persona, por razón de justicia, a un enemigo armado. En efecto, añade el Aquinate que aun el caso de una lucha particular se puede designar con el nombre de "guerra": *communi nomine bellum dici potest* (*S.Th.*. II-II, *q* 123, *a. 5c*). También es más preciso que Agustín –aunque siempre guiándose por los criterios de éste– en la determinación de las condiciones que hacen "una guerra justa". Para Tomás, tales condiciones son: 1) que la intención de los combatientes sea recta, es decir que la guerra sea declarada con la exclusiva intención de evitar el mal; 2) que la causa sea justa, esto es, que quienes son atacados merezcan tal *impugnatio* por alguna culpa que les sea imputable; y 3) que la guerra se haga por mandato del príncipe, dado que, habiéndosele confiado el cuidado de la república, ciudad o reino, le atañe defender el interés público; en cambio, no corresponde a las personas privadas declarar la guerra pública, ya que ellos pueden reclamar su derecho por medio de un juicio (cf. *ibid.*. II-II, *q.* 40, *a.* 1 *c*).

beneficium. De *benefacere*, esta voz indica el hecho de hacer el bien. Por eso, sigue al amor. En general, y por la finitud y precariedad de las acciones humanas, los autores medievales consideraron imposible que un hombre beneficie a todos en particular. Por eso, la *charitas* (véase) exige que, aunque no se beneficie a alguna persona *actualiter*, se tenga la disposición de ánimo de hacerlo al presentarse la ocasión.

benevolentia. Se define como la virtud según la cual una persona está dispuesta a amar, buscando el bien del amado. Muy próxima a lo que los antiguos llamaban "liberalidad" y aun "filantropía", la *b.* entre los autores medievales señala el tipo de amor más auténtico en cuanto más desinteresado: el amor de amistad. En éste, la búsqueda del bien del amado confluye y se identifica con el mismo deleite procurado por el amor; en cambio, en el de *concupiscentia* (véase), se persigue la utilidad de quien ama. Así se expre-

sa, al menos, Tomás de Aquino (cf. *S.Th.* I-II, *qq.* 26 y 27). Otros autores insisten en el aspecto que presenta la *b.* de constituir un requisito indispensable de la *amicitia* (véase).

benignitas. Derivada de la *benevolentia* (véase) y muchas veces considerada no en sí misma sino como efecto de ésta y aun identificada con ella, la *b.* tiene, sin embargo, un significado estricto y muy preciso dado por la nota distintiva del *beneficium*: subraya, pues, la actitud e intención de beneficiar efectivamente a los demás, material y, sobre todo, espiritualmente. Así, por ej., se adscriben a la *b.* tanto los gestos de ayuda a otros como los de juzgarlos con indulgencia, en particular, a alguien socialmente inferior, o de quien se ha recibido alguna ofensa.

bilinguis. Al contrario de lo que ocurre con la actual palabra española "bilingüe", este término señaló en contexto medieval al murmurador (véase *murmur* y *susurratio*), por su doblez moral en el hablar. Sobre la base de lo que se lee en *Ecclo.* 28, 15, se aplicó, en especial, al caso del murmurador que se esfuerza en romper una amistad, susurrando a cada uno de los amigos la detracción del otro.

bilocatio. Es la determinación local, físicamente imposible, de una cosa que se hallare íntegra en dos sitios simultáneamente, como la de quien pudiera existir al mismo tiempo en Roma y en París.

binarius. En las obras nominalistas, este término alude a: 1. cosas contadas, por ej. dos piedras, dos caballos, etc.; 2. una dualidad real que permite conocer otra cosa o varias otras cosas, así, una medida de dos pies permite saber cuántas veces éstos están contenidos en una tela; 3. el acto por el cual el alma cuenta correctamente dos cosas; 4. un predicable común a todo número dos (cf., por ej., Guillermo de Ockham, *Quaest. in libros Phys. q.*110, 18-19).

blasphemia. La blasfemia es el más grave de los así llamados "*peccata oris*" o pecados de la lengua. Consiste en la acción de injuriar a Dios con palabras o gestos. Los autores del período patrístico la han presentado ya como hija de la soberbia, ya como hija de la ira en cuanto pecados capitales. Así lo hacen Casiano y Gregorio, respectivamente. A partir del siglo XII reflorecen los análisis donde se la examina por sí misma, es decir, no vinculada con otras faltas. Respecto de su definición y caracterizaciones puntuales, hay dos tradiciones medievales: la primera, formulada por Agustín de Hipona (cf *Contra mendacium* 19, 39) y retomada por Pedro Lombardo (cf. *Coll. in Epist.* PL 192-208), pone el acento en el carácter de falsedad de la *b.*: ella consiste, sobre todo, en afirmar mentiras sobre Dios, en atribuirle lo que no le compete o en negarle lo que sólo es propio de Él; de ahí que originariamente haya aparecido vinculada con la herejía o la apostasía. La segunda línea, de mayor fortuna histórica, es la que subraya el elemento de ofensa verbal dirigida a Dios. Así lo afirman Aimón de Auxerre (cf. *Comm. in Is.* PL 116, 719) y Peraldo (cf. *Summa. De blasphemia contra dominum*). Este último

autor acota la *b.* al hecho de nombrar, por ira, miembros del supuesto cuerpo divino.

Los teólogos escolásticos del siglo XIII han tratado de conciliar ambas líneas. Buenaventura la incluye en el contexto del segundo mandamiento y distingue tres especies de *b.*: maldición, mentira e insulto procaz (cf. *De decem praeceptis* 2). Tomás de Aquino, en cambio, considera la blasfemia en la categoría de *infidelitas*, o sea, como pecado directamente opuesto a la *confessio fidei*; así, es una *derogatio divinae bonitatis*, es decir, una operación intelectual que consiste en negar lo que corresponde a Dios o afirmar de Él lo indebido, operación a la que se añade un elemento afectivo, un movimiento de la voluntad que confirma plenamente el pecado (cf. *S.Th.* II-II, *q.* 13, *a.*1).

Por último, cabe señalar que muchos escolásticos han diferenciado entre la *b. cordis* y la *b. oris*, es decir entre la blasfemia del corazón o pensada, y la pronunciada. Entendieron, sin embargo, que la segunda sólo añade a la primera y más grave una simple traducción lingüística.

bocardo. Con esta palabra, en la lógica de la Edad Media, se ha designado un modo de silogismo (véase *syllogismus*). Se ha de tener presente que la vocal *A* señala la proposición universal afirmativa; la *O*, la particular negativa (véanse). Así pues, el modo silogístico *b.* es aquel cuya primera premisa está dada por una proposición particular negativa; la segunda, por una universal afirmativa; y la conclusión, por una particular negativa. Por ej., "algún hombre no es piedra", "todo hombre es animal", "luego, algún animal no es piedra", como escribe Pedro Hispano en *Summ. Log.* 4. 15.

bonitas. Poco usada en general, la expresión *bonitas entis* alude a la perfección de un ente y, en especial, a su carácter de *bonum* (véase) en cuanto trascendental. Con todo, el término asume una particular importancia en Duns Scoto, quien distingue entre 1. *b. naturalis*, 2. *b. moralis* y 3. *b. gratuita*. La 1. bondad natural proviene *ex operante*, así, el acto de correr de un caballo veloz, la calidad de su carrera, proviene de su condición de buen caballo. La 2. bondad moral es aquella cuyo grado, mínimo o máximo, convierte la acción humana en vituperable o loable respectivamente, puesto que, en primer lugar, acción humana tiene una causa eficiente libre. Pero, para que se pueda hablar, en sentido estricto, de bondad moral en una acción, se han de dar otras condiciones. En efecto, en segundo término, la acción ha de pertenecer al género bueno, con lo que se tiene una acción moral de *b. materialis*; en tercer lugar, hay que considerar la pluralidad de elementos que concurren en la acción, por ej., las circunstancias, y especialmente, el fin que debe ser *finis recte intendatur*; en cuarto término, se habla de *b. completa* en un agente cuando sus acciones guardan correspondencia con la recta razón bajo cualquier circunstancia. Respecto de este punto, Tomás de Aquino insiste en subrayar que, para que un acto humano sea moralmente bueno, es necesario que absolutamente todos los elementos que lo constituyen, objeto, circunstancias y fin, se ajusten a la recta

razón (véase *malitia*). El Aquinate añade que la *b. Dei* es el último fin apetecido por todos los seres (cf. *S.Th.* I, *q.*6, *a.*1, *ad* 2). Finalmente, y volviendo a Duns, la 3. *b. gratuita* en acto se da cuando la caridad inclina hacia un fin sobrenatural (cf. *Rep.* II, *d.*4, *nn.* 2-3; *d.*7, *q.*3, *n.*27; *Op. ox.* I, *d.*17, *q.* 3, *nn.* 3 y 12). Autores como Gabriel Biel distinguen la *b. moralis* de la *b. meritoria* que implica la aceptación de la Gracia (cf. *In II Sent.*, *d.*27, *q.*1, *a.*1).

bonum. La ambivalencia semántica del término, que se puede traducir como "bueno" o como "bien", indica ya su complejidad. Además, en cualquiera de sus dos sentidos, la palabra *b.* puede abordarse desde varios puntos de vista, especialmente, desde el metafísico y desde el ético que, casi siempre, aparecen articulados entre sí. Durante la Antigüedad clásica, en el orden metafísico, y en su acepción de "bien", se encuentra la identificación entre ser y *b.* en el eleatismo de la escuela megárica. Por su parte, Platón llega a colocar el bien –o mejor, la idea de Bien– más allá del ser, como su fuente originaria, y hasta más allá del pensamiento, al que comunica la facultad cognoscitiva, así como la inteligibilidad a los objetos (cf. *Rep.*.VI, 508e-509a). La doctrina plotiniana continúa esta concepción, desarrollándola hasta sus últimas consecuencias: en efecto, para Plotino, el Bien es idéntico a lo Uno y, como tal, superior al Ser y al Pensamiento; así, en su absoluta unidad y simplicidad, trasciende toda predicabilidad lógica, al punto de que no se puede decir de él ni siquiera que es (cf., por ej., *En.* II, 9, 1; V, 1, 8; 6, 4; VI, 7, 38). De esta manera, el Bien actúa como liberador, puesto que, quien lo alcanza, se desvincula de la multiplicidad lógica y ontológica, conquistando una total y libre unidad consigo mismo. Esta perspectiva del Bien, que puede dar lugar a una posición mística, alimentará, en gran parte, la corriente de la teología negativa. En cambio, muy distinta es la concepción de Aristóteles quien, retomando, en cierto sentido, la posición eleática, se inclina al inmanentismo y busca el bien en los particulares concretos, en especial, en la actividad misma del hombre. Aristotélicamente entendido, el *b.* se plantea, pues, fundamentalmente, como fin de las acciones humanas (cf, *Et. Nic.* I, 6, 1096a-b).

Con la aparición del Cristianismo y su doctrina de la creación, se retoman temas fundamentales del pensamiento antiguo sobre el *b.* bajo una nueva luz. De un lado, se reivindica el valor ontológico de la creatura, que es un bien en cuanto creada precisamente por Dios, Sumo Bien; de otro, se profundiza la concepción del bien fundada sobre la *analogia entis*. Aunque, por una parte, se sigue la concepción teológica negativa de cuño neoplatónico (cf., por ej. Dionisio, *De div. nom.* I, 6; M. Eckhart, *Serm.* IV, 1, 28), por otra, se desarrolla la doctrina del *b.* como trascendental.

En efecto, sobre esta última base, Tomás de Aquino aborda la noción de *b.*, en su acepción de "bueno", como uno de los trascendentales (véase *transcendentale*), o sea, como una propiedad del ente en cuanto tal y, por ende, intercambiable o convertible con él: *bonum et ens*

convertuntur. Así, con respecto a Dios, en el que Ser perfecto y Bien perfecto coinciden, se confirma la antigua intuición eleática, pero se salva también la consistencia ontológica y la bondad de las cosas múltiples. De tal convertibilidad de *b.* con el ente, se sigue lo que ya había señalado Agustín (cf. *Conf.* VII, 12; *De nat. boni* 19 y *passim*): que el mal se encuentra necesariamente –y a manera de carencia o defecto– en algún bien, esto es, en algún *subiectum* que, en la medida en que es, es bueno (cf. *S.Th..* I, *q.* 5, *a.* 2, *ad* 3).

Sin embargo, se ha de notar que "bueno" difiere del verdadero trascendental en su sentido más propio, es decir, en su relación con la voluntad. Ella está conformada para tener el bien por objeto, lo cual significa que no puede desear sino lo que se percibe como bueno. En este orden se inserta la cuestión del mal *sub specie boni*, tan importante en la concepción ética medieval. Habida cuenta de lo que se acaba de decir respecto de voluntad y bien, y del hecho de que es metafísicamente imposible la existencia del mal absoluto por la asimilación ser-bien, para que el mal pueda ser objeto de la voluntad, se ha de presentar bajo la apariencia de un bien. Esto significa que la voluntad ha de percibir en el objeto algún aspecto positivo que la mueva, aun cuando dicho aspecto oculte un verdadero mal. Por eso, en los planos psicológico, ético y espiritual, la doctrina del mal *sub specie boni* constituye la base metafísica de las tentaciones.

Tomás afirma que el grado de bondad depende del grado o perfección del ser; con todo, se distinguen en nuestro entendimiento: el bien es el ser en cuanto apetecible, por lo que incluye el concepto de perfección (cf. *S.Th..* I, *q.*5, *a.*1). Así, aunque *ens* y *b.* se identifican en la realidad, como sus conceptos son distintos, no significa lo mismo decir *"ens simpliciter"* que *"b. simpliciter"*: esta última expresión se aplica a un ser cuando posee todo lo que debe tener según su naturaleza, por eso, equivale a *perfectum*. En este sentido, no basta ser un ente para ser bueno, de modo que, de acuerdo con este significado, *b.* no es trascendental o convertible con el ente. En cuanto agrega al ser una formalidad propia, la de ser fin, objeto y término de tendencias, deseos y amor, el *b.* se divide en honesto, deleitable y útil, distinción que, por lo demás, había sido ya preparada por Aristóteles (cf. *Et. Nic.* VIII, 2). Efectivamente, lo bueno, en tanto apetecible, 1. o lo es por sí mismo como término último del apetito (véase *appetitus*), o 2. lo es en orden a otro bien. En el primer caso, se puede 1.1.considerar el objeto como bueno según la recta razón, y así, se tiene lo honesto (véase *honestum*); 1.2. cuando se lo considera en cuanto satisface el apetito, se tiene lo deleitable. En el segundo caso, 2. el objeto no es querido por sí mismo, es decir, como fin en sí, sino como medio para alcanzar otro fin ulterior, con lo cual se tiene lo útil (váse *utile*).

Es en este sentido en que suele hablarse de *"bona"*, o sea, de bienes, de cosas que son buenas, en la medida en que son útiles (cf. *S.Th.* I-II, *q.* 8, *aa.* 2 y 3). Cabe adver-

tir, por último, que esta división no implica una oposición entre los diversos *bona*, sino sólo diferentes perspectivas según las que pueden considerarse: por ej., el *b.* honesto es siempre, en cierto sentido, útil y deleitable, aunque no siempre lo deleitable o lo útil es honesto. La razón de esto estriba en que tal clasificación no es unívoca, sino análoga: el concepto de *b.* no se atribuye igualmente, y en el mismo sentido, a lo honesto, lo deleitable y lo útil, sino principalmente a lo honesto y, de manera derivada, a lo deleitable y lo útil.

Aun con diversos matices, las tesis de Guillermo de Ockham respecto de este tema no varían sustancialmente (cf. *In III Sent. q.*13).

bonum commune. El bien común es el bien de los miembros de la sociedad civil en cuanto tales, y está íntimamente ligado con el fin mismo de la sociedad. Ya Aristóteles había caracterizado dicho fin como el cuidado del interés público, para que cada uno, según su condición, pueda vivir con felicidad. (cf. *Pol.* III, 4, 1278b).

Esta idea central se continúa en la Edad Media, sobre todo en la Escolástica, y así, Tomás de Aquino, por ej., frecuentemente alude a la *perfectior multitudinis societas*, o a la *perfecta communitas*, que define como aquella en la que se encuentran todas las cosas necesarias para la vida, *omnia necessaria vitae*, insistiendo en la necesidad natural de la sociedad civil, que tiene por fin el *b. c.* (cf. *S.Th.* I-II, *q.* 90, *a.* 2; *q.* 95, *aa.* 1 y 4; *q.* 96, *aa.*. 2 y 3; *q.* 99, *a.* 3; *De reg. pr.* 1). Por su parte, Suárez (cf. *De leg.* III, 7) enfatiza la conexión entre el carácter y el fin de la sociedad que tiende, no a la bienaventuranza, es decir, a la felicidad futura, ni tampoco a la presente en toda su extensión posible, sino a la felicidad natural que deriva de una sociedad perfecta, o sea, al bien de los hombres singulares en cuanto son miembros de una comunidad.

En la filosofía clásica de inspiración cristiana, dos son los aspectos que generalmente se han abordado el tratar esta noción: la relación entre *b. c.* y bien individual, y la que se da entre *b. c.* y bien temporal. Con respecto a la primera, las opiniones son coincidentes, en primer lugar, en que el bien común no equivale a la suma de los bienes singulares, sino que es un bien específico que está más allá de éstos, aunque basado sobre ellos; en segundo término, también hay un cierto consenso en indicar que el estado o reino en que radica dicho bien común ha de respetar los fines individuales de sus miembros.

En relación con el segundo punto, también se ha subrayado el particular carácter de temporalidad propio del *b. c.* Por tener su fundamento en la condición natural –es decir, temporal– del hombre, el bien común no puede proveerle más que los medios necesarios para el bienestar y la felicidad en este mundo (véase *politicus, in fine*).



cabala. El término proviene del hebreo *qabbalah* que significa "tradición". De hecho, señala tanto un conocimiento de Dios y de lo divino como una suerte de iluminación cognoscitiva sobre la realidad y aun una revelación oral. Sea de ello lo que fuere, la *c.* tiene siempre el carácter de esotérica. Mucho se ha discutido y se discute todavía hoy sobre su condición: para algunos, se trata de la mística hebrea por excelencia; para otros, de una forma de teosofía; para no pocos, es una gnosis. De todos modos, abarca un conjunto de doctrinas muy variadas y que han acogido múltiples influencias externas, por ej., recibe del neoplatonismo la concepción de los seres intermediarios entre Dios y el mundo o la misma tesis de la emanación, mientras que se cree que adopta de los filósofos árabes la doctrina del intelecto agente universal y quizá del maniqueísmo proviene su visión acerca de la positividad del mal. Así, la misma historia de la *c.* está lejos de presentar un desarrollo lineal.

Pero lo que atrajo a filósofos tardo-medievales y renacentistas fue, especialmente, la metodología de la cábala que es el punto fundamental de la tradición esotérica y oral. En esencia, con dicha metodología se pretende alcanzar un conocimiento superior al racional, por lo menos, tradicionalmente entendido. Consiste en una técnica de combinación de letras del alfabeto hebreo, que se considera capaz de revelar verdades ocultas y aun pertenecientes al futuro. Contempla tres momentos: 1) *notarikon*, que alude a las palabras nacidas de la yuxtaposición de las primeras, segundas, terceras y últimas letras de cada palabra de una frase; 2) *gematria*, que se refiere a las palabras que surgen de modificar, según ciertas reglas concernientes al valor numérico de las letras del alfabeto hebreo, las letras de otras palabras; y 3) *temurah*, palabras que provienen de la combinación de las otras dos técnicas.

Hasta el siglo XIII, se funda en una tradición oral que se pretende remontar a Moisés; a partir de entonces, se va extendiendo sistemáticamente desde el sur de Francia, desde donde pasa a Alemania, España e Italia. Hacia el final de la Edad Media, la *c.* se introdujo en los círculos intelectuales cristianos, algunos de cuyos miembros asumieron desde otra perspectiva religiosa la metodología cabalística, por ej., Pico della Mirandola, Egidio de Viterbo y otros humanistas florentinos. Esto permite hablar de una "cábala cristiana", en particular, durante el Renacimiento. Sin embargo, la particular simbología implicada en la cábala hizo que se la vinculara cada vez más a la magia. Con ello, suscitó las sospechas de la Iglesia, que la combatió.

cadere a suo significato. Expresión utilizada por Guillermo de Ockham para aludir al hecho de que un término, palabra o concepto cesa de significar lo que sig.nificaba anteriormente (cf. *Quodl.* V, *q.*16).

caecitas. Significa ceguera. El caso de la ceguera ha sido usado en la Edad Media muy frecuentemente como ejemplo de *privatio* (véase). Los escolásticos, en particular, han hablado no sólo de la ceguera corporal sino también de la *c. mentis* como privación de la visión intelectual. Esta última se puede dar por varios motivos: primero, por pérdida de la luz natural de la razón debido a alguna enfermedad mental; segundo, por rechazo del don gratuito de Dios; tercero, por no atender a los principios inteligibles por los cuales el hombre comprende las cosas. Esto último puede tener lugar, particularmente, como consecuencia de algunos vicios como la *accidia.*

caeleste. En general, "celeste" o "celestial", palabras con la que se suele traducir este adjetivo, designan frecuentemente lo referido al *caelum* (véase), pero exclusivamente en su dimensión espiritual. Más en particular, se emplea *c.* para aludir al mundo angélico. Especial relieve adquiere el término en Agustín, quien se vale de él para calificar una de las dos grandes sociedades –constituidas por ángeles y también por hombres– que atraviesan la Historia: precisamente la conformada por aquellos que ponen su gozo último en Dios (véase *civitas*) y usan del mundo. Por eso, la ciudad *c.* es llamada también por el Hiponense *civitas Dei* (véase *terrenum*).

caelum. En la Antigüedad, Aristóteles distinguió tres significados de *ouranós*, equivalente griego de la palabra que nos ocupa: 1. La sustancia de la circunferencia externa del mundo, esto es, de su periferia; 2. el cuerpo más próximo a ella y en el que se hallan el sol, la luna y otros astros; 3. el mundo en su totalidad, es decir, el cuerpo íntegro incluído en la mencionada circunferencia externa (cf. *De Cael.* I, 9, 278 b10). En este último significado había usado ya el término Platón (cf. *Tim.* 28c). Pero el punto que Aristóteles subraya en su doctrina sobre el cielo es el de la incorruptibilidad. Sostiene, en efecto, que la sustancia propia del *c.* es el éter, cuyo movimiento es sólo circular y no es pasible de generación ni corrupción.

La doctrina de la incorruptibilidad del *c.* pasa a toda la física antigua y a la de las épocas patrística y medieval, tanto entre los autores aristotélicos como en los que no siguen esa línea. Con el neoplatonismo comienza a elaborarse la noción de Empíreo, con la que el pensamiento cristiano llevará a su máximo grado de elaboración el concepto de *c.*; en dicha noción subyacen también elementos mítico-poéticos de Homero, los órficos, los pitagóricos y los gnósticos. Para el neoplatonismo, el cielo es, a la vez, lugar y modelo, sin ser exclusivamente espiritual ni corpóreo, sino una síntesis de ambos órdenes y una encarnación del alma del mundo de la que hablaba Platón. Así, al menos, se expresa Plotino en *En.* V, 1, 6-7; IV, 3, 9 y 17). El cristianismo se apoya en la Escritura para su elaboración del te-

ma. Por ello, alude al *c.* como trono divino, reino prometido a los elegidos y "lugar" al que Cristo asciende, para habitar junto al Padre.

De este modo, en la Patrística, no se encuentran explicaciones físico-filosóficas sobre este concepto, limitándose los textos al respecto a ilustraciones teológicas. Basilio, por ej., concibe el *c.* como una suerte de lugar apto para recibir las naturalezas angélicas (cf. *Hom. in Hex*. I, 5). Marciano Capella se refiere a él como al paraíso traspasado de luz inteligible (cf. *De nuptiis Phil. et Merc*. II, 50).

En la Escolástica, con el reingreso de Aristóteles en Occidente, cambia la perspectiva, ya que se replantea el problema de la real consistencia del *c.* en relación con su carácter teológico de "lugar" propio de Dios y de los ángeles. Se tiende, entonces, a considerarlo una esfera corpórea más que espiritual, pero aún dentro de esta tendencia general, hay muchos matices de diferencia. Alberto Magno, por ej., señala que los cuerpos redondos y el movimiento circular son propios de la naturaleza del cielo (cf. *Phys.* I, 1, 1). Tomás de Aquino, por su parte, entiende que los cielos tienen una materia diferente de la de los cuatro elementos; con todo, esta materia no tiene para el Aquinate potencia de corrupción. Los escolásticos de línea aristotélica acentúan el aspecto de cuerpo luminoso, mientras que los de tradición platónica lo reducen a una pura luz, reflejo de la divina que se concentra en el Empíreo.

Una posición intermedia es la que sostiene Dante en su *Commedia*, ya que en allí el *c.* presenta una estructura general de corte aristotélico, y una esencia que sigue siendo neoplatónica, dado que en ella se subraya el carácter de incorruptibilidad. Precisamente la doctrina sobre la incorruptibilidad de los cielos fue cuestionada por primera vez por Guillermo de Ockham, quien niega la diversidad entre la materia de los cuerpos celestes y de los sublunares, admitiendo como única diferencia entre ambas el hecho de que la materia de los primeros no puede ser transformada por la acción de ningún agente creado, como ocurre con la de los segundos, sino sólo por una acción directa de Dios (cf. *In Sent*. II, q. 22b). Más tarde, Nicolás de Cusa retoma ese planteo (cf. *De docta ign*. V, 12).

caeteris paribus. Es frase de sentido en cierto modo restrictivo, puesto que se intercala en una proposición, para advertir que lo mencionado sólo se pretende hacer valer como verdadero bajo una determinada hipótesis. Ésta, por lo demás, es la más frecuente. Por ej., en "Los consejos de los ancianos son, *c.p.*, más prudentes que los de los jóvenes", la expresión añadida indica que ello es así por lo común, esto es, siempre que no se trate de ancianos carentes de sensatez y sabiduría, o de jóvenes que los superen excepcionalmente en el conocimiento del tema sobre el que se aconseja.

calculatio. Se conoce con este nombre el procedimiento de análisis lógico y matemático llevado a cabo en la Edad Media, sobre todo, por los mertonenses, es decir, por los maestros de Merton en Oxford, llamados por eso mismo *calculato-*

res. Florecieron a comienzos del siglo XIV y su movimiento estuvo encabezado por Tomás Bradwardine, autor del *Tractatus de proportionibus*. Un ejemplo de *c.* en este tratado es el que analiza la velocidad de un movimiento vinculándola con la relación que se da entre sus causas, esto es, la fuerza que produce tal movimiento y la resistencia que se le opone. Esto está precedido de una teoría matemática de relaciones, o sea, de *proportiones* en el sentido medieval más amplio de esta última palabra (véase *proportio*).

camestres. Voz de función mnemotécnica que se emplea en la lógica medieval para designar un modo de silogismo (véase *syllogismus*). Como se ve, está conformada por las vocales *a, e, e*, y se ha de recordar que la vocal *A* señala la proposición universal afirmativa, mientras que la *E* indica la universal negativa. Así, *c.* alude al silogismo cuya primera premisa es una proposición universal afirmativa; y la segunda, una universal negativa, al igual que la conclusión. Por ej., "todo hombre es animal", "ninguna piedra es animal", "luego, ninguna piedra es hombre", como escribe Pedro Hispano en *Summ. Log.* 4, 11.

canon. Término que supuestamente deriva del griego *kánon*, cuyo significado es "caña". Al ser usada ésta como instrumento de medición e hito de referencia, la voz pasó a significar una regla o conjunto de reglas para medir o determinar la validez específica de una disciplina. Por eso, se aplica no sólo al campo filosófico sino también al artístico y literario. Así, entre otros, se habló en la Antigüedad del *c.* aristotélico de las tres unidades que ha de presentar la tragedia. La Edad Media conservó ese sentido general; de ahí que lleve el nombre de *Canon*, por ej., la obra de Avicena en la que éste describe las normas del arte de la Medicina.

En Teología, se usa esta palabra para indicar aquellos libros de la Sagrada Escritura admitidos oficialmente por la Iglesia como pertenecientes a ella y que, por tanto, han de ser creídos por los fieles. Por tal razón, los libros *canonici* se oponen a los *apocryphi*, esto es, a los apócrifos que sólo se leen para edificación de las costumbres y no *ad probanda dogmata*. En el mundo cristiano, los libros pertenecientes al Antiguo Testamento se denominan *vetus c.*

capacitas. Se suele traducir por "capacidad" e indica la posibilidad de contener algo, especialmente, una cualidad. En la Edad Media, se usó, en particular, para el caso del hombre en referencia a la operatividad de sus potencias naturales. En el plano teológico, *c.* alude a la posibilidad humana supuesta en la Gracia.

capitale. Voz que deriva de *caput*, cabeza, su significado tiene el carácter de principio y fuerza directriz. El adjetivo fue utilizado, especialmente, para calificar algunos vicios (véase *vitium*). Se llama *vitium c.* aquel del que proceden, como de su origen formal y, a la vez, causa final, otros pecados. Así, no solamente son capitales aquellos que constituyen raíz de los demás, como la *avaritia*, o el que es primer principio de otros, la *superbia*, sino también los que son principios

próximos de otros pecados, como la *luxuria* o la *accidia*. Así, los vicios capitales operan a modo de troncos del que derivan ramificaciones del mal moral. Este carácter originario se determina atendiendo a la condición del hombre sometido a ellos: se halla dispuesto de tal manera a adherir exageradamente a un fin que éste se convierte en fuente de otros vicios. De este modo, un vicio nace de otro. El hecho de ser incontables las disposiciones particulares de los hombres derivó en una serie de dificultades teóricas.

De hecho, la clasificación de los vicios capitales a lo largo de la Patrística y el período medieval propiamente dicho sufrió varias modificaciones. Textos fundacionales al respecto son las *Institutiones* y las *Collationes* en las que Casiano consigna la herencia de la sabiduría monacal egipcia y siria al respecto. Pero lo decisivo en materia de clasificación, ya que pasará a toda la cultura medieval cristiana, son los *Moralia in Job* de Gregorio Magno que, sobre la base de lo escrito por Casiano, unifica la *tristitia* (véase) con la *accidia*, reemplaza la *vanagloria* (véase) por la *superbia* y añade la *invidia*. También revisten gran importancia en este tema los escritos monásticos, tratados morales, opúsculos ascéticos, etc. que, al profundizar en cada vicio, contribuyeron a su inclusión, exclusión o fusión en los sucesivos cuadros de clasificación. A estas obras deben añadirse las *Summae* de Tomás de Chobham, Guillermo Peraldo y Tomás de Aquino, entre otros. Un criterio predominante respecto de la división interna de los pecados capitales es el que atiende a su fuente en el hombre; según él, se dividen en carnales, como la gula o la lujuria, y espirituales, como la envidia y la soberbia. Con la Escolástica, y la consecuente estructuración metodológica, proliferaron los argumentos a favor de la clasificación de los siete enumerados en el artículo *vitium*.

caritas. (cf. *amor*). A veces, se escribe también *charitas* por su derivación del griego, lengua en la que significa "gracia". La *c.* se corresponde con el amor pero, de por sí, éste no es caridad, ya que en el hombre el amor es una pasión natural y la *c.* excede el plano de lo meramente natural.

Para los místicos especulativos del siglo XII, como Ricardo de San Víctor, por ej., la *c.* tiene la nota del renunciamiento a un exagerado amor a sí mismo, por lo que implica de algún modo un salir de sí mismo. De todas maneras, prefiere, como muchos otros autores, usar *dilectio* o *amor proximi* para el amor a los semejantes, y reservar el término *c.* para el amor de Dios hacia el hombre y de éste hacia Él (cf., por ej., *De IV grad. viol. car.* 2).

De hecho, se ha empleado esta palabra, de vastísima difusión en el Cristianismo, para denotar la virtud teologal que consiste en la amistad entre Dios y el hombre. En la caridad, éste ama a Dios sobre todo otro ser a causa de su "amabilidad", es decir, en tanto que Él es el Bien Sumo. Según la doctrina de la *c.*, el amor humano por todos los demás seres, en su correspondiente grado jerárquico, deriva justamente de ese amor a Dios.

Así, pues, se consideró esta noción como la virtud soberana, fuente de todo mérito sobrenatural. Por otra parte, las demás virtudes teologales –o sea, fe y esperanza– tienen valor en el tiempo, es decir, durante el transcurso de la vida en este mundo, mientras que la caridad dura sin término *a parte post*. En efecto, no sólo se prolonga en la vida bienaventurada sino que aun está potenciada por la visión de Dios.

caro. Significa "carne". Pero, a diferencia de *corpus*, la voz que nos ocupa, traducción latina del sustantivo griego "*sarx*", es usada también en un sentido no material: en este plano alude a todo aquello que se opone al espíritu. Con este matiz despectivo aparece, por ej., en Séneca (cf. *Ep.* 65, 22). Pero es sobre todo San Pablo quien, denostando la *sarx* en sus epístolas transmite este último significado a la tradición patrístico-medieval. En ella, y dentro de ese marco general, *c.* asume los siguientes sentidos precisos: 1) la total naturaleza humana, con particular referencia a su fragilidad; 2) las dimensiones anímicas de lo concupiscible y lo irascible en cuanto opuestas a la capaciad intelectual, a la racionalidad, es decir, al aspecto superior del alma; 3) los vicios y pecados.

castigatus. Cf. *emendatus.*

casus. Voz que se aplicó en distintos órdenes. Así, 1) en gramática, designa la variación en las últimas sílabas propia de la declinación, como el caso genitivo, acusativo, etc.; 2) en retórica, significa "ejemplo". Pero, es 3) en física y metafísica, en donde este concepto adquiere mayor relieve. Con este término, los autores medievales se refirieron al azar o la casualidad, cuya existencia, en general, negaron, al menos, en el sentido que habitualmente se confiere a estas dos palabras.

En la Antigüedad, aun admitiendo la causalidad y la finalidad en el comportamiento de los fenómenos naturales, Aristóteles afirma el *c.*: en el mundo natural, no todo sucede por necesidad, puesto que no todo deriva de la naturaleza esencial de los entes; a veces, ocurre algo que no se verifica ni siempre ni ordinariamente. Así, por ej., si durante un par de días en verano hace un frío casi invernal, ello sucede por accidente. Pero, para Aristóteles, el azar es tal sólo en relación con determinadas causas particulares, especialmente, con la causa final del agente (cf. *Fis.* II, 4-6, 196-197; *Met.* V, 30, 1025 y ss.). Otros pensadores, en cambio, negaron la realidad del *c.* y lo imputaron a una laguna del conocimiento humano. Así sucede, en general, entre los estoicos, quienes no podían admitirlo, dado que consideraban el universo perfectamente organizado por la Razón cósmica.

Los autores cristianos se inclinan por esta segunda perspectiva, porque en un mundo ordenado por la voluntad de Dios, omnipresente en él, no puede haber lugar para el azar. Éste existe sólo, como se diría hoy, subjetivamente, en cuanto incapacidad del intelecto humano que, por su finitud, no puede abarcar en sí el plan divino de la Providencia y el plexo de relaciones causales implicado en él. Así lo señala, por ej., Agustín (cf. *De div. quaest.*, 24).

Tomás de Aquino va más allá al advertir que todos los seres sin excepción, tanto los corruptibles como los incorruptibles, están sujetos a la providencia divina, no sólo en conjunto, sino también, en particular, esto es, no solamente en cuanto a las especies, sino también en cuanto a sus principios individuales. Así, todo lo que de algún modo participa del ser ha de estar necesariamente ordenado a un fin, y la ordenación al fin se extiende hasta donde se extiende la causalidad del primer agente, o sea, Dios (cf. *S. Th.* I, *q.* 22, *a* 2). De tal manera que, según la perspectiva tomista, no existe la casualidad. Sobre huellas más aristotélicas, Guillermo de Ockham define el *c.* como el efecto que una causa natural produce de manera contingente por la intervención de un agente libre; así, por ej., el colocar una manta próxima al fuego –gesto que se lleva a cabo libremente, esto es, no con necesidad, aunque no sea deliberadamente– puede provocar un *c.* de incendio (*Quodl.* I, *q.*17).

La doctrina sobre el *c.* se complementa con la del *fatum* y la de la *fortuna* (véanse). No todo lo que se hace sin intentarlo sucede por casualidad o por la fortuna, sino sólo aquello que rara vez ocurre. Alberto Magno considera la fortuna una especie del *c.* (cf. *Phys.* II, 2, 10).

categorema. Los lógicos medievales designaron así al atributo o predicado, o sea, a lo que es afirmado de un sujeto, sobre la base de lo que sostiene Aristóteles en *De int.* II, 2, 20 b 32. Por eso, desde el punto de vista metafísico, *c.* supremo del ser es la categoría (véase *praedicamentum*). A veces, este vocablo aparece como equivalente de *categorematicum* (véase *categorematica*).

categorematica. En la gramática y la lógica medievales, se denominan así los términos o partes del discurso que son significantes por sí mismos –o sea, que tienen *per se* un *significatum*–, como "caballo" o "escribe", a diferencia de los *syncategorematica* (véase), que sólo son plenamente significativos cuando se agregan a los primeros, por ej., "no", "y", etc. Esta distinción probablemente deriva de los estoicos, quienes hablaban del "discurso perfecto" como aquel de sentido completo, por ej., "Sócrates camina"; y del "dicurso imperfecto", uno de cuyos ejemplos sería "con respecto a" (cf. *Diog. Laercio* VII, 63). En la lógica escolástica, la distinción explícita se encuentra por primera vez en el tratado anónimo del siglo XII *De generibus et speciebus*, hasta que se convierte en un lugar común durante los siglos XIII y XIV. Entre los autores que más se han dedicado a este tema en la Edad Media, se cuentan Guillermo Shyreswood, Alberto de Sajonia y, especialmente, Guillermo de Ockham (cf. por ejemplo, *Summa Log.* I, 4). Casi todos coinciden en considerar sólo el *nomen* y el *verbum* como términos *c.*

categoria. Proviene del griego *kathegorein*, cuyo significado es acusar o afirmar. En la Edad Media, el sentido técnico de este término sigue el que tuvo en la Antigüedad clásica. Pero los autores medievales prefirieron casi siempre usar el sinónimo *praedicamentum* (véase).

categoricum. En lógica, se llama "categórico" al juicio o proposición

que expresa la relación de sustancia y de inherencia. En oposición al juicio hipotético y al disyuntivo, es una afirmación que excluye la condición y la alternativa. En su forma más simple, afirma o niega la conveniencia de un atributo a un sujeto. “S es P”, “S no es P” son proposiciones categóricas, afirmativa y negativa, respectivamente.

En el orden lógico-metafísico, se denomina “categórico” al juicio cuya afirmación no depende de otro juicio.

causa. Este término, traducción latina de la voz griega *aitía*, es de origen jurídico y significó en dicho terreno “acusación”. De esta manera, la noción queda, en sus raíces, vinculada con la responsabilidad de una acción voluntaria que se imputa a alguien. En general, se entiende por *c.* lo que después se restringió a la causa eficiente y aun a la final, es decir, una cosa, acción o situación a la que otra, denominada “efecto” (véase *effectus*) responde de modo unívoco y necesario. Así, la existencia del efecto se da o no según se dé o no la de la causa. La mayoría de las veces, pero no necesariamente, ésta antecede cronológicamente a aquél, de modo que la prioridad de la causa respecto del efecto es metafísica y no cronológica. Entre una y otro hay, pues, dependencia y no mera sucesión. Tal relación de dependencia, esto es, la *causalitas* (véase) fue estudiada desde la Antigüedad, en la que Platón sostiene la necesidad de que aquello que se genera sea generado por una causa (cf. *Timeo* 28a). Pero la sistematización orgánica de la teoría de la *c.* obedece, como se sabe, a Aristóteles, quien esboza los conceptos y la clasificación en los cuatro célebres tipos de causa que después fueron obra, sobre todo, de la Escolástica.

Con todo, en el marco del pensamiento cristiano, ya desde la Patrística y con Orígenes en particular, se da, en ese contexto, una primera aproximación al concepto que nos ocupa. Éste fue estudiado en conexión con la noción de Dios en cuanto creador. De hecho, la concepción de una creación eterna desvinculó la relación causa-efecto de lo temporal; a la vez, se planteó la materia como efecto del mal. Tales ideas neoplatónicas llegan a Agustín de Hipona quien, sin embargo, las modifica sustancialmente, no sólo negando el carácter negativo de la materia, sino –y sobre todo– poniendo las causas formales y ejemplares de lo real en las *rationes aeternae* (véase *ratio* 3.). En la perspectiva agustiniana, las cosas creadas que pertenecen al orden temporal se desarrollan causalmente en virtud de las *rationes seminales* (véase) que Dios ha puesto en ellas desde el principio y como principio del ser de dichas cosas. Cabe destacar también que la positividad adjudicada a la *c.* eficiente por el hiponense, lo lleva a imputar a la mala voluntad la causa *deficiente* del mal moral (cf., por ej., *De civ. Dei* XII, 7). Durante el período escolástico, Buenaventura atribuirá a las razones seminales la causalidad eficiente, contra el parecer del Aquinate.

La Escolástica, en especial, la del siglo XIII, retoma con Alberto Magno y Tomás de Aquino la doctrina aristotélica de los cuatro tipos de causalidad, otorgándoles, ade-

más, un nombre preciso en términos latinos. Así, Tomás caracteriza, en general, la *c.* como aquello de lo que se sigue el ser de otra cosa; más en particular, aquello de lo cual depende algo en su ser o en su hacerse. Siguiendo a Aristóteles, reconoce la división en cuatro y anota que toda *c.* es o materia o forma o eficiente –es decir, agente– o final (cf. *C.G.* III, 10). De esta manera, rechaza la ejemplar en cuanto causa estrictamente hablando y, aristotélicamente, de alguna manera concede cierta preeminencia a la final. Con todo, Tomás subraya la mutua relación de las causas: *causae ad invicem sunt causae*. También sobre las huellas del Estagirita, considera la *c. formalis* como aquello que otorga a la cosa su esencia o su ser tal cosa, esto es, lo que le confiere sus propias determinaciones; la *c. materialis* es, en cambio, su sustrato o soporte material; la *c. efficiens*, aquello de lo que proviene el movimiento o cambio en cualquiera de sus cuatro clases; por último, opuesta a la eficiente, se cuenta la *c. finalis* que es aquello en vistas de lo cual el ente actúa o se mueve; de ahí su importancia en la explicación del devenir. En este orden, el Aquinate distingue la acción de las causas *in fieri*, esto es, en el hacerse de algo, de la de las causas *in esse* o *causa essendi*. La primera es aquella que hace que una cosa llegue a ser lo que es, pero sin producir el *esse*, de modo que el efecto puede subsistir en ausencia de su causa, como en el caso de un padre y su hijo. La *c. essendi* da el ser y lo causado depende totalmente de la causa, como el sol respecto de la luz natural. Este último tipo de causalidad es la que se da entre Dios y lo creado. Todos los otros entes causan en la medida en que participan de la acción divina; por eso, son causas segundas, pero Dios es *c.* primera. En el orden de la causalidad eficiente, las causas segundas se vinculan con la instrumental: ésta es lo que actúa no sólo en virtud de su forma sino porque es movida por el agente principal, como el cincel respecto del escultor.

Un tratamiento particular del tema se encuentra en Guillermo de Ockham, por su posición nominalista; así, por ej., afirma que ningún universal puede ser causa de algo generable y corruptible externo al alma. Con esto, la causa formal queda invalidada, al menos, en su sentido tradicional. Ockham también impugna la causa final en cuanto que ésta mueve al agente, porque mover al agente sólo significa que es amada por él, lo cual constituye, para Ockham, sólo un modo metafórico de expresión que no alude a nada real. Por otra parte, la causa final –añade Ockham con ironía– tiene de particular el hecho de que puede ser causa... sin existir: "*Hoc est speciale in causa finali quod potest causare quando non est*" (*Quodl.* IV, *q.*1) (véase también *attractio*).

En lo que concierne a las distinciones escolásticas que se llevaron a cabo en relación con la noción de *c.*, se ha hablado de: 1. *c. essendi, fiendi* (véase supra), *cognoscendi*, es decir, de la causa del ser, del hacer o del conocer; 2. *c. universalis* que es aquella que no está determinada a un solo efecto, o *particularis*, la determinada a un efecto singular; 3. *c. per se*, que es la que por su propio

poder produce un efecto, o *per accidens*, la que concurre a la producción de un efecto; 4. *c. prima*, que es aquella que inicia la cadena causal, o *secunda* que es la subordinada a la anterior, cualquiera sea el lugar que ocupe en la mencionada cadena (véase más arriba); 5. *c. proxima*, que es la que da lugar inmediatamente al efecto, o *remota*, la que concurre a la producción del efecto después de la intervención de otras causas; 6. *c. univoca*, que es la que tiene la misma esencia que su efecto, como un padre y su hijo, o *aequivoca*, la que es de distinta esencia que su efecto, como un pintor y el cuadro de su autoría.

causa sui. El uso del término *causa sui* requiere una aclaración. A diferencia de lo que ocurre en la Modernidad, en la Edad Media, y particularmente entre los escolásticos, es muy poco frecuente. En el plano metafísico, en rigor, sólo podría aplicarse a Dios, desde el momento en que Él es el Ser absoluto, principio y causa de la propia existencia. Pero, para ello, se prefirió utilizar el término *a se* (véase), ya que "causa", aun con la acotación "de sí mismo", presupone un efecto y, por ende, sugiere una suerte de desdoblamiento en el sujeto del que se predica que es *causa sui*. Así, para preservar la absoluta simplicidad divina, los escolásticos evitaron el empleo de esta expresión, con excepción de Alain de Lille. En general, durante el siglo XIII, se insistió en que "*nihil est causa sui*". Puede aparecer, aunque muy raramente, en relación con el tema de la libertad humana, justamente para subrayar la autodeterminación de la voluntad en el acto libre.

causalitas. (Véase *causa*) Se entiende por causalidad la relación de la causa al efecto; más específicamente, al efecto formal y propio de la causa. Dos son los términos referidos al tema: el principio de causalidad y la vía de causalidad. Con respecto al primero, muy discutido a lo largo de toda la historia de la filosofía, se puede decir en general que es la afirmación universal de la necesidad que vincula todo aquello que tiene razón de efecto a una causa determinada. La primera formulación de este principio se debe a Aristóteles, quien, con todo, lo circunscribe al devenir: es necesario que todo lo que es movido, si no tiene en sí el principio de su propio movimiento, sea movido por otra cosa (cf. *Phys.* VIII, 1, 241b 4-37).

La Edad Media, y particularmente la Escolástica, recoge esta afirmación aristotélica, pero la hace extensiva a todo el ámbito de lo causado y no sólo al devenir. Por otra parte, la explicita de diversas maneras y muestra sus aplicaciones particulares. Así, se encuentran, por ej, en Tomás de Aquino, las siguientes formulaciones: "*Omne contingens habet causam*" (*S. Th.* I, *q.*2, *a.*3); *"Omne quod incipit habet causam"*; *"Si aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit"* (*ibid.*,I, *q.*44, *a.*1), fórmula esta última que parece la más abarcante y que, por otra parte, denota la preferencia tomista por el enfoque y la terminología aristotélicos respecto de los platónicos. Así se ve, por ej., en la cuarta vía.

En los últimos siglos medievales, con la declinación parcial de la perspectiva aristotélica, comien-

za a acentuarse cierto escepticismo sobre la validez del principio de causalidad. En Ockham, por ej., hay una reflexión crítica acerca del mismo, que se corresponde con su orientación empirista y nominalista. Por eso, rechaza el axioma escolástico que sostenía que la *c.* es tanto más eficiente cuanto más universal. Dado que Ockham no concibe el universal como real, para él, ningún universal puede ser causa de algo corruptible (cf. *Summulae in libros Phys.* II, 10). Por otra parte, además de negar explícitamente la validez del principio causal en el orden de la naturaleza, considera que no puede ser establecido *a priori* sino que exige el conocimiento empírico, la *notitia intuitiva*. El conocimiento de uno de los dos términos de la relación causal, por sí mismo, no dice nada sobre el otro. Más lejos va Nicolás de Autrecourt, quien entiende que la relación causal se resuelve en la de sucesión, la cual, una vez que ha sido comprobada, vale para el futuro sólo con carácter de probable (cf. *Epist. ad Bernardum*).

En cambio, la Escolástica posterior tiende a reivindicar la visión aristotélica sobre la *c.*; así, por ej., Suárez, siguiendo en este punto a Escoto, afirma: "*Quod producitur, ab alio realiter a se distincto producitur*" (*Disp. Met.* 29,1, 20).

La aceptación del principio de causalidad constituye, al mismo tiempo, la base de la así denominada *via causalitatis* (véase *via*). En efecto, entre los caminos de indagación de la naturaleza divina, que se proponen a partir de la observación de las cosas, llámase "vía de" o "vía por" la causalidad aquella que se apoya en la convicción de que todo lo que acontece obedece a una causa, y que las causas de las cosas no pueden haber dado a sus respectivos efectos perfecciones que ellas mismas no poseen. De esta manera, Tomás de Aquino sostiene que todo lo mudable y sensible es efecto de Dios y puede llevarnos a postular no solamente su existencia, sino también lo que necesariamente Él ha de tener en su calidad de causa primera de todas las cosas, que sobrepasa a cuanto produce (cf. *S.Th.* I, *q.* 12, *a.* 12).

causaliter. Cf. *occasionaliter*.

causantia. Algunas veces aparece este término para indicar las causales o factores que causan algo. Un ejemplo de ello se encuentra en Alberto Magno, *Phys.* IV, 3, 14.

cautela. Llamada también *cautio*, la cautela es una parte de la *prudentia* (véase) en cuanto preceptiva. Puesto que se ocupa de acciones contingentes, en las que se presentan mezclados lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso, la prudencia debe valerse de una de sus partes, precisamente la que discierne entre ambos pares de términos y evita los negativos: ésta es la *c.* que algunos entienden, específicamente, como la que elude los peligros.

cautio. Cf. *cautela.*

cavillatoria. Cf. *sophistica* y *collectio, in fine.*

celarent. Con esta palabra se indica, mnemotécnicamente, un modo silogístico de la primera figura (véase *syllogismus* 2). En efecto, contiene las vocales *e, a, e*, y se ha de recordar que *E* señala la proposi-

ción universal negativa; *A*, la universal afirmativa. Así, *c.* es un modo de silogismo en el que la primera premisa es universal negativa; la segunda, universal afirmativa; y la conclusión, universal negativa. Por ej., "ningún animal es piedra", "todo hombre es animal"; "luego, ningún hombre es piedra", como escribe Pedro Hispano en *Summ. Log.* 4, 7. El silogismo *cesare* (véase) se puede reducir al *c.* por conversión simple (véase *s*).

cenodoxia. De etimología fácilmente deducible, esta palabra forma parte del discurso ético en la Edad Media, particulamente, en contexto monacal. En efecto, se llama así el pecado del monje que aspira, sobre todo, a conquistar la gloria a los ojos de cuantos lo circundan, esto es, en su comunidad. Es, pues, una especie de la *vanagloria* (véase). Tal especificidad está dada por el contexto que agrava la condición de esta falta.

census. En las antiguas instituciones romanas, el censor era quien determinaba con autoridad una verdad de hecho. Por eso, especificaba la situación de cada habitante de Roma y su rango en la sociedad, es decir, hacía el censo. De ahí el significado filosófico derivado del término que nos ocupa, aunque rara vez aparece en este último contexto: estimación que jerarquiza las condiciones de una cosa o persona. Así, el sentido de este sustantivo y el de los verbos de los que deriva se aproximan a la estimación (véase *aestimatio*).

certitudinalis. Voz propia de la literatura bonaventuriana. Señala un tipo de conocimiento: el que está determinado por la inmutabilidad del objeto cognoscible y la infalibilidad del sujeto cognoscente. Ambas propiedades se fundamentan en la doctrina de las *rationes aeternae* (véase *motivae*), que son, precisamente, aquellas que se tienen en el conocimiento *c.* como reguladoras de todo otro conocimiento.

certitudo. En general, se caracteriza la certeza como el grado de asentimiento (véase *assensus*) de la conciencia, en el que la verdad se presenta como segura posesión del pensamiento y, por ende, como guía de la acción, sin necesidad de nuevas confirmaciones, experiencias o pruebas. De ahí que se considere la certeza como superación de la duda, en especial, la que versa sobre el alcance del conocimiento humano, cuya validez, obviamente, fue negada en la línea del escepticismo.

Alberto Magno, por ej., no utiliza este término en sentido estricto, y dice que la certidumbre sólo puede basarse sobre aquellas cosas que se dan siempre o muy frecuentemente.

Con todo, la *c.* fue objeto de varias distinciones precisas durante la Escolástica; así, se puede hablar de: 1) la certeza espontánea, que se da en la aprehensión directa de la verdad, por ej., la *c.* sobre los primeros principios; a ella se opone la reflexiva, que se obtiene precisamente mediante la reflexión crítica acerca de los datos aprehendidos en forma directa. 2) la certeza natural, dominio de la mera razón y opuesta a la sobrenatural, que se alcanza únicamente por revelación divina. 3) la certeza absoluta, que es de orden metafísico porque se

funda en la esencia de las cosas; a ésta se oponen las de orden físico y moral, las cuales son llamadas "*probabiles*" en tanto que se basan sobre un tipo de realidad contingente y relativa, por ej., la certeza de que el agua hierve a 100° o de que un padre ama a sus hijos.

Es interesante notar que, en cuanto al correlato que hoy llamaríamos "objetivo" de la *c.*, los escolásticos tendieron a hacer coincidir lo cierto con lo simple, marginando así lo empírico. De ahí que hayan visto la aritmética más cierta que la geometría, y que hayan concebido, en general, tanto más cierta una ciencia cuanto menos nociones se requieran para considerar su objeto. (cf. Alejandro de Halès, *In I Met.* VIII; Tomás de Aquino, *In I Met.* l. II, nn. 39-47).

Cabe insistir que el término *c.* es ambivalente en cuanto que señala tanto aquello que es cierto o determinado en sí mismo como lo que es cierto, en el sentido de seguro, para nosotros. Ambas cosas pueden no coincidir, como sucede con artículos de fe. Por eso, Ockham distingue entre una *c.* de adhesión y una *c.* de evidencia; considera, entonces, que la teología posee la primera, pero no la segunda (*Summa Totius Log.* III, 1, c.1).

La ambivalencia mencionada se da porque el latín no permite la distinción entre el aspecto "subjetivo" o psicológico de la cuestión, para el que el español prefiere el término "certidumbre", y el "objetivo", al que alude con el vocablo "certeza". A propósito de un aspecto próximo a este último, cabe destacar que, entre los autores de la última Edad Media, se ha dado una diferencia sobre este tema: Duns Escoto entiende la *c.* como algo propio del intelecto, reservando el vocablo *securitas* para la certidumbre o seguridad de la voluntad (cf. *In IV Sent., d.*49, *q.*6). Sin embargo, no es seguido en esto por los autores nominalistas.

Ya a comienzos de la Modernidad, y desde otra perspectiva, Descartes identifica lo cierto con lo evidente.

cesare. Con esta palabra, de uso mnemotécnico, los lógicos medievales quisieron recordar un modo silogístico (véase *syllogismus*). Cabe tener presente que las vocales que la componen son *e, a, e* y que *A* señala convencionalmente la proposición universal afirmativa, mientras que *E* indica la universal negativa. De esta manera, el modo de silogismo *c.* es el conformado por una primera premisa universal negativa, una segunda premisa universal afirmativa, y la conclusión universal negativa. Así en "ninguna piedra es animal", "todo hombre es animal", "luego, ningún hombre es piedra", a lo que se puede aplicar la conversión pertinente (véase *conversio* 5), como escribe Pedro Hispano en *Summ. Log.* 4, 11.

cessare. En sentido lato, significa cesar, interrumpirse, y también estar ocioso. Pero, en sentido estricto y en contexto filosófico, suele querer decir "terminar", aunque no necesariamente por haber llegado algo a su perfección, como tampoco señala el comienzo de un descanso completo. Se puede aplicar tanto al ámbito material como al espiritual; así, los escolásticos han empleado este verbo para aludir, por

ej., a la finalización de una obra o a la satisfacción de un deseo. Esta noción cobra importancia en los textos que conciernen a la exégesis sobre la Creación: en efecto, se ha sostenido que, en el séptimo día, Dios cesó de crear –es decir, de poner en existencia nuevas dimensiones del ser– pero no de propagar y conservar lo creado. Así se expresa Tomás de Aquino en *S.Th.*I, *q.*74, *a.*2 *ad* 3.

circuire. Verbo que, como sinónimo de *ampliari*, se utilizó en la Edad Media, especialmente en el campo de la lógica, para indicar la extensión significativa de un concepto o de una voz, es decir, el abarcar una determinada realidad con el pensamiento o con la palabra. Así, por ej., para señalar que la justicia abarca todas las virtudes, se dice *"Iustitia circuit omnes virtutes"*.

circulus. Este término tiene dos acepciones fundamentales: 1. geométrica; 2. lógica. Desde el punto de vista 1. geométrico, en la Edad Media se continuó la concepción antigua que consideraba la línea circular como perfecta, en cuanto acabada en sí misma. Así se lee, por ej., en Tomás de Aquino (cf. *In Met.* V, *l.* 8, 871).

Desde el punto de vista 2. lógico, entre los autores medievales, se denominó "círculo" a dos clases de operación lógica. Se trata de un 1. *c. materialis* o *regressus* cuando se va de la noción potencial del todo al conocimiento actual de las partes, para llegar finalmente al conocimiento actual de la totalidad, a través del enriquecimiento gnoseológico que implica haber aprehendido lo particular. Este procedimiento encuentra su antecedente más remoto en Aristóteles, quien había afirmado que para un conocimiento total del efecto, es necesario conocer la causa, pero, a la vez, se parte del efecto para dar con la causa (cf. *An. Post.* I, 3; II, 10). En cambio, se llamó 2. *c. vitiosus in probando*, o específicamente *logicus*, a la argumentación que consiste en demostrar una primera afirmación por medio de una segunda; y ésta, mediante la primera. Por ej., el alma humana es intelectiva porque es inmaterial, y es inmaterial porque es intelectiva. Ya en la Antigüedad se había captado la vacuidad demostrativa de esta argumentación. Algunos autores –aunque cabe notar que fueron principalmente modernos– han identificado el *c. vitiosus* con la petición de principios, en la medida en que tal procedimiento considera obtenido desde el principio lo que debería demostrar (véase *petitio principii*). Sin embargo, subsiste una diferencia: mientras que en la petición de principio se pretende demostrar una proposición con esa misma proposición expresada de diferente manera, en el *c. vitiosus* se intenta demostrar dos proposiciones diversas deduciendo la segunda de la primera, y ésta, de aquélla, bajo el mismo aspecto.

circumobsistentia. Con este término, sinónimo de *antiperistasis*, la física medieval alude a la resistencia que oponen a un cuerpo otros que lo rodean.

circumscriptio. Se suele usar en su forma adverbial (véase *circumscriptive*). En su forma sustantiva, esta palabra aparece en los escritos de

Guillermo de Ockham, en quien cobra una acepción particular: de hecho, la usa en el sentido de dejar a un lado una consideración, de no tener algo en cuenta; así, por ej., en *In I Sent. d.* 43, *q.*1.

circumscriptive. Adverbio que, en algunos autores, equivale a *commensurative* y se refiere a la presencia local (véase *locus* 2.1.).

circumstantia. De acuerdo con la etimología de este vocablo, su primer significado señala lo que está alrededor, por ej., el aire o el agua, como en Séneca (cf. *Nat. quaest.* II, 7). Entre los escritores cristianos, el pasaje desde esta acepción espacial a otra inmaterial se produce ya en Tertuliano quien, por ej., habla de "*angelorum c.*" (cf. *De or.* III, 3), pero también confiere al término un sentido moral (cf. *De bapt.* 17, 3). Esta última línea prosperó sobre la base de lo afirmado por Aristóteles cuando indica lo que rodea a una acción: a través de qué se cumple, de qué manera, etc. (cf. *Et. Nic.* III, 2, 1111 a 3-5). Al analizar estas observaciones, es Tomás de Aquino el autor que eleva la noción de *c.* a la condición de término filosófico. Así, la define como el conjunto de todo aquello que concierne externamente al acto humano sin alterar su esencia: "*quaecumque conditiones sunt extra substantiam actus et tamen attingunt aliquo modo actum humanum*" (*S.Th.* I-II, *q.* 7, *a.*1). De este modo, de un lado, el Aquinate otorga cierto peso a las *c.* en la acción moral; de otro, niega la absoluta dependencia de ésta respecto de aquéllas, con lo que evita el relativismo moral que se seguiría si se la afirmara. Por otra parte, y atendiendo al acto mismo, a su causa y a su efecto, indica, respectivamente, las circunstancias que pueden rodearlo: *tempus et locus*, que *per modum mensurae* se refieren al acto humano; *modus agendi*, que cualifica al acto circunscribiéndolo *ad modum qualitatis*; *propter quid*, que señala su finalidad; *circa quid*, que concierne a lo que aristotélicamente se denominaría su causa material; *quis*, o la causa eficiente principal; *quid*, o el efecto; y *quibus auxiliis*, que indican los medios o instrumentos que el acto implica.

civile. Cf. *politicus.*

civitas. Se suele traducir por "ciudad". Con todo, es importante despejar un posible equívoco: el término alude a una sociedad determinada; *c.* es, por tanto, una palabra del léxico político y no urbanístico. Por eso, no se debe confundir con la urbe, es decir, con el aspecto edilicio de una ciudad (véase *urbs*).

Originariamente *civis* poseía una nota de reciprocidad que hacía pensar en esta noción más como "conciudadano" que como "ciudadano". En efecto, comporta un elemento de camaradería, de hábitat compartido y de comunidad de derechos políticos. Todo ello confluye en *c.* en cuanto concepto colectivo.

La noción de *c.* es particularmente importante en la obra de Agustín de Hipona, en cuyo pensamiento adquiere el carácter de categoría histórica. En efecto, el hiponense divide la humanidad secular en dos grandes grupos: uno, el de aquellos que viven según el hombre; otro, el de los que viven según Dios. El primero es la *c. te-*

rrena, a la que denomina también *Babylonia* o *c. diaboli*; el segundo es la *c. Dei*, a la que llama *Ierusalem* o *c. caelestis* (cf *De civ. Dei* XV, 1). Ambas sociedades, la de los justos y la de los injustos, subsisten desde la creación del hombre hasta el fin del mundo, constituyéndose en dos grandes protagonistas de la Historia. El principio de distinción entre las dos ciudades se establece de acuerdo con un criterio no sacramental o de pertenencia institucional sino exclusivamente de interioridad; mejor aún, de intencionalidad moral y espiritual: consiste en el fin último, en el objeto prioritario de amor de sus miembros. Así pues, si bien los miembros de una y otra sociedad están corporal o externamente entremezclados, sus voluntades se hallan separadas: todos los hombres de cualquier tiempo que se complacen en el espíritu de dominio y buscan su gloria en la sujeción de otros hombres se agrupan en la *c. terrena*, mientras que todos los que buscan en primer lugar la gloria de Dios pertenecen, por ese solo hecho, a la *c. Dei* (cf. *De cath. rud.* 31). De esa manera, la íntima economía de la Historia universal se juega, para el hiponense, en la relación dialéctica que ambas ciudades establecen a lo largo de los siglos.

Durante la Escolástica, y debido al reingreso del aristotelismo en Occidente, *c.* fue la traducción de la *pólis* de los griegos; así, señala la comunidad política, por oposición a las comunidades primitivas –la casa (*domus*) y la aldea (*vicus/vicinia*)– de las cuales es fin. La *c.* existe por causa del *bene vivere*, como recuerda Tomás de Aquino (cf. *De reg. princ.* I, 2) siguiendo a Aristóteles (cf. Arist. *Pol.* I 2, 1252b 27-30). Lo mismo indican Juan de París, (cf. *De pot. reg. et pap.* I 1), Dante, (cf. *De Mon.* I, 5) y Marsilio de Padua, (cf. *Def. pacis* I, 4, 1. En este sentido, la *c.* puede ser tomada a) específicamente en referencia a una comunidad "menor" a un *regnum*, según Marsilio de Padua, *Def. pac*. I, 2, 2: "*secundum quam accepcionem, non differt regnum a civitate in policie specie, sed magis secundum quantitatem*", seguido por Ockham (cf. *III Dialogus* I, 2, 5); b) como análogamente considerable y, por tanto, finalmente intercambiable, con *regnum*, según señala Ockham en el texto recién citado: "*... multa que dicnntur de civitate, porportionaliter intelligenda sunt de regno et quacunque communitate, que plures complectitur civitates*"; o incluso Tomás de Aquino quien, en *De reg. princ.* I, 2, anota "*... qui perfectam communitatem regit, id est civitatem vel provinciam ...*".

claritas. Voz que indica nitidez, especialmente, respecto de las sensaciones visuales y auditivas. Así, se puede encontrar aplicada en cuatro planos: el sensible, el intelectual, el moral y el estético. En 1) términos de lo sensible, puede referirse tanto a la claridad y luminosidad cuanto a la limpidez y sonoridad. A partir de este significado primario, señaló, 2) en retórica, la claridad y magnificencia de un discurso o de una expresión, la cual remite al alma del sujeto que la profiere; por eso, 3) en el orden moral, *c.* alude a la dignidad y nobleza de alguien. De algún modo, todos estos matices confluyen en el últi-

mo plano mencionado. En efecto, en 4) el orden estético, es una de las notas que constituyen la belleza de las cosas.

En este último sentido, la *c.*, por la cual lo bello resplandece, es decir que se muestra como tal, es el punto en el que se introduce una línea de divergencia en la estética medieval. Ya Plotino había advertido que la hermosura de las cosas no depende sólo de la proporción (véase *proportio* 3): un hombre no demasiado bello pero vivo es más hermoso que una estatua de proporciones irreprochables (cf. *En.* VI, 7, 22). La armonía que brilla no nace de lo sensible sino de lo inteligible, de la idea que reconduce a las cosas a su unidad, precisamente ideal. Es esa unidad la que retorna en cada una de sus manifestaciones. En tal unidad residirá, en última instancia, el fundamento de la *c.* medieval. Por otra parte, en *De div. nom.* IV, 7, el Pseudo-Dionisio, acuña una fórmula concisa: la belleza consiste en proporción y *splendor*. Este concepto llega a Agustín, para quien lo bello es el *splendor ordinis,* y pasa al neoplatonismo que recibe la Escolástica. Ulrico de Estrasburgo, por ej., afirma en el *De summo bono* II, 3, 5, que así como el sol, difundiendo la luz y los colores, es autor de toda la belleza física, así la verdadera Luz difunde desde sí misma toda la luz formal que es la belleza que tienen las cosas. Por eso, subraya que la luz, que es el principio de la visibilidad y de la *c.*, es la causa de la belleza. Todo esto se sintetiza en Tomás, para el cual la *c.*, aunque entendida de manera más sustancial o física, junto con la *proportio* y la *integritas*, costituye lo que es *pulchrum* (cf. *S.Th.* I, *q.*39, *a.*8 *c*).

claudere. En lógica medieval se dice *c. aliud in suo intellectu* para indicar el estar incluido un concepto en otro. Así, por ej., la noción de padre no se puede concebir sin la de hijo y, por tanto, incluye a esta última. Esto se suele dar en los términos de cierto tipo de relación, como en los de la *relatio disquiparantiae* (véase *relatio*).

clementia. Junto con la mansedumbre (*mansuetudo*), la clemencia guarda relación de oposición con la *ira* (véase *iracundia*), sobre todo, con la así llamada *ira bona*, especialmente, cuando ésta se aplica a los castigos. En tal sentido, los escolásticos han considerado que la *mansuetudo* es la virtud que modera la ira desproporcionada; la *c.*, la que modera el castigo exterior que puede provenir de ella, aun cuando sea legítima.

clericus. Durante el régimen eclesiástico de la Edad Media se conoció con este término al letrado, a la persona que no solamente podía leer y escribir sino que era, además, instruida en las letras, a diferencia del *laicus* (véase). La correlación con el clero se explica por el hecho de que las escuelas estaban entonces exclusivamente en manos eclesiásticas. Por esta razón, para un estudioso de ese tiempo perder la clericatura significaba ver cerrado su camino al magisterio, así como la conducta impropia de un *c.* podía escandalizar a la comunidad que lo veía como un futuro miembro del clero. Esta circunstancia da cuenta de algunos aspectos anecdóticos en la Edad Media, por ej., la

insistencia de Heloísa para que Pedro Abelardo no quebrantara su celibato, o el escándalo al que algunos –que, por su condición de estudiantes universitarios, eran tenidos por *clerici*– daban lugar en las tabernas.

coaevum. En la Escolástica, se designa así el ser o la clase de seres que comparte con otro u otras la condición temporal de *aevum* (véase). Según la exégesis más frecuente, se supuso que cuatro cosas fueron creadas simultáneamente: el cielo, la materia prima, el tiempo y la naturaleza angélica.

coartatio. A partir del siglo XIII, señala una modificación en la *suppositio* (véase) del sujeto y del predicado. Se utiliza como equivalente de *restrictio* (véase).

cogitatio. Durante la Antigüedad clásica y la Patrística, *c.* significó, muy en general, "pensamiento". Sólo entre los autores escolásticos, el término fue adquiriendo matices cada vez más rigurosos; así, Tomás de Aquino, por ej., habla de la *vis cogitativa* (véase *cogitativa*) a la que responde la *c.* en cuanto operación mental. Se define como la *inquisitio veritatis per discursum ex multis*. Obviamente, esto la ubica más próxima a la meditación que a la intuición. Algunos autores medievales distinguieron entre *c. emanans* o *recta* que es la versa sobre la realidad extramental, y la *c. reflexa* que es aquella en la que el alma piensa en sí misma.

Pero el significado del término que nos ocupa alcanza su mayor especificidad quizás en Hugo de san Víctor. Fiel a su filiación platónico-agustiniana, este autor distingue tres visiones diversas en el ejercicio de la racionalidad. *Ex parte obiecti*, esas tres perspectivas son: 1) la que otorga el *oculus carnis*; b) la dada por el *oculus rationis*; y c) la que confiere el *oculus contemplationis*. La primera es una mirada dirigida a la realidad sensible y, si bien es abarcadora de la misma, se trata de la visión más superficial; en ella se parte necesariamente de la sensación –de ahí la expresión con que se la designa–, para elevarse a la abstracción después. Dicha abstracción a partir de lo sensible es precisamente lo que Hugo de san Víctor llama *c.* En cambio, en la segunda visión se reflexiona, mientras que en la tercera se contempla, se intuye profunda y comprensivamente (cf. *De unione corporis et animae, PL* CLXXVII, 288). De esta gradación resulta que la *c.* constituye, al menos en el anhelo de elevación propio de la escuela franciscana, una suerte de escalón inferior, como se ve también en Buenaventura (cf. *mystica* 1.).

El giro de la época moderna tiende a conferir mayor dignidad a la *c.*, insistiendo en su carácter de autoconsciente y, a la vez, incluyendo en ella toda forma de conocimiento tanto sensible cuanto inteligible. Descartes, por ej., va aún más allá y aclara: *"cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis conciis, in nobis sunt, quatenus eorum in nobis conscientia est; atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire idem est hoc quod cogitare" (Princ. Phil.* I, 1, 9*)*. Esa jerarquización de la *c.* alcanza su máxima expresión en Spinoza, quien la considera uno de los atributos de la divinidad.

cogitativa. En la línea aristotélico-tomista, la *c.* es uno de los sentidos internos (véase *sensus*), precisamente, el más elevado. Esta jerarquía obedece al hecho de que se la considera, de las facultades sensibles, la más próxima a la razón (*analogum rationis*), tanto que se ha dicho que la *c.* es racional por participación. En efecto, mientras que, mediante su instinto –o mejor aún, su *aestimativa* (véase)–, el animal sólo percibe el individuo particular en cuanto le es beneficioso o nocivo, el hombre lo percibe en cuanto sujeto de cualquier concepto universal, justamente en virtud de la *c.* En otras palabras, ella es la que nos permite aprehender cognoscitivamente esta piedra singular como ejemplar del universal "piedra", es decir, como existente bajo una naturaleza común. Por eso, su objeto es distinguir o discernir entre sí sensiblemente los particulares de cada una de las diversas especies en tanto miembros de ellas; de ahí que Tomás de Aquino, por ej., llame a la *c.* "*ratio particularis*". La importancia de la *c.* en esta corriente del pensamiento medieval está dada por la adhesión de esta última a la sentencia "*Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*", afirmación con la que se aseveraba que el hombre no puede conocer –en el sentido fuerte del término– la universalidad de las cosas sensibles sin tener contacto con los particulares a los que poder atribuirla. De ahí que el primer sujeto de cualquier juicio humano es el objeto sobre el que versa la *c.*, es decir, el individuo particular y sensible.

Al comentar a Aristóteles, dice Tomás de Aquino: "*Unde et Aristoteles dicit quod nequaquam sine phantasmata intelligit anima et quod nihil intelligit sine intellectu passivo, quem vocat 'virtutem cogitativam', quae est incorruptibilis*" *(C.G.* II, c. 80). Adviértase, de paso, lo que hemos subrayado: la c. fue denominada también '*virtus*' o '*vis cogitativa*'. De este modo, el término, en cualquiera de sus variantes, se halla íntimamente ligado a la polémica sobre la unicidad del intelecto (véase *intellectus*). Al negar a cada alma humana su propia facultad intelectiva y postular un único intelecto subsistente y separado de ella, Averroes necesariamente desvaloriza la *vis c.*, o sea, la función propia del intelecto pasivo. De esa posición provienen sus esfuerzos para hallar una continuidad natural de la *c.* en el intelecto. El Aquinate, en su *De unitate intellectus contra Averroistas*, considera imposible la conexión propuesta por éstos. En la perspectiva tomista, es precisamente en virtud de su unión con facultades superiores como la *vis cogitativa* llega a aprehender los individuos sensibles bajo formas más altas que las puramente sensibles.

Sea de ello lo que fuere, la problemática propia de esta noción obedece a la zona fronteriza que ocupa entre *sensus* e *intellectus*.

cognata. Mediante este nombre –por lo demás, poco usado– se designan los términos tomados conjuntamente.

cognitio. Designa tanto el acto como el efecto de conocer y, por ende, la cosa conocida, es decir, la noción (véase *notio*). Con todo, se prefiere este término para indicar el acto particular de conocimiento. Sue-

len distinguirse diversas clases de *c.*, con arreglo a los siguientes criterios: 1. las facultades que se ponen en juego en el acto cognoscitivo; así, éste puede ser 1.1. sensible o 1.2. intelectual, según se adquiera sólo mediante los sentidos externos e internos, o también con el uso del intelecto; 2. el modo de conocer; de esta manera, hay 2.1. *c. intuitiva directa* o *immediata*, esto es, un conocimiento intuitivo, considerado más perfecto que la 2.2. *c. abstractiva* o *mediata* que es el conocimiento que se adquiere por abstracción; 3. la función o finalidad que el conocimiento persiga, criterio según el cual se habla de 3.1. *c. speculativa*, que el hombre adquiere por contemplación de la verdad –especialmente, de los principios– y que tiene mayor certeza que la 3.2. *c. practica*, ordenada al bien y a la acción; 4. el grado de perfección con la que represente las cosas; en este sentido, hay *c.* clara, confusa, oscura, etc. Al mismo tiempo, se distinguió también un conocimiento por revelación y un conocimiento conjetural (véase *coniecturalis*); cabe agregar una distinción que aparece en las obras de autores nominalistas tardomedievales y que, según 5. la clase de objeto de conocimiento, diferencia entre 5.1. *c. materialis*, referida al conocimiento de los entes materiales, compartido por el hombre con el ángel y aun con Dios, y 5.2. *c. supernaturalis*, conocimiento que no puede ser adquirido sino por medios sobrenaturales.

cognoscere. Verbo que, especialmente, en los nominalistas aparece acompañado de diferentes adverbios que señalan distintos grados de nitidez en el conocimiento. El 1. *c. confuse* o conocer confusamente tiene en ellos dos sentidos: 1.1. en sentido propio, significa conocer algo sin conocer todo lo que le es intrínseco; 1.2. en sentido amplio, significa conocer algo que ese ente tiene en común con otros. El 2. *c. distincte* o conocer distintamente una cosa es conocer todo lo que le es intrínseco, y el 3. *c. perfecte* es el conocer perfectamente algo, lo cual significa no ignorar nada de lo que puede ser afirmado sobre eso (cf., por ej., Guillermo de Ockham, *In I Sent. d.*3, *q.*5; *d.*22, *q.*1; *Quaest. in libros Phys. q.*136, 23b).

Cabe añadir que los autores que eligen el lenguaje metafórico, esto es, a través de *involucra* (véase *involucrum*), para referirse a lo divino se niegan a admitir que se pueda hablar estrictamente de un *c. Deum*; antes bien, se trata de un *suspicere Deum*.

cognoscibile. Se denomina así al objeto de la *notitia* (véase) propiamente dicho. Por eso, en términos medievales, esta palabra designa no sólo lo que puede ser conocido sino lo que de hecho lo es.

cohaerentia. Voz que designa un tipo de unión, por lo que muchas veces se emplea como sinónimo de *connexio*. Cabe notar que, a diferencia de lo que sucede actualmente con la palabra española que deriva de este término, la *c.* en sentido medieval no implica necesariamente armonía u homogeneidad entre los elementos de algún modo conectados; en todo caso, señala sólo cohesión. Otro tanto sucede en los textos lógicos medievales: en ellos, la voz que nos ocupa no garantiza ne-

cesariamente una vinculación rigurosamente lógica entre antecedentes y consecuentes sino sólo conexión de argumentos. Por eso se ha podido hablar de *c. vitiosa*.

coincidentia oppositorum. En el marco de la tradición neoplatónica, el antecedente más significativo de esta noción se encuentra en la obra de Dionisio Areopagita (cf. *De div. nom.* III, 7; XIII, 2), quien afirma la anticipación de todos los opuestos en el Principio divino. Pero la noción de Dios como *c.o.* inspira la obra capital de Nicolás de Cusa, *De docta ignorantia.* A partir de la concepción medieval de Dios como "*id quo nihil maius esse potest*", Nicolás concluye que si lo máximo absoluto es aquello mayor que lo cual nada puede haber, un ser tal debe estar desligado de toda relación o contracción (véase *contractio*), es decir que tal máximo absoluto debe coincidir necesariamente con lo mínimo, entendido también en sentido absoluto (*De docta ign.* I, II y *passim)*. La facultad que tradicionalmente se ha denominado *ratio* resulta, pues, inadecuada para alcanzar el conocimiento de la *c.o.*, ya que ella opera precisamente conforme al principio aristotélico de no-contradicción. De esta manera, Nicolás de Cusa rechaza la raíz misma de lo que se llama "*theologia rationalis*" en el sentido estricto de este último término. Propone, entonces, declararse ignorante respecto de lo divino y sólo llegar a intuir la coincidencia de máximo y mínimo en lo infinito a través del *intellectus*, al que no repugna concebir los opuestos en coincidencia. Así, la coincidencia aparece como una posibilidad de pensar lo absoluto sin desvirtuarlo, sobre todo sin "encasillarlo" en las limitativas estructuras de la razón humana y su lenguaje. En el sentido en que lo máximo se encuentra por encima de toda oposición, está sobre toda afirmación, pero también por sobre toda negación; de ahí que el intento cusano supere aún los caminos de la teología negativa. Si la comprensión de la *c.o.* trasciende nuestra razón que no puede combinar los contradictorios, es necesario alcanzar una "incomprehensible-comprensión" a través de la cual vemos que si máximo y mínimo –concebidos absolutamente, es decir, sin estar contraídos por la cantidad– coinciden, entonces, nada puede quedar fuera de esta coincidencia; ella abraza todas las cosas. Así, afirmar la coincidencia de máximo y mínimo en lo infinito es afirmar, al mismo tiempo, el hecho de que Dios es *complicatio absoluta* y que es, en acto, todo posible ser (véase *possest*). Si bien a lo largo de toda su profusa obra, Nicolás ofrece distintas perspectivas acerca de la *c.o.*, sea porque la identifica con la divinidad en algunos casos, sea porque resulta una suerte de camino para "ver" de algún modo un aspecto de lo absoluto en otros, lo cierto es que esta noción resulta la clave para la comprensión de todo el pensamiento del autor.

collatio. Originaria y básicamente, la *c.* presupone la idea de algún tipo de encuentro o contacto. En sentido físico, Alberto Magno, por ej., indica que la causa siempre está en el efecto, sin que sea necesaria en la percepción la *c.* entre ambos (cf. *Phys.* IV, 3, 5). Pero los usos más frecuentes de esta voz no se dan en

el plano físico. En efecto, *c.* puede referir 1. a una operación mental; 2. a un modo de aprendizaje; 3. la entrega de un códice al copista o al editor. En cuanto 1. operación mental, la *c.* indica, en general, aquella acción por la cual varias nociones se ordenan a una sola o se aplican a ella; más particularmente, cuando esto se hace según un criterio determinado, tal operación mental recibe nombres específicos, como *inductio, deductio, reductio* (véanse), etc. Pero la excesiva generalidad de esta acepción hizo que se *c.* utilizara poco en tal sentido, prefiriéndose los términos específicos mencionados.

Como 2. modo de adquisición de conocimiento –que es quizá la acepción más común de esta palabra en la literatura filosófica y teológica medieval– la *c.* tuvo origen en contexto monástico y alude primariamente a una conversación sobre temas espirituales; de ahí su objetivo edificante y, a la vez, su carácter calmo y pacífico que hace que, por ej., Isidoro de Sevilla la proponga como el exacto contrario de la *contentio* (véase). Por su parte, Smaragdo desarrolla el tema en su *Diadema monachorum*, *PL* 102, 636. Sobre la base de tales conversaciones, se redactaron después las reflexiones sobre el Génesis u otros libros bíblicos, meditaciones o comentarios que tuvieron este origen, por ej., *Collationes in Hexaemeron*.

Como 3. término técnico, por así decir, editorial, aparece en textos medievales y humanísticos, por ej., en Salutati (cf. *De fato* 2, 6).

collectio. En Lógica, se ha utilizado este término muchas veces, aunque con cierta imprecisión, como sinónimo de *illatio*. Tal acepción encuentra uno de sus antecedentes más significativos en Agustín. En efecto, en *De ord.* II, 13, 38, el hiponense define la *dialectica* diciendo que es el *ars* que permite ordenar la verdad distinguéndola de la falsedad. Esto lo hace, añade, *definiendo, distribuendo, colligendo*. Sobre esta base, Boecio propone su división de las funciones de la Lógica en *definitio, partitio* y *c.* Ésta es concebida por él como articulación argumentativa del discurso, función que asume tres variantes: *demonstratio*, que define como la lógica apodíctica que parte de premisas ciertas; *dialectica*, que estudia las propiedades de la concatenación silogística en cuanto tales; y *sophistica* o *cavillatoria*, disciplina de la argumentación falaz (cf. *In Top.* 1).

collectivum. Se denomina así al sustantivo colectivo. En la Escolástica, se consideró que el nombre *c.* incluye, primero, una pluralidad de *supposita* (véase *suppositum*), y, segundo, cierta unidad que consiste en alguna clase de orden; así, por ej., *civitas* incluye una multitud de hombres vinculados por una cierta legalidad.

collocutio. Particularmente utilizado durante el período patrístico, esta voz designa una conversación privada, cuyo tema suele estar dado por una discusión filosófica o teológica. Agustín de Hipona la menciona en *De doctr. christ.* IV, 18, 37 y 10, 25, así como en el *Sermo* 23, 8.

combinatoria. Los historiadores del período medieval suelen denominar así al método que propone Rai-

mundo Lulio en su *Ars magna* y que anticipa el que después sostendrá Leibniz. Después de descomponer los conceptos complejos en nociones simples, consiste, básicamente, en emplear letras y símbolos para indicar éstas y mecanizar por último las posibles combinaciones entre las mismas. Todo esto tiende a la construcción de un lenguaje artificial e perfecto cuya pretensión es, en definitiva, la independización respecto de la subjetividad humana. Por eso, se la ha comparado con la lógica formal.

commensuratio. Indica la proporción que se da entre las partes de un todo, las cuales han de ser, aptas entre sí, en el sentido de guardar una unión armoniosa (cf. *proportio* 3).

commensurative. Cf. *circunscriptive.*

commentator. A diferencia del mero compilador y, ciertamente, del mero copista (véanse *compilator* y *scriptor*), el *c.* era en la Edad Media quien añadía a un texto aquellas acotaciones precisas para hacerlo inteligible. Con ello, deslizaba ideas propias en lo que escribía y por eso los comentarios fueron haciéndose siempre más libres; de ahí que se consideren un importante género filosófico en la literatura medieval, que llega a ser fundamental en la Escolástica. Son célebres, en este sentido, los diversos comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo o a las obras aristotélicas (véase *in* 7. y *super*) Precisamente, así como Aristóteles fue el *Philosophus* por antonomasia, se llamó *Commentator* sin otra acotación a Averroes, por lo decisivo de sus comentarios a la obra del Estagirita.

commodum. El significado general de este adjetivo califica a algo de conveniente, ventajoso, agradable o placentero. El término es particularmente importante en los escritos anselmianos, donde aparece, junto con el de *beatitudo*, señalando un conjunto de *affectiones* (véase *affectio*), es decir, de inclinaciones. De hecho, Anselmo d'Aosta prefiere reservar esta palabra como opuesto directo a *rectitudo* (véase). Aunque algunas veces utiliza *beatitudo* y *c.* indistintamente, lo cierto es que en su literatura filosófica y teológica, esta voz conserva, a diferencia de *beatitudo*, el matiz de placer y ventaja que tiene en general. Conlleva, pues, cierta nota de "facilismo". La voluntad pertenece siempre, en cualquiera de sus formas y fines, al hombre, pero éste es no sólo un ser racional sino también pasional y carnal. Por eso, la voluntad, orientada originariamente hacia el bien sumo, puede optar eventualmente por seguir el *c.*, es decir, ceder a la inclinación o tendencia hacia lo que la atrae. Sin embargo, la otra inclinación dada al hombre es la de la rectitud; en ella consiste, para Anselmo, la plenitud de la voluntad libre. Por eso, cuando ésta opta por el *c.* procede por defecto en su *potestas*, al no estar a la altura de su objeto formal y más alto (cf. *De lib. arb.* 7 y *passim*).

commune. Común es lo que corresponde a muchos o se da en muchos. Sobre la base de este significado general, han de hacerse algunas especificaciones. En primer lugar, *c.* es aquello que se predica de varios objetos a la vez, pero no colectiva, sino más bien distributivamente. Se opone, pues, a *proprium*

que alude sólo a lo individual, aunque no en su acepción de predicable. Así, todo ente tiene un nombre *c.,* el que designa su *quidditas* (véase), la cual posee precisamente en común con otros entes; pero no todo ente tiene un nombre propio, ya que éste señala la unidad singular del objeto, es decir, la individualiza, destacándola del grupo de sus similares, o sea, de la especie. Por ej., "hombre" es un término *c.*, en tanto se refiere a la quididad –en este caso, la humanidad– que poseen en común todos los hombres; pero "Pedro" es un nombre propio, porque señala, entre todos ellos, a un individuo particular. Ahora bien, aparentemente, un nombre propio puede hacerse común en la medida en que lo tienen muchos entes; de hecho, muchos hombres se llaman "Pedro", pero no por ello el nombre propio pierde su intencionalidad individualizadora. En cambio, "mesa" ejemplifica el caso de los entes que carecen de nombre propio.

En segundo lugar, se distingue entre lo *c.* real y lo *c.* ideal, ya que hay dos formas de lo común, la ontológica y la lógica. Según la primera, algo es *c. per participationem*: así, un bien superior es más *c.* que un bien inferior; por ej., la razón es un bien más común que la habilidad pictórica y, efectivamente, más hombres participan de facultad de razonar que de la habilidad de pintar. En sentido lógico, algo puede llamarse *c. per predicationem*; ejemplo de este caso sería cualquier característica genérica, que siempre es *c.* con respecto a una específica: la animalidad es un predicado más común, un tanto más amplio, que la racionalidad.

Cabe añadir que, para Guillermo de Ockham, *c.* no se puede aplicar a las cosas sino sólo a términos y conceptos. Desde su nominalismo, Ockahm escribe taxativamente: "*Realiter extra animam non est aliquod commune, sed tantum in anima*" (*In I Sent. d.*25, *q.*1).

De todo lo dicho, es posible inferir la relación que guarda el vocablo que nos ocupa con el tema de la analogía: un término *c.* puede ser unívoco, análogo o equívoco (véanse, respectivamente, *univocum, analogum* y *aequivocum*).

En general, la Escolástica siguió a Aristóteles en la aplicación de este concepto al campo epistemológico: el Estagirita llama *ta koiná* a los principios comunes a todas las ciencias, y *ta idia*, a los principios de cada uno de ellos (cf. *An. Post.* I, 10, 76a 37-38).

communicabilitas. Se define, en términos generales, como la aptitud que tiene una cosa de dar o transmitir algo de lo suyo a otros entes. Los filósofos medievales suelen referirse a la comunicabilidad en dos planos: el de las esencias y el de la causalidad. En 1. el orden esencial, se habla de *c. quidditativa* que consiste precisamente en el darse multiplicadamente una esencia universal en determinadas sustancias; así, por ej., se dice que la naturaleza universal del hombre se comunica a María, Pedro, y Juan, por lo cual de ellos se predica legítimamente que son hombres. En 2. el orden causal, se menciona la expresión *c. effectiva*, que se puede aplicar indistintamente a todos los entes particulares, y alude a la transmisión de una cierta potencia o virtud –o al menos de una parte de ella– que la

causa hace al efecto; de este modo, por ej., el sol comunica luz y calor al aire. Algunos autores, al referirse a la comunicabilidad de la virtud o potencia del agente al paciente o al efecto, por ej., un escultor y la estatua que va produciendo, han hablado de *c. ut quo*.

communicare-communicatio. Es el transmitir las propias notas esenciales sin por ello perderlas. De esta manera, los géneros se comunican a las especies y éstas a los individuos (véase *communicabilitas* 1). Se habla de un *c. perfectum* o *eminens*, cuando una de las instancias participa de la otra completamente y sin ninguna diferencia; de ahí que los teólogos cristianos hablen de una *comunicatio perfecta* de esencia divina del Padre respecto del Hijo. Algunos autores, como Gabriel Biel, denominan el intercambio de propiedades *c. proprietatum* o también *idiomatum* (cf. *In III Sent., d.*7, *q.*1, *a.*1). Otros, como Ockham, entienden que hay *c.* de tres maneras posibles: por identidad, por in-formación y por producción (cf. *In I Sent. d.*5, *q.*3).

comparatio. La comparación es la operación intelectual mediante la que se determinan semejanzas o diferencias entre dos o más objetos considerados en el mismo acto mental. Lo dicho apunta al carácter sintético de esta operación que, de un lado, reúne elementos, pero de otro, establece, a la vez, relaciones entre ellos. Tales relaciones pueden determinarse entre especies o, mucho más frecuentemente, entre miembros pertenecientes a la misma especie, como cuando se dice, por ej., "La orquídea es más bella que la rosa". Para Duns Escoto, en toda *c.* se requieren tres elementos: la *c.* misma, o sea, el hecho de comparar; los términos entre los cuales éste se lleva a cabo, en este ejemplo, la orquídea y la rosa; y, finalmente, aquello respecto de lo cual se lleva a cabo la confrontación, en este caso, la belleza. Al subrayar este tercer elemento –en términos vulgares, la piedra de toque en la comparación– Escoto sugiere que los términos "más" y "menos" implicados en la *c.* se pueden invertir. Para retomar el ejemplo mencionado, si se cambiara la belleza por el aroma, se debería decir "La orquídea es menos perfumada que la rosa" (cf., por ej., *Op. ox.*I, *d.*8, *q.*3. *n.*12). Ciertamente, como ya había señalado Aristóteles, interviene en este tema la cuestión de los términos tomados *univoce* y *aequivoce* (véanse). Por su parte, Tomás de Aquino insiste en la imposibilidad de comparar cosas que no pertenecen al mismo género, admitiendo sin embargo la comparación de cualquier bien con el Bien Sumo, o sea, con Dios, dado que Él está más allá de todo género (cf. *S. Th.* I, *q.*. 6, *a.* 2, ad 3).

comparative. *Cf. absolute* 2.

compassio. La compasión es uno de los momentos de los que se compone la *misericordia* (véase). En efecto, consiste en un padecer (de donde *passio*) *con* alguien, es decir, compartir su sufrimiento como propio. Es, pues término psicológico y no cobra, como en el caso de la misericordia, un significado ético. En la Escolástica, se consideró que la tristeza propia de la *c.* puede tener lugar o bien según una unión que sobreviene por afecto,

de tal manera que se sienten como propios los males ajenos, o bien según una unión real, lo que sucede cuando el mal ajeno es tan próximo que nos involucra. De ahí que los más inclinados a la *c.* sean los más débiles o los más reflexivos, a diferencia de los más afortunados.

competere. Este verbo aparece en especial aunque no exclusivamente en textos tardomedievales. En ellos, se utiliza en dos casos: puede significar 1. que una cosa se encuentra efectivamente en otra, como una cualidad en una sustancia, la forma en la materia, o la parte en el todo; 2. que una cosa se puede afirmar de otra a título de atributo, por ej., el género y la diferencia "competen" –o convienen– a la especie. Ockham en particular ha utilizado la expresión *c. per essentiam* para indicar que dicho atributo o predicación le conviene a una cosa *per se* o inmediatamente, como la ubicuidad conviene a Dios (cf. *In I Sent. d.*37, *q.*1).

compilator. Nombre con que en la literatura filosófica medieval se designa al compilador. A diferencia del *scriptor* (véase), que se atenía a un solo texto para copiarlo, el *c.* añadía otros de diversos autores, pero nunca ideas ni comentarios propios. Con todo, muchas veces, el criterio que trasunta una compilación es por sí mismo significativo.

complacentia. Término referido a Dios, la 1. *c. generalis* alude a la voluntad divina de querer que todas las cosas alcancen la perfección que les es propia; tiene, pues, por objeto toda bondad y toda perfección real o aun posible en ellas. Se ha de distinguir de la 2. *c. specialis* en la que, algunos autores, como Ockham, distinguen tres grados: 2.1. una complacencia divina que tiene por objeto todo lo que es y será, y que no es necesaria, dado que Dios podría destruir lo que existe y hubiera podido no crearlo; 2.2. la que tiene por objeto lo que más importa en materia de perfección, por ej., la sustancia respecto del accidente, puesto que Dios se complace más en crearla; 2.3. la complacencia que tiene por objeto aquellas naturalezas que, en caso de que ellas mismas no opongan obstáculos, Dios lleva a su máximo grado de perfección (cf. *In I Sent. d.*17, *q.*1). Por su parte, Gabriel Biel suele denominar "*specialissima*" esta última especie de *c.*, es decir, la que indica el amor de Dios por y con el que Él guía a los elegidos a la vida eterna.

completive. Es sinónimo de *absolute* (véase), en el sentido de *perfecte*. Se trata, pues, de un adverbio que indica la modalidad de la perfección específica, es decir, el modo o la condición que tiene algo de estar plenamente en acto y de haber llegado al término o *status* que le es propio según su especie.

completum. Es lo que no está ordenado a una ulterior perfección. Por eso, denomínase así al ente real que alcanzó su actualidad; por ej., un adulto con todas sus facultades en ejercicio es un ser *c.* Por la misma razón, también se llama "completa" la sustancia actual, formada por los principios del acto y potencia, la materia y la forma, la esencia y los accidentes (véase *incompletum*).

complex. Desde antiguo esta voz conlleva el sentido de "plegar"; así, *simplex*, por ej., es lo que no hace más que un pliegue; *c.* es lo plegado con, lo que se vincula estrechamente con otra cosa. Esto es lo que, de un lado, subsiste en términos como *complexio* o *complexum* (véanse); de otro, lo que determinó que en la Cristiandad, que demonizó el concepto, significara "ligado a una acción mala", por tanto, "cómplice".

complexe significabile. Se trata de una expresión utilizada, en especial, por Gregorio de Rimini. Este autor se cuenta entre quienes han intentado determinar el objeto de conocimiento como algo distinto, tanto de la cosa misma conocida, como de su concepto correspondiente y de la expresión que lo traduce. Gregorio de Rimini trata de establecer así el status del objeto de conocimiento. En su *In I Sent.*, *d.*. 2, *q.* 1, *a.* 1, sostiene que, cuando Aristóteles dice que todo cuanto cae bajo una afirmación o una negación, no es una proposición, sino una cosa (*pragma*) (cf. *Cat.* X, 125, 6-15), el Estagirita no aludía propiamente a una realidad externa, sino a la totalidad de lo significado por la proposición. Ahora bien, como la proposición es un conjunto o complejo lógico (véase *complexum*), todo lo que cae bajo ella es llamado por Gregorio *c. s.*, es decir, lo significable mediante o en dicho conjunto –o *complexum*– de términos. Esto constituye, para él, el objeto propio del conocimiento. En efecto, por una parte, es imposible que el objeto de conocimiento sea la demostración lógica, porque, si así fuera, se exigiría aprehender toda la demostración por medio de un solo acto cognoscitivo, lo cual es imposible. Tampoco puede ser la conclusión aislada de dicha demostración, porque entonces el conocimiento adquirido precisamente por la demostración implicaría un acto por el que se aprehende la conclusión, pero no la fundamentación que llevó a ella. Por otra parte, Gregorio considera inconcebible que el objeto del conocimiento pueda ser, sin más, la cosa misma: en tal caso, lo conocido sería únicamente una realidad particular y no una entidad universal, con lo cual desaparecería la universalidad de la ciencia. En síntesis, el *c.s.* es el significado total y adecuado de la *propositio* y tiene como signo natural la proposición mental, y como signo convencional la proposición escrita u oral.

Lo notable es que, por una parte, siendo tenido Gregorio de Rimini por nominalista, a fines de la Edad Media, esta tesis suya sobre lo que después se llamó el "sentido objetivo" es atacada por autores enrolados en el nominalismo, por ej., Marsilio de Inghen. Por otra, el término se extendió en el siglo XIV, aun con un sentido mucho más general, en autores muy alejados y hasta opuestos al nominalismo, como Hugolino de Orvieto.

complexio. Además de significar lo que hoy se entiende por "complexión" en sentido físico, esta palabra tiene acepciones lógicas. En efecto, en algunos textos medievales lógicos o dialécticos, este vocablo señala 1. la forma de un elemento lógico, particularmente, del silogismo; 2. el juicio como operación mental; 3. la conclusión de una discu-

sión o de una larga argumentación. Cf. *conclusio*.

complexum. En general, llámase "complejo" a un conjunto de objetos determinados por caracteres comunes. En este sentido, un complejo equivale a una totalidad o una clase. Habitualmente, se atribuye la palabra a un sistema de relaciones internas que constituye dicho sistema como un todo autónomo. En la Edad Media, se habló de *c.* especialmente desde el punto de vista lógico: se llamó "complejos" a términos constituídos por diversos elementos a los que la expresión solamente alude; o que se mencionan explícitamente, pero a título de explicación complementaria. Sin embargo, generalmente, quedan implícitos en el término, de modo que basta la simple enunciación de éste para que se sobreentiendan las circunstancias que concurren en él, en virtud de su propia estructura.

También una proposición puede ser compleja: lo es en sus términos, o sea, cuando el sujeto o el predicado, o bien ambos, están acompañados por determinaciones complementarias.

complicatio. De antecedentes que se remontan a Proclo y Boecio, el binomio *c.-explicatio* se presenta en el siglo XII como clave en el pensamiento de Thierry de Chartres. Para este autor, la totalidad de lo real se divide en cuatro modos: de un lado, necesidad absoluta y necesidad determinada o de conexión; de otro, posibilidad absoluta y posibilidad determinada. La necesidad absoluta es Dios que, en cuanto totalidad de lo real, es *c.* de todas las cosas en la simplicidad. En cambio, la necesidad determinada o de conexión es la *explicatio* de las cosas en un cierto orden que los físicos llaman *fatum* (cf. *Lectiones in Boethii de Trin.* II, 4). Así, una primera acepción del término que nos ocupa es implicación o estar subsumido.

Pero quien más ha desarrollado esta noción es Nicolás de Cusa. En su pensamiento, la *c.* tiene un papel importante en la relación que el Cusano plantea entre la simplísima unidad de Dios y la multiplicidad creada. Fundamentalmente, alude al "estar implícito", en oposición al "estar explícito" o desplegado (*explicatio*). El binomio *c.-explicatio* hace referencia, pues, a la peculiar relación que Nicolás establece entre la Unidad simplísima de Dios y la multiplicidad creada. La unidad infinita de Dios es máxima porque a ella nada puede oponérsele. De esta manera el Cusano justifica la *coincidentia oppositorum* (véase) en lo infinito; por esta misma razón Dios resulta *c. absoluta* de todas las cosas: en Él todo está implicado o co-implicado y, en este sentido, las cosas encuentran su verdadero ser en su ser absoluto en Dios. El ser de las cosas en la divinidad es un ser indiferenciado oponiéndose así a su ser *contractus* (véase *contractio*) en la pluralidad, es decir a su ser "esto" o "aquello" en acto. La multiplicidad creada, por su parte, es considerada *explicatio Dei*, es decir, la instancia en que Dios se despliega o explicita sin diversificarse Él mismo. De la misma manera como en la serie numérica se encuentra el uno –puesto que ella es despliegue del uno–, en todo lo que existe no se encuentra sino a Dios,

lo máximo explicitado que no pierde su infinita unidad. El hecho de que en lo máximo residan todas las cosas complicadas en cuanto posibles (véase *possest*) no significa, como es obvio, que efectivamente hayan de actualizarse. Más aún resulta impensable que la infinita posibilidad absoluta pueda ser apresada por completo en los límites de la determinada actualidad. Así, afirma Nicolás, que establecida la *c.* no por esto ha de darse la cosa explicada; sin embargo, dada la *e.* es necesaria su anterior complicación en lo absoluto (cf. *De docta ign.* II, III). Ahora bien, entre todos los entes creados sólo uno no es *explicatio dei*: la *humana mens*. En efecto, el alma del hombre no es un mero despliegue de la divinidad sino su *viva imago* (cf. *De mente,* V). Esta fórmula refiere tanto el hecho de que es imagen de la *c.* absoluta –esto es que, a su manera, contiene todas las cosas–, como que esta imagen es "viva" es decir, recrea el mundo realizando una *explicatio* en el modo que le es propio. Así mientras la *c. absoluta* de Dios al desplegarse confiere el ser a los entes que son su *e.*; la *imago complicationis*, al desplegarse, crea un mundo de nociones que "decodifican" en tanto es posible la unidad oculta de la alteridad (véase *coniectura*).

componere. En la lógica medieval, "componer" equivale a afirmar algo, así como "dividir" es negar algo. La razón de estas denominaciones estriba en que, en el primer caso, se com-pone, o sea que se afirma o se plantea algo respecto de otra cosa, asociándolo con ésta. Así, cuando se dice, por ej., "Pedro es músico", la idea de músico está "puesta" o "planteada" "con" la de Pedro. En cambio, al negar algo de una cosa, se lo divide o separa de ella, como cuando se dice "Pedro no es músico": se está disociando la idea de músico de la de Pedro. Mucho menos usados, con este sentido, son los respectivos sustantivos *compositio* y *divisio*.

compositio. El concepto de "composición" siempre implica una multiplicidad de elementos y, por ende, se opone al de simplicidad. Según la naturaleza de dichos elementos, la *c.* puede ser de varios tipos: 1. lógica: es la que consta de ideas o conceptos diversos, como la que se da en la afirmación (véase *componere*) o como la de un género y una diferencia específica en la especie, o el procedimiento racional que va desde lo universal a lo particular; o el que rastrea la derivación de las causas a los efectos; 2. física: es la que combina elementos corporales, como la carne y los huesos; 3. metafísica: es la que aúna un elemento determinable y un elemento determinante, como materia y forma o esencia y existencia (véase *materia*).

Párrafo aparte, desarrollado en los correspondientes artículos, merece la tesis tomista de la composición *essentia* y *esse* que se da en tales seres. Una mención especial debe hacerse de la teoría del hilemorfismo universal, esto es, de la que sostuvo, incluso hasta los inicios de la Escolástica, que, salvo Dios, todo ser es un *c.* de materia y forma, aun el ángel cuyo tipo de materia se consideraba sutil. Esto ponía a salvo el carácter absoluta y claramente único de la simplicidad divina, lo cual garantizaba metafísi-

camente incorruptibilidad, inmutabilidad, eternidad (véase *compositum*). Al incorporar la composición real de esencia y existencia, Tomás elimina la universalidad del hilemorfismo, proponiendo considerar a todos los seres creados –aun los puramente espirituales como las inteligencias angélicas– dotados de esa composición, a la que, en el caso de los seres materiales, se añade la de materia y forma.

compositio et divisio. Véase también *sensus compositus et divisus.* Con la expresión *c. et d.* los lógicos medievales indicaron un tipo de sofisma *de dictione* (véase *sophisma* 1.4.): aquel que se da cuando una expresión escrita o hablada puede tener varios sentidos según se la puntúe, por ej., "*Quidquid vivit semper est*" varía en su significación si se coloca, en forma escrita u oral, una coma antes o después de "*semper*": "Todo lo que vive, siempre existe" o bien "Todo lo que vive siempre, existe". El sofisma de *c. et d.* puede presentar dos formas: aquella en la que, cualquiera sea el sentido que se le atribuya –ya sea en forma compuesta o en forma dividida– siempre resulta una proposición categórica, y aquella otra en la que, si se toma la proposición como compuesta, resulta una categórica; si se la toma como dividida, es hipotética.

compositum. "Compuesto" es lo que resulta de varias partes o elementos. De las respectivas resultantes de los tres tipos de *compositio* (véase), los autores medievales han trabajado especialmente el lógico y el ontológico. Desde el punto de vista 1. lógico, se llama "juicio compuesto" al que expresa una relación de juicios, o sea, al que puede resolverse en varios juicios. Podrá ser compuesto en su sujeto como en "Juan y Luis trabajan" = "Juan trabaja"; "Luis trabaja"; o en su predicado "Juan trabaja y canta" = "Juan trabaja"; "Juan canta". Puesto que expresan una relación, los juicios compuestos se clasifican según las formas de esa relación, es decir, son categóricos o hipotéticos. La forma disyuntiva no da lugar al juicio compuesto, ya que sólo difiere de la categórica por la naturaleza del predicado.

En cambio, desde el punto de vista 2. ontológico, se llama *c.* a lo que resulta de un elemento metafísicamente determinante y un elemento determinable, como forma y materia, respectivamente. En la Escolástica, se han hecho las siguientes consideraciones principales con respecto a este tipo de *c.*: 2.1. todo lo compuesto es ontológicamente posterior a sus elementos componentes, ya que depende de ellos; 2.2. todo lo compuesto tiene causa y es unificado por ésta; 2.3. en todo lo compuesto hay acto y potencia, o bien porque una parte es acto respecto de la otra, o bien porque cada una de las partes está como en potencia respecto del todo; 2.4. todo compuesto es, en su totalidad, distinto de cada uno de los componentes; 2.5. en lo creado, todo lo compuesto es más perfecto que lo simple por la conjunción de la bondad de sus elementos; no así en Dios, cuya perfección consiste justamente en su simplicidad. De ella, en efecto, derivan su incorruptibilidad, dado que lo que no es compuesto no puede des-com-

ponerse, permanece idéntico a sí mismo y, por ende, es inmutable y eterno; 2.6. todos los seres naturales y materiales son doblemente compuestos: por materia y forma, y por acto y potencia.

compossibilitas. Voz poco usada en la Edad Media, con ella se señala la compatibilidad lógica y metafísica de dos instancias posibles o reales. Así, por ej., hay *c.* entre *liberum arbitrium* humano y *praescientia* divina (véanse) en el hecho de que pueden coexistir sin contradicción y sin que el verificarse de uno de los términos anule al otro.

comprehendere. Es el acto intelectual de captar la totalidad de las notas comunes que configuran una noción; de ahí que este verbo tenga el sentido de "abarcar conceptualmente", es decir, de entender y expresar todo lo que una idea engloba. Por eso, en la Edad Media se afirmó que "*nullus intellectus creatus comprehendere potest essentiam Dei*". Pero *c.* no sólo alude al tener presente mentalmente el significado conceptual estricto de una realidad, sino también el reconocer la posible inclusión lógica de alguna o algunas de sus notas en un concepto más amplio. Implica, pues, un alto grado de elaboración intelectual. Para Guillermo de Ockham, el significado de este verbo presenta cinco matices: 1. tener una visión distinta y completa de una cosa; 2. tener la visión distinta de un todo y, sin embargo, poder discernir sus partes; 3. tener el conocimiento más perfecto posible de algo determinado; 4. conocer todos los predicados que convienen a una cosa; y 5. el *c.* se verifica también cuando entre el conocimiento de algo y los demás conocimientos que se tienen se da la misma proporción que hay entre esa cosa conocida y las otras también conocidas (cf. *In I Sent. d.* 3, *q.*7).

comprehensio. En tanto término lógico, la *c.* señala dos direcciones: la del pensamiento y la de la realidad pensada. En el primer sentido, es la acción y el efecto del abarcar mentalmente algo (véase *comprehendere*) por parte del sujeto. Por eso, para Averroes, por ej., como para Ockham, esta palabra es sinónimo de conocimiento, como se lee en diversos pasajes del tercer libro del *De anima*. En el segundo, indica la suma total de las notas del objeto, es decir, el contenido del concepto y es, por tanto, correlativo de *extensio* (véase).

comprehensive. Es el modo del *comprehendere* (véase) lógico.

comprehensor. Vocablo que algunos teólogos medievales han usado como equivalente de *beatus* (véase).

conatus. Se entiende por esta voz el principio del movimiento, por lo cual el *c.* es a este último lo que el punto es a la línea. Por otra parte, comparte con el punto geométrico otra condición: así como la extensión de éste es indemostrable, es igualmente indemostrable la duración del conato que, así, no tiene *ratio tempore*. A medida que se acerca el fin de la Edad Media, y con las modificaciones de la Física que tienen lugar al aproximarse la Modernidad, se va otorgando a este concepto siempre mayor atención: de hecho, adquiere una gran

importancia en los sistemas de Leibniz y Spinoza.

concedere. Dos son los matices de esta palabra en el latín escolástico. El primero, y el más obvio, es el significado de "conceder" en cuanto a admitir o finalmente reconocer algo. El segundo, es el uso que le otorga particular pero no exclusivamente Nicolás de Autrecourt, por ej., en quien *c.* indica simplemente afirmar algo; en este sentido, se opone a *negare*. Esto se inserta en el cuadro de la disputa escolástica (véase *respondens*).

conceptio. Voz perteneciente al léxico gnoseológico medieval, este término significa "concepción" y alude, en general, a un contenido mental. Con todo, en la Edad Media, se usó en su acepción más estricta. Según ésta, la *c.* es la noción o idea que se constituye como principio de la producción de un ente, por ej., la *c.* de una escultura en la mente del escultor. Esta acotación semántica la distingue de la *notio* (véase). Tal distinción se radicaliza en Nicolás de Cusa, al punto de conformar, en su doctrina, una de las notas que dividen lo humano de lo divino. En efecto, para el Cusano, la *c.* es privativa de Dios, ya que sólo de Él puede decirse estrictamente que pone el ser; en cambio, *notio* caracteriza el saber humano que, a diferencia del divino, reproduce y no crea la realidad: *"…conceptio divinae mentis est rerum productio, conceptio nostrae mentis est rerum notio"* (*Idiotae de mente* III, 3).

conceptus. Deriva de *concipere*; por eso, significa lo recibido, lo concebido, lo comprendido. La misma etimología del vocablo "concepto" permite, pues, introducirse en la consideración de su significado. Éste alude al resultado de concebir algo mentalmente, separándose de la inmediatez de las impresiones sensibles y, por tanto, de las representaciones particulares. Se llega así a una significación universal que se formula mediante una palabra. Mucho se ha discutido sobre dicha universalidad, pero, en general, se puede decir que se la entiende fundamentalmente en dos sentidos: 1) *ex parte rei* o desde lo que hoy llamaríamos el punto de vista "objetivo", el *c.* es un universal en cuanto nunca se agota en el particular irrepetible, aunque se dé en él. Así, por ej., el concepto "hombre" expresa lo que es esencial a todos los seres humanos, el conjunto de las notas que les son comunes y mediante el cual se puede pensar la especie de los hombres. De ahí que los conceptos lleven no sólo a la filosofía, sino también a la ciencia, cuyo edificio –en tanto obra del pensar– se construye precisamente por medio de ellos. Desde el momento en que el particular es captado mediante los sentidos –o representado con la imaginación, cuando se halla ausente– el concepto se distingue tanto de la sensación como de la imagen. 2) desde el punto de vista "subjetivo", se afirma también la universalidad del *c.* en la medida en que es una estructura esencial de la razón común de todos los seres pensantes. Uno de los principales problemas que este término ha planteado desde la Antigüedad, concierne a su proceso formativo, es decir, al modo en que el conocimiento supera la mutabilidad y el devenir, y toma posesión de no-

ciones universales. Según el testimonio de Aristóteles, fue Sócrates el primero en advertir la necesidad de hallar el universal, si bien no fue mucho más allá de la etapa de búsqueda en el doble sentido de la inducción y la definición. Sobre el fundamento del universal, Platón constituye su metafísica del *eidos*, o sea, de la forma eterna, inmutable y separada de la realidad que deviene. La idea (véase *idea*) es así, en la acepción platónica del término, el universal en sentido metafísico. Su correlato lógico es precisamente el *c.*, es decir, el pensamiento de dicho universal metafísico. Por su parte, Aristóteles, en su intento de superación del dualismo platónico, traslada a la realidad sensible como forma o acto, aquel *eidos* que Platón había colocado en el mundo inteligible. El Estagirita llega al concepto, partiendo de los particulares sensibles y por medio de la abstracción (véase *abstractio*). Así, el *c.* aristotélico es, a la vez, categoría, vale decir, forma de la realidad, y predicado lógico correspondiente a tal forma, ya que, según su punto de vista, el intelecto efectivamente se adecua a las formas reales de las cosas.

A partir del siglo III, se intenta explicitar las operaciones lógicas mediante las cuales se deduce tal adecuación. Porfirio y, sobre todo, Boecio, traductor de la *Isagogé* del primero, fueron los primeros en formular dichas operaciones. Pero, con ello, desembocaron en la cuestión del status del universal expresado por el *c.*, cuestión que alcanza su explicitación más prolija sólo en la Escolástica, en el siglo XII, con la así llamada "querella de los universales" (véase *universale*), en la cual una de las posiciones planteadas fue denominada justamente "conceptualismo", si bien con posterioridad al momento mismo de la discusión.

De todos modos, y en general, la doble referencia desde la que la Escolástica planteó el acto cognoscitivo –de un lado, al pensamiento; de otro, a la realidad– permitió establecer algunas distinciones en la noción de *c.* Así, se puede hablar de 1) *c. formalis*, en cuanto el concepto es el medio, el *id quo*, por el que el hombre puede pensar y conocer, dada su capacidad de abstracción. Pero la lógica se refiere también al 2) *c. obietivus*, al *id quid*, o sea, al concepto de los objetos que la mente conoce como tales, desde el momento en que el objeto es la cosa, o mejor aún, la esencia de una determinada clase de cosas que entra representativamente en el dominio del intelecto. Así pues, el concepto es una sustitución de lo conocido y tiene, en el intelecto, un ser intencional; no es lo que se conoce inmediatamente sino aquello *en* lo que se conoce la realidad a la que el *c.* se refiere (véase *verbum mentis* 4. *in fine*).

De todo esto derivan las caracterizaciones que se han conferido en la Edad Media a la palabra que nos ocupa: *intentio, passio animae, similitudo rei* y aun *praedicabile*. A ellas cabe añadir un uso muy particular que se encuentra ocasionalmente y que asocia el término que nos ocupa con el de *conceptio* (véase): el de *c.* como idea en el sentido de proyecto. Así aparece, por ej., en Alain de Lille (cf. *Anticl.* I, 211).

conclusio. De *concludere*, que significa "terminar" o "cerrar", la conclusión es, en la típica formulación silogística de la lógica, la proposición que señala la consecuencia. Ésta cierra el proceso discursivo, pero no a manera de afirmación dogmática, sino como consecuencia razonada, ya que, deriva de las premisas (véase *praemissae*) y de la conexión establecida entre ellas. En cuanto a la clasificación de las conclusiones, en la Escolástica se ha hablado de 1. *c. inquisitionis*, que es precisamente el *iudicium* o *sententia*; y 2. *c. voluntatis*, que es la *electio* (véase), puesto que en ella culmina el proceso de constitución del acto libre. Un uso particular de esta voz aparece en Nicolás de Autrecourt, para quien una *c.* equivale también a una tesis o posición, sin que ello implique una necesaria relación con premisas demostrativas.

concomitantia. Del latín *concomitari*, "acompañar", la concomitancia , en general, indica la relación de simultaneidad o de inmediata sucesión entre dos o más hechos cuando éstos se manifiestan. La *c.* puede ser: 1) contingente, cuando la relación mencionada es finita, aunque real; y 2) necesaria, cuando dicha relación es de carácter universal y constante. En este último caso, se habla de *c.* en sentido estricto, desde el momento en que la relación entre las cosas se basa sobre la esencia de éstas. Así, se puede caracterizar la *c.* necesaria como una relación real basada en la unión de dos datos, indisoluble en tanto que fundada en el ser. Por eso, Tomás de Aquino dice que sólo mediante una operación mental los concomitantes se pueden distinguir relmente (cf. *S. Th.* III, *q.* 76, *a.* 1; *In V Metaph.* VI). Avicena, en su *Metafisica*, había tratado detenidamente el tema en relación con los predicables (véase *predicabilia*): para este autor, *concomitante* es lo que cualifica necesariamente a la cosa dada su esencia, en cuanto que lo sigue a su esencia y no en cuanto que es intrínseco a la esencia, como es el caso del *proprium* (véase). Por su parte, Duns Escoto presenta un modo de plantear el problema de la *c.* que tiene relación con el de la ciencia. En efecto, conociendo la naturaleza específica de una esencia universal mediante las propiedades que la acotan, se puede establecer, en el individuo que responde a esa esencia, la concomitancia de tales propiedades. Por tanto, de la esencia se llega a la *c.*, pero también de ésta podemos remontarnos a la esencia, ya sea metafísica o física. De esta manera, es posible establecer la *c.* por medio del doble camino de la esencia: análisis y síntesis, inducción y deducción. En el caso de la deducción, la naturaleza de una esencia funda la *c.* entre todas las propiedades esenciales del fenómeno individual: dada una naturaleza o esencia en un particular, se encuentran en él, por concomitancia, todas las características de la naturaleza universal. En el caso de la inducción, la relación constante entre ciertos fenómenos observados, lleva a postular una *c.* entre ellos. Sin embargo, aquí Duns Escoto hace notar que la *c.* así establecida no será evidente y, por ende, no permitirá determinar la esencia correspondiente a tales fenómenos, salvo que se la haya presupuesto anteriormente (cf. *Superlib. II*

Priorum, q. 8). En otras palabras, el planteo escotista sostendría que, para establecer una *c.* en los fenómenos observados –por ej., varios cuerpos y su dirigirse hacia la tierra en la caída–, es necesario presuponer que en *todos* se verifica una determinado comportamiento como propiedad inherente a la naturaleza del cuerpo.

Gran parte de las corrientes de pensamiento en la Edad Moderna parecería abonar la tesis de Escoto; no obstante el perfeccionamiento del método inductivo, la *c.* establecida sobre la base de la experiencia, no alcanza nunca la certeza metafísica, ya que en su fundamento se encuentra el presupuesto –no el conocimiento directo– de una esencia con la que se hallan relacionados los fenómenos. De esta manera, en la Modernidad, se va perfilando más nítidamente la diferencia entre el método analítico-sintético de la metafísica y el puramente analítico e inductivo, propio de las ciencias experimentales.

concordia. En general, la *con-cordia* es el consenso de los corazones, o sea, de los afectos. Se da cuando las voluntades –o, dicho metafóricamente, los corazones o *cordia*– de muchos se aúnan en lo que constituye algo único, un fin común a todos ellos. En la Patrística, este concepto asume especial relieve en el pensamiento político de Agustín de Hipona, quien, sobre las huellas de Cicerón, define al pueblo diciendo que "es *coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordi communione sociatus"* (*De civ. Dei* XIX, 24). Tal definición, que constituye una pieza clave en la caracterización agustiniana de la *civitas* (véase), es reafirmada por el hiponense al sostener que la *c.* es el verdadero vínculo del estado y el interés supremo de una nación (cf. *Ep.* 138, 10 y ss.), mientras que la discordia es la auténtica causa de su ruina. Pero, a la vez, advierte sobre la exigencia previa de la purificación espiritual para llegar a la concordia.

Ya en la Escolástica, y en esta última línea de pensamiento, moral y no política, Tomás de Aquino considera la *c.* causada por la caridad, en cuanto que ésta aúna los corazones de muchos en el bien divino y en el del prójimo. Por consiguiente, entiende la discordia como pecado, pero subrayando que es la desunión de voluntades y no de opiniones (cf. *S. Th.* II-II, *q.* 37, *a.* 1).

Cabe añadir que en algunos autores de influencia neoplatónica, el término se utilizó, a veces, en el plano metafísico, en el que equivale a *sympathia* (véase).

concretio. Voz propia del vocabulario de Alain de Lille que, en esa variante y no la de *concretum*, este autor usa con el significado de unión entre el *subiectum* y la *forma* (véanse), en el *Anticl.* I, 458. Así pues, el término no se reduce necesariamente al caso de los entes materiales.

concretum. Se llama así 1. cualquier composición de *subiectum* y *forma* (véanse), cuya denominación proviene de esta última. En efecto, los autores escolásticos hablaron de: 1.1. *c. metaphysicum*: es aquel en el que la forma no se distingue realmente del *subiectum*, como en la expresión "Dios omnipotente", ya que en ella la forma –que es la omnipotencia– no es realmente dis-

tinta de Dios. 1.2. *c. physicum*: es el aquel en que la forma se distingue del *subiectum,* pero inhiere en él; así, en una escultura, una cosa es la figura misma y otra el cuerpo, en el que, sin embargo, inhiere. 1.3. *c. logicum*: es aquella composición en la que la forma no sólo se distingue del *subiectum* sino que tampoco inhiere en él, como, por ej., cuando se dice o se piensa en una torre contemplada; en tal caso, la contemplación o visión es distinta de la torre y no guarda con ésta una relación de inherencia. Así pues, se ha de tener presente que la noción que nos ocupa guarda poca relación con la acepción estricta que hoy tiene el vocablo español "concreto": recuérdese que éste que no significa "real" sino "corpóreo".

Desde el punto de vista 2. gramatical, *c.* se opone a *abstractum* (véase *in fine*) y señala el término que connota el sujeto en el que se da lo significado por el término abstracto, por ej., "*iustus*" es un *c.* en relación con "*iustitia*" que es el abstracto. Así se expresa, al menos, Guillermo de Ockham en *Exp. Aurea* 46 c).

concupiscentia. La concupiscencia es una pasión propia del apetito sensitivo (véase *appetitus*), contrapartida del apetito irascible o aversión. Muchos son los conceptos relacionados con el de *c.,* pero todos ellos revisten esa misma significación fundamental. Al respecto, la Edad Media, y particularmente la Escolástica, estableció, en general, los siguientes matices: *desiderium* o deseo es la tendencia a cualquier bien, ya sea espiritual o material, externo o interno, presente o futuro, pero en el hombre se acotó el significado de este último vocablo al deseo de los bienes exteriores y, particularmente, de las riquezas; en cambio, *libido* se limita fundamentalmente al deseo sexual. Así, por último, se puede acotar el alcance significativo del término que nos ocupa: la *c.* equivale al deseo, pero indica una mayor intensidad y su objeto no está señalado con nitidez. Más aún, Agustín habla de una *c. Dei*, es decir, de un deseo de gozar de la presencia y la amistad de Dios. Tardíamente, se circunscribió la *c.* a lo sensible y desordenado (véase *sensualitas*).

En Buenaventura, el término que nos ocupa también registra cierta ambivalencia. En efecto, en su reflexión sobre el pecado original, este autor, toma, de un lado, la última acepción señalada de esta palabra en Agustín; de otro, la opone a la noción anselmiana de *rectitudo*. Así, indica en la *c.* uno de los efectos del pecado adánico, en el que conjuga la ausencia de la rectitud debida y el deseo desordenado; de ahí que haya quedado como actual inclinación al mal. Según la visión bonaventuriana, en el hombre post-adánico, la *c.* presenta, fundamentalmente, dos direcciones: la carnal y la que concierne a la codicia (cf. *Coll. in Hex.* XXI, 9). Pero, apela también, en otros textos, al sentido positivo agustiniano de *c.* como deseo de virtud y gracia propio del alma en su *itinerarium Dei*.

Entre los escolásticos más aristotélicos, la *c.* significa tanto el acto de desear intensamente lo que deleita a los sentidos, como el hábito que conduce a tales actos, sólo que en este último caso se prefiere el vocablo *concupiscibilitas*. Tomás

de Aquino resume el tratamiento de la *c.* bajo tres aspectos: 1) su naturaleza: en este sentido, el Aquinate sigue a Aristóteles (cf. *Met.* I, 11, 1370 a 17) al sostener que la *c.* es el apetito de lo deleitable, pero aclara que, al contrario del deseo, en general, se refiere sólo al apetito sensitivo: *"Concupiscere [est] appetive aliquid sub ratione boni delectabilis secundum sensum"*; 2) su clasificación: la establece según que el deseo esté acompañado por la razón o simplemente obedezca al instinto –concupiscencia no natural y natural, respectivamente–, y según la índole del objeto al que se tiende; con arreglo a este último, la *c.* puede caracterizarse como deseo exagerado de objetos por sí mismos lícitos, o como deseo de objetos ilícitos de suyo; 3) su carácter de finita o infinita, tanto porque el objeto del deseo es finito, como por el hecho de que su aprehensión también lo es; en cambio, en el caso de la *c.* no natural o supranatural, como en el caso de la *c. scientiae*, esto es, el deseo de conocimiento, hay infinitud, ya que sigue a la razón a la cual compete proceder al infinito (cf. *S.Th.* I-II, *q.* 30).

concupiscibile. (cf. *appetitus* y *concupiscentia*) Es el poder receptivo del apetito sensible y, precisamente en cuanto receptivo, se opone al *irascibilis* (véase). Ya desde la Antigüedad clásica, se consideraba que la parte o la potencia del alma afectada por el apetito concupiscible es inferior y está llamada a ser dominada por la racionalidad. Del apetito *c.* dependen seis pasiones: *amor, odium, desiderium, fuga, delectatio* y *dolor* (véanse). Según Tomás de Aquino, no se ha de llamar *c.* sólo a una dimensión del alma sino propiamente al bien sensible que, estando ausente, no puede saciar el deseo y, por ello, lo atrae hacia sí con particular fuerza. Pero se ha de tener presente que en la línea aristotélico-tomista, el objeto *c.* siempre es un bien que deleita a los sentidos. En cambio, en el lenguaje de los místicos, lo *c.* es simplemente un objeto que despierta el deseo de posesión, de ahí que, en esta otra línea, se defina a Dios como el bien *c.* por excelencia (cf. *cupiditas*).

concupiscibilitas. Cf. *concupiscentia.*

concursus. Voz que designa cooperación o concurso, en cuanto a hacer actuar a otro ser y que, generalmente, se refiere al concurso divino. Alude a la acción con la cual Dios hace actuar a las creaturas, así como con la creación las hizo existir y con la conservación las mantiene en el ser. En otras palabras, señala el hecho de que Dios "concurre" junto con la creatura para que ésta produzca su efecto u obtenga su fin (véase *praemotio*). Por eso, debe advertirse que el *c.* divino constituye un tema específico del pensamiento cristiano derivado de la filosofía y teología medievales. En efecto, la Antigüedad no pudo plantear el concurso ni la providencia de Dios, puesto que no lo ha concebido como Persona, ni como Creador; el Acto puro de Aristóteles, por ej., no tiene conocimiento más que de sí mismo y, por ende, no socorre a los demás entes que tienden unilateralmente hacia Él.

En cambio, en el ámbito cristiano, la noción de *c.* es considerada necesaria, porque sin ella habría que admitir, en última instan-

cia, que las acciones de la creatura surgen de la nada y, por consiguiente, que la creatura es creadora en sentido estricto. Pero ello plantea, principalmente, dos problemas: la autoría del mal, y el grado –o bien la exclusividad– de la intervención divina en aquellas acciones del hombre que lo conducen a su salvación. Con respecto al primer problema, la respuesta condicional de los teólogos indica que, aunque Dios concurre a la acción de la creatura, no coopera con su eventual malicia. El acto de la creatura, por sí mismo, es indiferente; la maldad reside en *querer libremente* el mal. En cuanto a la segunda cuestión, ya desde la Patrística se abordó el tema del *c.* divino en orden a la salvación. Agustín de Hipona subraya su necesidad contra los pelagianianos. Éstos minimizaban el papel de la Gracia y sostenían la doctrina del *c.* mediato, o sea, de la intervención de Dios sólo en la existencia y no en las acciones de la creatura. Establecer el grado de dicha cooperación divina en el actuar de la creatura, ha sido, ya en la Modernidad, uno de los principales problemas de la Teología cristiana y, particularmente, católica, puesto que la protestante ha tendido a absolutizar, por así decir, el *c.* divino, al poner todo el acento en la doctrina de la gracia; de ese modo, en cuanto a la presente cuestión, las líneas protestantes suelen encontrarse en el otro extremo de la posición pelagiana. Las principales dificultades surgen, pues, en el terreno teológico del catolicismo, que apela, para resolverlas, tanto a los textos agustinianos de la polémica contra los maniqueos y, sobre todo, contra los pelagianos, como a los del Aquinate, quien, con todo, trata el tema fragmentariamente a lo largo de sus obras (cf. *In II Sent. d.* 37, *qq.* 1-2 y 2-2; *De pot., q.* 3, *a..* 7; *C. G.* l III, *cc.* 66-70; *S. Th.* I, *q..* 105, *aa.* 3, 4 y 5; I-II, *q.* 10, *a.* 4), (véase *liberum arbitrium* y *libertas*).

Las distinciones escolásticas sobre este punto señalan que el *c.* puede ser en acto primero, o concurso habitual, equivalente al decreto eterno de Dios por medio del cual presta auxilio a la criatura; o bien en acto segundo o concurso actual, que indica el acto de llevar a cabo tal decreto en los casos puntuales. Se habla también de *c. mediatus* o primario, que es el que otorga y conserva el poder de operación en las creaturas, e *immediatus* o secundario, que es el que les permite actuar en circunstancias determinadas. A su vez, este último puede ser concebido como *anterior* o como *simultáneo* al acto. Lo primero es afirmado por la corriente tomista; lo segundo, por la molinista.

Finalmente, y con respecto a los intentos de demostración de la existencia del *c.* divino, puede decirse que se plantearon *a priori* y *a posteriori*. Las demostraciones *a priori* lo deducen analíticamente de la definición de Dios creador: en efecto, su naturaleza es la razón o el principio en virtud del cual Él es quien todo lo mueve. La demostración *a posteriori* radica en el proceso lógico que se inicia con el examen de la actividad de las criaturas, tal como se la encuentra en la experiencia. Desde allí, la argumentación se remonta al *c.* divino como condición indispensable de po-

sibilidad y actualidad de tales operaciones. En esta última dirección, toda demostración del *c.* divino coincide con la demostración de la existencia de Dios.

condilectus. Es término típicamente bonaventuriano y pertenece a la formulación del dogma trinitario desde la reflexión sobre la *caritas*. En efecto, para Buenaventura, la caridad suma implica un vínculo de amor mutuo de amistad que exige que un tercero quede asociado a la unión entre amante y amado: es, justamente, el *c.* en cuanto tercera Persona de la Trinidad.

conditio. En general, y desde el punto de vista lógico, la condición establece una relación formal entre dos afirmaciones ligadas entre sí de tal modo que, puesta la primera, se sigue la segunda. Desde el punto de vista ontológico, es el principio del que depende extrínsecamente que se verifique o no un hecho determinado, mientras que el principio generador o la causa influyen intrínsecamente sobre lo causado. Así, de algún modo, la *c.* limita la actividad originaria de la causa porque precisa o acota las modalidades de su producción. Por eso, se ha señalado que la diferencia entre causa y *c.* radica en que la primera tiene un sentido positivo, siendo aquello por lo cual algo es o sucede, mientras que la segunda presenta un sentido negativo, en cuanto que es aquello sin lo cual algo no sería o no sucedería.

Se puede decir que, en la historia de la filosofía, la aparición del concepto de *c.* es bastante tardío: en el siglo I a C., los escépticos confeccionan por primera vez una lista de las condiciones que establecen el carácter fenoménico del conocimiento, precisamente para mostrar la imposibilidad de la certeza (cf. Sexto Empírico, *Hyp. Pyrr*. I. 98).

En la Patrística no se encuentra un tratamiento sistemático del tema. Sólo la lógica escolástica se ocupó detenidamente de él, formulando las siguientes distinciones: 1. *c. sufficiens*: es aquella cuyo primer término implica necesariamente al segundo. Esta condición suficiente puede ser: 1.1. absoluta, cuando un término implica por sí solo el otro, y 1.2. relativa, cuando el primer término implica al segundo una vez presupuestas otras condiciones. Ahora bien, si la dependencia entre dos términos es tal que el primero es imprescindible para que se dé el consecuente, se tiene la condición necesaria o 2. *c. sine qua non*, llamada también "negativa" y opuesta a la condición suficiente. En efecto, mientras esta última se expresa de modo positivo –B se verifica cada vez que se verifica A–, la *c. sine qua non* se formula más eficazmente en forma negativa –no se verifica B si no se verifica A–. Así, es sinónimo de condición indispensable.

conditionale. Llámase "condicional" la proposición que expresa en el antecedente la condición (véase *conditio*) que rige para el consecuente. Su sentido es estrictamente lógico y no ontológico. Por eso, Tomás de Aquino, por ej., afirma como verdadera una proposición *c.* cuyos antecedente y consecuente son imposibles: "si el hombre es asno, tiene cuatro patas" (cf. *S.Th.*. I, *q.* 25, *a.* 3). La primera parte contiene lo que después se denominó

"hipótesis", la segunda, lo que posteriormente se llamó "tesis". También es *c.* el silogismo que tiene una o más proposiciones de esta clase, de acuerdo con las figuras del categórico (véase *syllogismus*); por ej., según la primera figura, se tendría: "Si se da A, se da B"; "pero si se da A, también se da C"; "luego, si se da A, se da C". Con todo, el modo más propio de este silogismo es el hipotético y consiste en establecer entre hipótesis y tesis una relación de principio y consecuencia tal que, afirmando determinadas premisas, se siguen determinadas consecuencias.

confero. Con este verbo, "entregar", que la mayor parte de las veces aparece en primera persona del plural, los medievales y los humanistas anunciaban o declaraban estar consignando la copia de un texto transcrito con el ejemplar del que éste derivaba. También se usó para entregar ejemplares diversos con el fin de cotejarlos. Aparece en cartas o en notas al pie o en folio adjunto. Por ej., se ve en Petrarca, *Fam.* XXII, 2, 8 para el primer caso, y en Salutati, *Ep.* I.

confessio. Esta palabra reviste particular importancia en la doctrina de Agustín de Hipona y, de hecho, como se sabe, da título a una de sus obras. Pero se ha de notar que las *Confessiones* son, fundamentalmente, cantos de alabanza a Dios y sólo por eso pueden ser consideradas, a la vez, pero de manera derivada, un reconocimiento de las propias faltas y limitaciones (cf. *Conf.* X, 1 a 4). De ahí que, aunque los primeros libros de esta obra revistan un carácter autobiográfico, los últimos están dedicados a la consideración filosófica y teológica de Dios, en comparación con lo mutable, es decir, con el mundo y el hombre. El hiponense establece, además, especialmente en los *Sermones* 67, 176 y 183, la diferencia entre la *c.* interior, la verbal, y la que se hace también ante otros. Todas ellas incluyen, en la admisión del propio pecado, la alabanza y la acción de gracias a Dios.

La Escolástica distinguió tres acepciones del término que nos ocupa: un acto exterior de fe, por ej., confesar a Dios, en el sentido de manifestar la propia fe en Él; un acto de reconocimiento, como la acción de gracias; y un acto de penitencia, como la admisión de los propios pecados.

conformitas. En general, señala la conformidad de algo con otra cosa. Pero, en contexto medieval, suele aparecer en referencia específica al caso de la voluntad humana. Así, la expresión *c. voluntatis* alude al acto de adecuar la propia voluntad a la divina. Ésta es una nota fundamental en el ideal místico de los nominalistas, a diferencia de la idea eckhartiana de la unión esencial con Dios. Más aún, se puede decir que la *c. voluntatis* constituye el criterio básico de la ética nominalista.

confusio. Se puede entender este concepto en varios planos: 1. en el metafísico, es perturbación del orden, noción a la que se opone directamente; así, por ej., hay confusión cuando se altera el orden según el que, ontológicamente hablando, a lo anterior sigue lo posterior o cuando una cosa, que de suyo es simultánea con otra, la prece-

de o la sucede. 2. en el plano físico, se denomina *c.* a la unión, según el modo de lo que es meramente contiguo (véase *contiguum*), especialmente de líquidos, como la que se produce al mezclar el agua y el vino o el aceite con el vinagre. 3. en el plano gnoseológico, se opone a la distinción ya sea de los términos, ya sea de las ideas; de esta manera, se da una *c.*, por ej., cuando se asume en sentido real lo que se expresa en el metafórico, o cuando se tiene de una cosa una noción equivocada.

Pero el plano en que más se trabajó la noción que nos ocupa es 4. el lógico. En él, a partir del siglo XII, forma parte de la doctrina de la suposición (véase *suppositio, in principio* y 2.2.2.2.2) o suplencia. La *c.* lógica se da en un término común que vale por muchos y, en consecuencia, su valor de suplencia de las cosas reales a las que se refiere no está determinado. Por eso, la *suppositio confusa* de denomina también "*indeterminata*".

congratulatio. Es el movimiento anímico de alegrarse con y por el bien ajeno. En esa medida, la *c.* constituye la contrapartida de la *invidia* (véase) y así la han presentado algunos autores medievales.

coniectura. Muchas veces el término *c.* es equivalente a *opinio* (véase); otras, hace referencia a cierta rama del saber que se considera un *ars* por oposición a la *scientia* (véanse) Así, por ej., Marciano Capella afirma: "*medicina est ars coniecturalis*". En la Escolástica, el término es utilizado por Buenaventura como lo que puede admitir error o duda (cf. *In Sent.* IV, 50, 2, 1, 2c) y por Tomás de Aquino, en quien el conocimiento conjetural se opone a la *certa cognitio*, por ej., es conjetural el conocimiento de la causa de los futuros contingentes (cf. *S.Th.* I, *q.*14, *a.*13 *c*).

Las nociones de "*c.*" y "*ars coniecturalis*" cobran un sentido singular a partir de la obra de Nicolás de Cusa, *De coniecturis*. La *c.* cusana se define en correspondencia con su *docta ignorantia*, puesto que en vistas a la inaprehensible verdad, toda aseveración humana es para el Cusano, una *c.*: "*…omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam, non enim inexhauribilis est adauctio apprehensionis veri…*" (*De con.* I, 2). Con todo, si bien el conocimiento conjetural no es, por definición, el conocimiento de la verdad absoluta, no es tampoco, en ningún caso, un conocimiento falso, sino que se trata del modo posible para el hombre de acceder a la unidad de la verdad en la alteridad. "*Cognoscitur igitur inattingibilis veritatis unitas alteritate coniecturali atque ipsa alteritatis coniectura in simplicissima veritatis unitate…*" (*ib.*). Así como el mundo procede de Dios, la *c.* procede *a mente nostra* (*De con.* I, 1,5).

El modo propio del conocimiento conjetural es el de la proporción comparativa. El instrumento cognoscitivo de la proporcionalidad nos ofrece una evidencia de la estructura del orden de lo real, pues el hecho de poder realizar una proporción supone que se den dos condiciones: de un lado, la conveniencia en algo uno; de otro, la alteridad. Si faltara una de ellas, no podría realizarse comparación alguna. Esto significa que lo real que

afirmamos conocer, es decir, lo que es susceptible de ser proporcionado, está constituído por una trama que tiene un elemento que confiere unidad y otro que señala la alteridad y explicita sus diferencias. Precisamente, porque en Dios no hay alteridad, es decir su ser es pura identidad, no es posible establecer una proporción, luego no hay conocimiento de Él. Por otra parte, como la unidad oculta de toda alteridad es, para el Cusano, el despliegue o *explicatio* del mismo Dios (véase *complicatio*), ella es también incognoscible; sólo es posible, pues, proporcionar o medir las diferentes modalidades en que la unidad o verdad inaprehensible se presenta: éste es el *ars coniecturalis*. Nicolás extiende este principio a la diversidad de religiones consideradas como distintas manifestaciones de una única fe. Así pues, cada religión expresa un aspecto de la verdad por completo inaccesible: ésta es la base del ecumenismo propuesto en el *De pace fidei.*

coniecturaliter. En general, es el modo de conocer algo de manera mediata, esto es, a través de mediaciones –las cuales suelen ser signos– que remiten a él. Así se expresa Tomás de Aquino en *S.Th.* I-II, *q.*112, *a.*5 *c.* Para las modalidades del conocimiento conjetural más utilizadas en el discurso filosófico, véase *coniectura*.

coniugata. Se denominan así los términos coordinados, o sea, los que están unidos a un término común, una de cuyas modalidades presentan; así, por ej., "acciones bellas" y "mujer bella" son *c.* a través del término "belleza". Los *c.* remiten, pues, tanto a términos concretos como abstractos.

coniunctio. Significa tanto unión como conjunción. En el primer sentido, algunos autores medievales han hablado de *c. animae et corporis*; en el segundo, el término se refiere a lo que los gramáticos denominan "conjunción", como *si* o *vel.*

connexive. Cf. *entitative.*

connexum. En los órdenes lógico y metafísico, se denomina con este vocablo el término de una relación que no se puede dar si no existe o no se da el otro término. Así, por ej., son *connexa* los términos creatura y creador, puesto que no puede haber creatura, en cuanto tal, sin que haya creador. Pero tampoco puede existir un creador sin algo creado que constituya al primero como creador.

connotative. Cf. *absolute* y *connotativum*.

connotativum. Es el nombre connotativo que los escolásticos diferenciaron del absoluto. El término absoluto designa exclusivamene una sola cosa; en cambio, el primero designa a la cosa y, a la vez, cualquier relación que esa misma cosa tenga con otra diferente de ella. "Dios" es, pues, un término absoluto; "Creador" es nombre connotativo, desde el momento en que no sólo alude a Dios, sino también indirectamente o *connotative*, a la relación que guarda con respecto a los entes creados por Él. Análogamente, es absoluto el término que denota una esencia en sí, por ej., "caballo"; y es connotativo el que designa una esencia *in alio* (véase), es decir, uni-

da a otro como a su sujeto, por ej., "blanco". De ahí que los sustantivos como tales sean absolutos; los adjetivos, connotativos.

Con todo, Ockham introdujo una presentación de este tema que ha sido muy discutida (cf. *Summa logicae*, I, 10). Para él, los nombres absolutos son aquellos que no significan algo de un modo principal, y otra cosa de un modo secundario, sino que lo significan todo del mismo modo; por ej., "animal" es nombre absoluto en cuanto que se refiere a hombres, caballos, bueyes, etc., sin aludir a unos primaria y a otros secundariamente. Los connotativos significan algo en forma principal y algo de manera secundaria; por ej., "blanco", pues este nombre puede definirse *in modo recto* –como en *aliquid informatum albedine*–, o *in modo obliquo* –como en *aliquid album*–. Lo mismo ocurre con *verum*, *bonum*, etc.

conscientia. En un contexto medieval, el vocablo "conciencia" suele presentar dos aspectos: uno de índole cognoscitiva, y el segundo de naturaleza moral. Es mucho menos frecuente, en cambio, que en este período aparezca con significado psicológico, ya que la Edad Media no estableció la diferencia entre procesos psíquicos conscientes e inconscientes, puesto que no conoció estos últimos en el sentido que hoy les conferimos, salvo intuiciones como la agustiniana de *Conf.* X, 8, 15. Desde el punto de vista gnoseológico, el término señala, en general, el advertir o percatarse de algo, ya sea exterior –como un objeto, una cualidad o una situación–, ya sea interior –como las modificaciones experimentadas por el propio yo. Más precisamente, es la presencia de la mente ante sí misma, en el acto de aprehender y de juzgar, y el consecuente reconocimiento de la unidad de lo aprehendido. De ahí que el uso de este vocablo presupone la capacidad de distinguir entre el contenido de lo que se conoce, y el acto mediante el cual el sujeto aprehende lo conocido, de modo global. Así pues, la *c.* no es un recipiente, sino un constante referirse a algo que, de un lado, ella interioriza, pero que, de otro, siempre la trasciende. Esta permanente referencia alude a lo que se ha dado en llamar "intencionalidad". El término presupone también, por consiguiente, una cierta reflexividad cognoscitiva: saber que se sabe algo. Todas estas notas son registradas por los autores del período patrístico y del medieval. Pero no siempre utilizan la palabra que nos ocupa. Ya Plotino, por ej., había preferido llamar "vida" y no "conciencia" a esa presencia del alma en sí misma, motivo que, junto con el desarrollo platónico del tema, es recogido por Agustín de Hipona.

En la Patrística, es este último autor quien ha trabajado más acabadamente el tema de la *c.* desde una perspectiva tanto metafísica como gnoseológica, psicológica y moral. En efecto, Agustín elabora un aspecto particular de la *c.*, el de la certeza con la que ella se garantiza a sí misma su propia existencia; "*vivere se et meminisse et intelligere et velle et cogitare et scire et iudicare, quis dubitet? quandoquidem etiam si dubitat, vivit*". (*De Tr.* X, 10, 14) "*Moveri te scis? Nescio. Cogitare te scis? Scio*" (*Sol.* II, 1, 1). Desde el

punto de vista psicológico y ético, el hiponense plantea varios ejemplos del reclamo de la propia conciencia a una admisión de culpabilidad y, sobre todo, a una reacción moral, por ej., en *Conf.* VIII, 7, 18, donde utiliza explícitamente el término que nos ocupa.

De hecho, a lo largo de la Edad Media, el Cristianismo hizo tomar un giro al estudio de la *c.*, adscribiéndola a esta función de testimonio interior del bien y del mal. De esta manera, se arriba al segundo sentido fundamental del término, es decir, el moral. En esta última significación, se suele hablar precisamente de "conciencia moral", o de "voz de la conciencia". Algunos autores de la Patrística, y aún de la Escolástica, la entendieron como una sindéresis (véase *synderesis*), y la estudiaron tanto bajo el aspecto moral como bajo el psicológico. Así, la caracterizaron en los siguientes términos: *"spiritus corrector et paedagogus animae societatis"*. En Tomás de Aquino el establecimiento de los principios de una teoría al respecto deriva del análisis de la *c.* en el ámbito de las potencias intelectivas. Habiendo excluído que la *c.* pertenezca a dichas potencias, y descartado que sea un hábito, el Aquinate concluye que se trata de un acto, y especifica que se dice que tenemos conciencia de un acto, en cuanto sabemos que ese acto es perfecto o no lo es. De esta condición se pasa a la de imputabilidad moral (cf. *De ver. q.* 17, *a.* 1; *S.Th.* I, *q.* 79, *a.* 13).

En la Modernidad, el aspecto gnoseológico de la conciencia, en su carácter de *inspectio*, alcanzará el máximo valor especulativo con Descartes, pues en su pensamiento, la *c.* constituye el punto de partida de todo filosofar cierto. En el aspecto ético, los autores modernos se irán inclinando paulatinamente a interpretarla como facultad que juzga la moralidad de las acciones humanas.

consecutio. Alude, en general, a la sucesión y, a la vez, al encadenamiento entre dos cosas. En este sentido amplio, se habla en gramática de la *c. temporum*, esto es, de la correlación verbal que exige, por ej., que, en una proposición condicional, el modo potencial de la principal suceda al modo subjuntivo de la subordinada: "Si no *lloviera* tanto, ella *saldría*". Otro tanto ocurre en la gramática latina.

En una acepción más estricta, y en el plano de la lógica, sobre el cual se funda el gramatical, la *c.* mienta la relación de necesariedad entre antecedente y consecuente en una proposición hipotética. En este sentido, la *c.* ha sido estudiada por muchos lógicos medievales y, en particular, por Pedro Abelardo, para quien constituye la garantía de esa clase de silogismos. Precisamente en virtud de la *c.* éstos son inferencias perfectas que, para su validez, no requieren referirse a la *habitudo rerum*, esto es, al orden real extralógico, a la condición en que se nos presentan las cosas.

consecutive. Señala el hecho de que una cosa que se da de modo derivado, es decir, como consecuencia de otra cosa, pero sin indicar entre ambas un nexo estrictamente causal. Así, la sentencia escolástica que afirma que la corrupción de un ente es –o supone– la generación de

otro, no sindica al segundo como efecto del primero; sólo está implicando que, en el mundo natural, la materia no puede existir sin la forma: es necesario que, si, por ej., se genera una hoguera, la madera sea consumida. La relación se da *c.* y no *causaliter*.

consensus. El *c.* puede interpretarse en dos sentidos: como un acto individual que se verifica en el interior de un hombre; o como acto humano colectivo. Habitualmente, cuando se usa en su primer significado, el término se traduce por "consentimiento"; en cambio, cuando se utiliza en la segunda acepción, se traduce por "consenso". En este último caso, suele emplearse la acotación *c. gentium*: "consenso universal". En el sentido de "consentimiento", el *c.* alude al acto, propio de la voluntad, de aceptación o adhesión a un objeto o acto. Se diferencia del *assensus* (véase) porque éste es propio del entendimiento y, como tal, pertenece al ámbito intelectual. Se asiente a la verdad o al error; se consiente en el bien o en el mal. De ahí que el *c.* guarde una estrecha relación con la vida moral, en tanto constituye una de las etapas del acto libre. Pero, si bien se trata de un acto voluntario, la voluntad consiente en algo que, de alguna manera, es propuesto o iluminado por la razón. Por eso, los autores medievales hubieron de discutir el grado de intervención que corresponde a cada una de estas facultades en el *c.*. Según la posición de Tomás de Aquino, por ej., ante los resultados del *consilium*, (véase) que delibera sobre los medios a emplear para alcanzar el fin, la voluntad consiente en recurrir a alguno de ellos. Pero se trata de un consentimiento todavía indeterminado en relación a los medios que se están comparando; dicho de otro modo, en el *c.* la voluntad simplemente acepta llegar al fin que se propone o al bien que ambiciona, de una manera mediatizada. En lo que se consiente es, pues, en la mediación.

Para Agustín de Hipona, el *c. in delectationem cogitationis* pertenece a la razón inferior, que es la parte racional que incluye también a la voluntad (cf. *De Trin.* XII, 12). Por su parte, Juan Damasceno distingue netamente el *c.*, al que llama también "*sententia*", de la *electio* (véase), y lo sitúa inmediatamente antes de ésta en su prolija descripción de la serie de actos parciales que llevan a la acción humana efectiva (cf. *De fide orth.*, II, 22). Recogiendo los sentidos anteriores, Tomás habla del *c.* en tres acepciones: 1) en su significado más general, *c.* es todo acto de la voluntad: "*applicatio appetitus ad rem cui inhaeret*"; 2) el *c.* perfecto, sin embargo, radica en un acto interior de la voluntad que resulta de una deliberación; 3) en su sentido más estricto, es definido por el Aquinate como la "*applicatio per modum complacentiae ad ea quae consilio iudicantur*" (cf. *S.Th.*. I-II, *q.* 1, *a.* 5). Esto último implica la adhesión de la voluntad al fin y a los medios conjuntamente y en el sentido ya indicado, mientras que la simple volición sólo atañe al fin. Esta posición es rechazada por Suárez, quien niega que la voluntad ponga afecto alguno en los medios (cf. *De voluntario, involuntario et de actibus humanis, d.* 8, *s.* 3; *n.* 2-5).

En cuanto al *c. gentium*, es el juicio concorde de los hombres, por el cual se sostiene la verdad de determinadas proposiciones. En especial, se aplicó a aquella que afirma la existencia de Dios. Los antecedentes antiguos acerca del *c. gentium* sobre este punto se encuentran principalmente en Platón (cf. *De leg*. X, 885c-885d), Cicerón (cf. *Tusc.*, I, 13-16) y Plutarco (cf. *Moralia*, 31). En la Patrística, Agustín advierte el valor del *c. gentium* en la investigación de la verdad (cf. *De vera rel.* XXV, 45). La Escolástica, en cambio, mostró una cierta tendencia a minimizar dicho valor.

consentanea. Son aquellas proposiciones o juicios o tesis que son consideradas verdaderas por muchos o bien por los entendidos en la materia a la que pertenecen tales afirmaciones, es decir, *ab eruditis*. En sentido más general, y menos usado, *c.* se llaman las cosas que guardan cierta conveniencia entre sí, como las semejantes y las comparables.

consequens. Como término, "consecuente" se opone a "antecedente" (cf. *antecedens*) y designa, en cualquier sistema de dos elementos, a aquel que sigue a otro, tanto lógica como cronológicamente. En las proposiciones condicionales (véase *conditionalis*), indica aquella cuya verdad depende de la verdad del antecedente o hipótesis. En términos de argumentación, se llama *c.* a la conclusión a la que llega el razonamiento. Así, en general, el vocablo alude a la coherencia lógica (véase *consequentia*).

consequentia. En general, se designa con este nombre a la proposición ligada de tal modo a otra u otras –llamadas "principios", "premisas" o "hipótesis"–, que es imposible admitir éstas y no aquélla, sin contradicción. La *c.* es inmediata, si se deriva directamente de la hipótesis, en cuyo caso tiene un término en común con ella, por ej., "si un triángulo tiene los tres lados iguales, tiene los tres ángulos iguales". Es mediata, si deriva de hipótesis a través de una o varias instancias intermedias. Desde el punto de vista formal, la *c.* será verdadera simplemente si la relación entre ella y la hipótesis se rige por las reglas lógicas. Desde el punto de vista material, será verdadera si, además de la condición anterior, se cumple la de que las premisas sean verdaderas en sí mismas. La *c.* formal fue la más estudiada, ya que es la lógicamente válida por sí misma.

Ahora bien, la lógica medieval elaboró una teoría llamada precisamente "de las consecuencias", cuyo probable origen es doble: por una parte, puede hallarse en el desarrollo de algunos pasajes aristotélicos, en los que el Estagirita establece las así denominadas "reglas tópicas" (*An. Post*. I y *Top*. II); por otra, es posible también que esta teoría se haya basado sobre las afirmaciones de Boecio acerca de los silogismos hipotéticos y algunos elementos de la lógica estoica. Varios fueron los autores medievales que se ocuparon de esta doctrina "de las consecuencias"; entre ellos, se puede mencionar a Pedro Hispano (*Summulae Logicales*), Juan Buridán (*De consequentiis*), Alberto de Sajonia (*Perutilis Logica*), Pablo de Venecia (*Logica*), Guillermo de Ockham (*Summa Totius Log.*). Casi todos comparten la mencionada caracte-

rización de *c.* y, sobre esa base, elaboraron un prolijo conjunto de las reglas que gobiernan las inferencias válidas, y de aquellas por medio de las cuales se pueden llevar a cabo tales inferencias. Un ejemplo de regla consecuencial es "de lo verdadero nunca se sigue lo falso". Algunas veces, las reglas consecuenciales equivalieron a tautologías de la lógica sentencial. Los escolásticos prestaron particular atención a la clasificación de tipos de consecuencias y, en especial, a la ya referida distinción entre *c.* formal y material. Pero el aspecto más importante de esta teoría radica, tal vez, en las consecuencias "modales", que derivan de los teoremas aristotélicos de la lógica modal; por ej.: *ab esse ad posse valet consequentia*. En estos casos, la *c.* se conoce como *illatio*. Varios ejemplos se ofrecen en el apéndice de este Léxico dedicado a las Sentencias.

conservatio. El término "conservación" suele aparecer en relación directa con la idea de creación en el pensamiento judeo-cristiano. En efecto, se ha discutido si los seres contingentes, una vez creados, requieren o no de una acción divina adicional para mantenerse en el ser recibido. Quienes afirman tal necesidad, lo hacen porque radicalizan la contingencia de lo creado. Quienes la niegan, se apoyan en la imposibilidad de concebir que algo pueda ser introducido en la existencia sin una cierta duración, comoquiera que ésta fuere entendida. En su formulación más rigurosa, el pensamiento cristiano habla de una *creatio continuata* (véase *creatio*) en lugar de una acción de *c.* distinta de la creadora. En este contexto, es peculiar el enfoque que Guillermo de Ockham hace de la cuestión desde el punto de vista lógico: para este autor, conservar y crear sólo difieren en las negaciones que connotan: crear connota la negación inmediatamente anterior al ser; conservar connota la negación de una interrupción del ser (cf. *In II Sent. qq.* 4, 5, 10).

consideratio. La consideración es acto del intelecto. Alude, principalmente, a un punto de vista o enfoque intelectual que culmina en esa aprehensión de lo verdadero. Así, por ej., la metafísica escolástica tuvo en cuenta varias maneras de considerar un ente: en cuanto ente, en cuanto uno, en cuanto a su potencia y en su relación con otro u otros entes. En ese sentido principal, el término es muy usado, entre otros, por Buenaventura (véase *mathematica*).

consignificatio. Esta palabra, así como el verbo correspondiente, *consignificare*, aparecen en Pedro Abelardo con el valor de "*idem significare*", aludiendo a la posibilidad de que sujeto y predicado designen lo mismo. Pero se trata de una excepción, ya que no es ése el sentido técnico de la voz que nos ocupa. En efecto, en su acepción más precisa, se denomina *c.* la significación secundaria, es decir, la que añade un matiz a la *impositio* (véase) originaria, por ej., en "Todo cisne es blanco", "blanco" restringe el sujeto respecto de su *c.*, que señala el género masculino, y no respecto de la significación principal que alude a una especie animal. Lo mismo ocurre en "El hombre será animal", donde la *c.* está dada por el tiem-

po verbal. Los ejemplos son de Pedro Hispano (cf. *Summ. Log.* 11, 8 y 14). Como propiedad del verbo la cosignificación fue puesta en relieve ya por Aristóteles (cf. *De int.* III, 16b 6) y comentada por Boecio. Este autor señala que el verbo *consignificat* el tiempo, dado que lo significa secundariamente: si el verbo significara el tiempo *principaliter*, sería un nombre y no un verbo. De esta manera, "correré" o "ama" designan respectivamente un acto y una pasión y cosignifican el tiempo por la inflexión verbal. Pero el verbo no cosignifica solamente el tiempo; lo hace también con la persona y el modo. Así, la *c.* resulta, en lógica, lo que el *modus significandi* en gramática, como observa Simón de Faversham al comentar a Pedro Hispano. Cabe añadir, por último, que Guillermo de Conches homologa las *consignificationes* lógicas con los *syncategoremata* (véase), precisamente en virtud de su amplia caracterización de este término y de *consignificare*.

consilium. En general, es aquello que la razón aconseja. Hay diferencias en el tratamiento de esta noción durante los siglos centrales de la Edad Media. Así, para los místicos del XII, por ej., el *c.* aparece como deliberación acerca de lo que corresponde o no corresponde hacer en un caso determinado. En los autores de última raíz agustiniana, el *c.*, en cuanto don de prudencia y de sabiduría, que da vida a las acciones humanas, está ligado al *cor*, como se lee, por ej., en Ricardo de San Víctor (cf., por ej., *De statu int. hom.* I, 7). En términos similares se expresa Bernardo de Clairvaux (cf. *De gratia et lib. arb.* IV, 2).

En el análisis más puntual del acto libre, que hacen los escolásticos del siglo XIII, el *c.* es la deliberación sobre los medios para obtener el fin. Consiste en una verdadera indagación o *inquisitio* o bien *deliberatio*, nombres que también se le asignan. El *c.* está ordenado, pues, a emitir un juicio cierto que dirija la elección sobre lo que se debe hacer. Como en el ámbito de lo práctico las acciones versan sobre casos contingentes y, por ende, inciertos, se hace necesario tal examen de la razón sobre los medios más aptos para alcanzar el fin. Dicho examen implica, por cierto, una comparación de aquéllos entre sí. Cabe puntualizar, en primer lugar, que el *c.* es, esencialmente, un acto intelectivo; en segundo término, que se refiere a los medios. Se puede deliberar también sobre cualquier fin particular, pero, entonces, éste pasará a la categoría de medio apetecido en virtud del deseo de felicidad o fin último. Por último, el *c.* viene después de la *intentio finis* –por la que la voluntad se determina eficazmente a conseguir un fin–, culmina en el juicio (véase *iudicium*) y precede a la elección (véase *electio*). Tal es, en líneas generales, el proceso del acto libre que describen los escolásticos y, particularmente, Tomás de Aquino (cf. *In III Ethic. Nicom.*, *l.* VII-IX).

consistentia. En Física medieval, se llama así a la condición de los cuerpos firmes y sólidos de subsistir sin fluir, estado que se atribuye a la estrecha conexión entre sus partículas. Esto confiere también a los cuerpos consistentes una cierta resistencia.

constantia. Este concepto está asociado al de *perseverantia* (véase), puesto que ambos se refieren a la disposición moral de mantenerse firme en la virtud que tiene por objeto el bien de difícil consecución. Sin embargo, difieren en cuanto a la naturaleza del obstáculo que se ha de vencer: mientras que la perseverancia hace que el hombre permanezca firme en el bien, venciendo la dificultad que implica la duración del acto virtuoso, la *c.*, lo hace venciendo la dificultad originada por cualquier otro obstáculo externo. Por eso, autores como Tomás de Aquino, han considerado la constancia como inferior a la perseverancia, entendiendo que la dificultad causada por la duración del acto es mayor que la originada por los impedimentos externos (cf. *S.Th.* II-II, *q.*137, *a.*3 *c*). La Escolástica presenta la mayor elaboración acerca de este concepto, ya que los autores pertenecientes al período patrístico, como Agustín de Hipona, se habían limitado a puntualizar la diferencia entre la noción de *constantia* y la de *pertinacia*, indicando que si bien en ambas se da una disposición para la firmeza, la segunda consiste en la obstinación en el mal (cf. *De quant. an.*, 26, 51).

constitutivum. En la Edad Media, se llamó *c.* 1. en sentido fundante, todo lo que es parte de la esencia de algo, de manera que, si faltara, ese algo no podría existir; 2. en sentido derivado, es aquello que, precisamente por formar parte de la esencia de una cosa, la distingue de todo lo que no es ella.

consuetudo. Se designa con esta palabra el hábito, costumbre y, sobre todo, uso o usanza. Esto rige tanto para la vida privada como la pública. Cicerón, por ej., había empleado las expresiones "*adducere aliquem in eam consuetudinem*", "habituar a alguien a tal uso"; y "*c. vitae*", modo o regla de vida. Siguiendo a Aristóteles, los escolásticos, como Tomás de Aquino, subrayaron que la *c.* termina por cobrar la misma fuerza que la naturaleza en orden a los actos del hombre e incluso asignaron importancia al hábito en la búsqueda de la verdad (cf., por ej., *In Met.* II, *l.*5, 331-4). Ahora bien, ya Isidoro de Sevilla había atribuído a esta palabra el provenir de *communi usu*, puesto que es de práctica común (cf. *Etim.* V, 3). Así, el término que nos ocupa se fue reservando cada vez más para la regulación de la vida pública, mientras que *mos* se prefirió para la privada. De este modo, *c.* cobró la acepción específica que tiene en la Edad Media justamente de "derecho consuetudinario" esto es, derecho adquirido por el uso y la costumbre y no impugnado, por lo cual, a veces, puede también alcanzar la condición de derecho escrito, es decir, integrarse al Derecho positivo.

consultatio. Requisito indispensable en el ejercicio de la prudencia, la *c.* se define como la búsqueda y discusión –a veces, entre varias personas, y otras librada en el interior del alma, en cuyo caso se identifica con el *consilium*– sobre los medios más útiles, idóneos y eficaces para alcanzar el fin que se propone el agente, individual o colectivo. En primer lugar, no guarda, pues,

relación alguna con lo súbito o inmediato; en segundo término, exige la intervención de la capacidad discursiva de la razón.

consumptio. Además de la referencia al orden físico, en el que indica la acción y el efecto de consumir o agotar, este término ha sido usado en la Edad Media en el plano ético. En él, señala el vicio propio de quien hace gastos innecesarios en cuanto que exceden la proporción racional. Se lo ha llamado también *banausia*, transcripción latina de la palabra griega que alude a este hábito y que, a su vez, deriva de una voz que significa "horno": la razón estriba en que en la *c.* todo se consume como al fuego del horno. Su opuesto es la *parvificentia* (véase).

contactus. En sentido estricto, se designa con este nombre el vínculo entre agente y paciente, el cual no implica necesariamente contacto físico. En efecto, los autores medievales distinguieron las siguientes clases de *c.*: 1) *c. virtutis* es la relación que se da entre agente y paciente cuando el primero, mediante alguna de sus potencias o *virtutes*, alcanza al segundo; así el sol llega al aire por medio de la luz. 2) *c. suppositi* es, en cambio, la relación que el agente establece inmediatamente y por su entidad misma con el paciente; tal es el vínculo de Dios respecto de toda cosa creada, en la que actúa.

contemplatio. La contemplación es la visión de un objeto, con el fin de gozar de él. El término puede aludir a dicho acto de visión o bien a todo el proceso gradual que lleva a él, siendo esta última acepción la más frecuente en la Edad Media. En líneas generales, y según la facultad que intervenga primordialmente en ella, la *c.* puede ser sensible, imaginativa o intelectual, siendo naturalmente esta última la fundamental en el campo filosófico. Pero aun la contemplación intelectual suele ir acompañada del estupor y la admiración, que puede despertar el carácter sublime y la grandeza de lo contemplado. Es éste un aspecto que los místicos medievales, como Ricardo de San Víctor, han subrayado (véase *admiratio*). De esta manera, la contemplación en su más alto grado incluye siempre un elemento afectivo de amor hacia el objeto. También son esenciales a la *c.* la profundidad y la tensión temporal.

En cambio, en la Antigüedad, no se acentuaron estas notas, porque se ha enfatizado el intelectualismo de la *c.* Así aparece en Aristóteles, que había hecho de ella el medio por el cual el hombre alcanza su máxima perfección. Con todo, las actitudes que acompañan la contemplación resurgieron con gran fuerza en la concepción plotiniana. De hecho, para Plotino, la *c.* tiene un riguroso carácter místico y metafísico, ya no sólo gnoseológico y moral.

En general, tal rasgo se continúa en el pensamiento cristiano medieval, que distingue netamente entre la vida activa y la contemplativa y, dentro de la última, entre la *c.* propia de la mística, y la meditación. Mientras que, en la vida contempativa, la meditación incluye el raciocinio, la *c.* propiamente dicha lo excluye, ya que se vio esencialmente como un acto de visión intelec-

tual, no argumentativo. Por otra parte, se ha de atender al hecho de que, en esta línea, la contemplación no margina el amor, puesto que procede de él y culmina en él. Algunas características del pensamiento oriental otorgan un lugar preponderante a la teoría, práctica y técnica de la *c*. Pero la diferencia básica entre su posición y la cristiana sobre este tema radica en que la mística cristiana conduce a la *fruitio Dei* (véase) conservando el yo individual de quien contempla.

Uno de los primeros autores cristianos en destacar este tema fue Orígenes, quien lo hace a propósito de su comentario a *Lucas* X, 38, ss. Pero es Agustín el lo elabora en la línea del neoplatonismo, aunque con diversa orientación. El doctor de Hipona afirma que la *c.* es la ocupación más noble del alma, porque la conduce a lo eterno y a la sabiduría. Basado sobre la razón superior, es más alta que la mera ciencia, y procura, a la vez, un gozo sin término, por lo cual constituye el fin último de los trabajos humanos (cf., especialmente, *De Trin.* XII y XIII, y *De vera rel.* XXXV y LIII). Gregorio Magno subraya que en la *c.* se busca el principio que es Dios (cf. *Moral.* VI, 37).

Naturalmente, son los autores de tendencia mística quienes, en la Edad Media, se han dedicado particularmente al tema. Bernardo de Clairvaux, por ej., especifica cuatro grados en la *c.*: el primero es la admiración de la majestad divina; el segundo, la de los juicios de Dios; el tercero, la de sus beneficios; el cuarto, la de sus promesas (cf. *De consid.* I, 9). Por su parte, Ricardo de San Victor ubica la *c.* en el grado más alto de la vida intelectual (véase *cogitatio*) y la caracteriza como una intuición profunda y comprensiva, diciendo que, en su especificidad más propia, la contemplación está por encima de la razón y hasta fuera de ella, pero bajo la iluminación divina (cf. *De grat. cont.* I, 6). Asigna, además, tres grados en la *c.*: *dilatatio, sublevatio, alienatio* (véanse). Para Buenaventura, constituye la última y más alta etapa del *itinerarium mentis in Deum* (véase *mystica* 3.)

Tomás de Aquino, volviendo al enfoque aristotélico, entiende que la *c.* pertenece esencialmente al orden intelectual, pero el impulso de ejercerla es movido por la voluntad. Si bien consiste en un único acto, el hombre lo alcanza progresivamente como culminación de un ascenso intelectual. Primariamente, la *c.* tiene por objeto la suprema verdad de Dios; secundariamente, los efectos divinos, en cuanto que conocerlos impulsa al hombre al conocimiento de Dios. Pero la captación de la esencia divina no puede darse, para el Aquinate, en el estado de la vida presente, que necesita de imágenes. De todos modos, la contemplación produce el deleite del conocimiento de la verdad, que es una natural operación humana (cf. *S. Th.*, II-II, *q.*180).

contemplativus. Obviamente, el término “contemplativo” es utilizado por muchos autores en referencia a la *contemplatio* (véase) y, sobre todo, a la *vita contemplativa* (véase *vita*, *in fine*). En Buenaventura es particularmente frecuente. Este autor sostiene que ningún hombre sabio desciende a la acción si no es

por cierta necesidad (cf., por ej., *Coll. in Hexaem.* XX, 18).

contemptus. Voz que, tanto en esta forma como en la de *contemptio*, significa desprecio, desdén o indiferencia; aparece frecuentemente en textos medievales en la expresión *c. mundi*, precisamente para señalar la escasa valoración que el mundo de lo humano, finito y contingente puede despertar en comparación con la dimensión de lo divino, lo infinito y trascendente. Ejemplar es al respecto, durante la Edad Media, la obra de Inocencio III, *De contemptu mundi*. Se ha de insistir en que el desdén no va dirigido a lo creado en sí mismo –lo cual, desde el punto de vista judeo-cristiano no sería legítimo– sino en confrontación con el Creador. Al ser uno de los *tópoi* de la Cristiandad medieval, el *c. mundi* reaparece en las más variadas manifestaciones de su cultura, subrayándose, especialmente, en algunas de sus dimensiones; así, por ej., la arquitectura cistercense no sólo no añade ninguna decoración a la construcción románica ejemplificada en Cluny sino que, además, la recorta y purifica.

contentio. Bajo este término se entiende una guerra verbal, es decir, una lucha sostenida con palabras, de donde el vocablo "contencioso". La caracteriza el hecho de que la discusión no está encaminada a la búsqueda de la verdad sino a la derrota del interlocutor al que se toma como adversario. Por eso, ya Casiano y el mismo Gregorio adscriben la *c.*, en cuanto pecado de la lengua, a la vanagloria. Pero, hay quienes, como Isidoro, la aproximan a la ira por la tendencia al litigio que implica y aun los actos de blasfemia en que puede derivar (cf. *Sent.* PL 83, 689). Por su parte, Pedro Cantor, en su *Verbum abbreviatum*, nota en la *c.* un movimiento de *invidia* (véase).

Muchos han señalado su dependencia respecto de la *ebrietas.* Pero casi todos coinciden en asignar su gravedad a los efectos más que a la esencia de este *peccatum oris*. Entre ellos se cuentan: la derrota interior junto con una efímera victoria exterior, la obnubilación intelectual, la perversión de la razón, la corrupción de la caridad, la división de la unidad, la destrucción de la obra buena. Todo esto se acompaña de múltiples *exempla* en la literatura medieval. Dada la obstinación necia mostrada por el sujeto de la *c.*, se vuelve insoslayable su vinculación con la herejía. De hecho, los teólogos medievales insisten en que el hereje es contencioso por excelencia, ya que impugna con obstinación la verdad escrituraria y defiende con soberbia sus posiciones irreductibles. Así se expresa, por ej., Guillermo de Auxerre (cf. *Summa aurea* II). Ciertamente, la acusación de tendencia a la *c.* ha sido dirigida en especial a los dialécticos. Rábano Mauro los condena como los que hicieron de ella un *ars* (cf. *En. in Ep. Beati Pauli* PL 112, 689). Con todo, las advertencias sobre abstenerse de la *c.* se acentúan, naturalmente, cuando están dirigidas al clero, particularmente, en su actividad teológica. Cuando surge la *disputatio* (véase) como instrumento cognoscitivo y doctrinal, comienza a considerarse la *c.* una modalidad perver-

sa de ella. Dice al respecto Rodolfo Ardente (cf. *Spec. univ.* XIII, 166) que se debe discutir *ad veritatem* y no *in veritatem*, donde la preposición de la primera expresión alude al fin perseguido, mientras que la preposición de la última es un *quo* de hostilidad: se ha de disputar buscando la verdad y no contra ella.

contiguum. Del latín *cum tangere*, el *contiguum* es un tipo de extensión (véase *continuum*). Específicamente, alude a la relación entre dos cosas que se tocan con sus extremos, sin confundirse, como señala Aristóteles en *Fís*. V, 3, 226b 23. Tales cosas son denominadas precisamente *contigua*. Adviértase que el hecho de que los entes sean *c.* no implica unión entre ellos, sino inmediatez espacial, de donde la definición escolástica: "*Contigua dicebantur illa, quorum extrema sunt simul, id est in locis immediatis* ".

Sólo por analogía, dos conceptos comprendidos en un sistema ordenado, se llamaron *c.,* cuando entre ellos no se interponen otros.

continentia. Es la virtud por la que se resiste a la *cupiditas* (véase) en una de sus formas, la de la concupiscencia sensible. En sentido general, la continencia es la capacidad de lucha contra el vicio con el fin de que prevalezca la *recta ratio*. En sentido estricto, se refiere específicamente a los placeres que acompañan la ingesta y la actividad sexual. Se ha de tener presente que, en particular, en los escolásticos más aristotélicos, es decir, los que suscriben la ética de la virtud como punto equidistante entre un defecto y el correspondiente exceso, insisten en que la *c.* está llamada a contrarrestar esta última tendencia, pero de ningún modo a aniquilar el deseo y gozo que acompañan las operaciones naturales del hombre. Cf. *temperantia, in fine.*

continere. Es un verbo que señala el estar metafísicamente una cosa contenida en otra que tiene un ser, por así decir, más general. En este sentido, por ej., Porfirio dice que el género contiene la especie. Los escolásticos distinguieron tres formas de contención: 1. *c. formaliter* es el contener algo en sí, por sí y en acto; de este modo, el fuego contiene el calor. En cambio, 2. *c. eminenter* significa incluirlo en una forma más perfecta, como la capacidad humana de abstracción cognoscitiva contiene la sensibilidad; de esa manera, por ej., el hombre contiene de modo eminencial las perfecciones del animal. Por último, hay quienes han hablado de un 3. *c. virtualiter* que señala el contener una capacidad, esto es, el poder causar un efecto determinado.

contingens. Desde el punto de vista metafísico, es frecuente definir lo *c.* como algo que puede ser y que puede no ser (véase *contingentia*). Con todo, la definición más común es la negativa, que entiende por *c.* lo que no es ni imposible ni necesario. Ésta es la caracterización que, atravesando toda la Edad Media, desde Aristóteles llega a Ockham (*Exp. Aurea* 127b).

Desde el punto de vista gnoseológico, los entes ontológicamente *contingentes* pueden alcanzarse por medio de la experiencia, mientras que lo necesario (véase *necessarium*), se conoce mediante la razón.

Esto obedece a que a lo contingente corresponde el hecho accidental y particular; a lo necesario, en cambio, corresponde el Ser en su carácter de absoluto, o sea, Dios, pero también aquello que, aún perteneciendo al mundo de lo sensible, garantiza la estabilidad y racionalidad de su estructura, como, por ej., el principio de la identidad. Más aún, en ese orden, hay una vinculación entre lo contingente y lo necesario. Así, que Juan corra, por ej., es contingente, ya que puede no correr; pero no lo es la relación entre correr y el movimiento, pues es necesario que Juan se mueva si corre.

Todos los pensadores que abordaron el tema, aun aquellos que fundan su especulación en el Ser necesario, han admitido una esfera de lo *c.* en la realidad. Como es sabido, Aristóteles procuró construir un sistema en el que cada hecho debe encontrar su propia razón de ser en las causas del devenir; de ahí que haya definido con atención el concepto de *c.* y formulado una doctrina sobre él. Para el Estagirita, lo contingente es no sólo aquello que no es ni imposible ni necesario sino también aquello de lo que puede darse tanto la afirmación como la negación (cf. *An. Pr.* I, 32). Así, encontramos, respectivamente, un primer esbozo del enfoque ontológico y lógico del tema. En la *Metafísica*, y en la *Física*, agrega que no se puede hallar explicación racional de algunos hechos que se dan por accidente. Otros, si bien exteriormente obedecen a un fin, no poseen un principio determinante; aquí, lo *c.* se debe al azar o a la fortuna.

Pero en la Edad Media es el punto de vista metafísico el que predomina. En él, se subraya lo *c.* como el rasgo más propio de los entes creados, en tanto opuestos a Dios como Ser necesario. Así, aparece en Tomás de Aquino, quien insiste en el carácter de ser a partir de otro (véase *ab alio*) de todo *ens c.* Pero esta afirmación plantea una serie de problemas con respecto a la relación entre el Creador y lo creado; por ej., el de establecer el grado de contingencia –en lo que ésta implica de no ser– propia de la criatura. Para aquellos escolásticos que defienden una separación completa entre Dios y lo creado, la contingencia del último será radical. En cambio, para el Aquinate, lo *c.* tiene algún tipo de realidad y no es enteramente dependiente en su ser de otro ente: así, por ej., no puede atribuirse una contingencia absoluta al caso del alma, que no es corruptible (cf. *S.Th.*, I, *q.* 86, a. 3). Una elaboración notable del tema aparece en Duns Scoto, para quien el acto *c.* está en la misma voluntad creadora de Dios, puesto que Él no se ha visto constreñido por ninguna razón de necesidad en la creación. La libertad misma del hombre tiene por fundamento la esencial libertad divina: la voluntad humana es libre, en el sentido de que ella es completamente indeterminada, y se revela en actos de elección absolutamente contingentes, a tal punto que, si faltara esta contingencia, no se podría hablar de responsabilidad moral.

contingenter. Adverbio que suele aparecer acompañando los verbos *fieri* o *producere*. Cuando está acotando al primero, indica que una cosa

puede o bien darse, o bien no darse jamás; generalmente, se usa para designar lo que un agente produce libremente. Sin embargo, en este último sentido, se prefiere frecuentemente el verbo *producere*. La expresión *c. producere* señala que una causa produce su efecto, pudiendo no producirlo, ya que su naturaleza no la determina ni a una cosa ni a la otra. Éste es, precisamente, el caso de los agentes libres.

contingentia. La contingencia es un especificación de la posibilidad. El enfoque lógico de la cuestión dio lugar a la concepción que los nominalistas en particular tuvieron sobre el tema: ellos entendieron la *c.* en este plano como lo que connota que aquello que afirma una proposición puede no ser; así se lee, por ej., en Guillermo de Ockham (cf. *Quodl,* VI, *q.*30). En el orden metafísico, el término indica fundamentalmente la capacidad de existir: cuando algo simplemente puede existir, es "posible", en el sentido de "no contradictorio"; cuando algo dado puede no existir, es "posible" en el sentido de "contingente". Por eso, la *c.* se opone directamente a la necesidad (véase *necessitas*). A la vez, una especificación de la contingencia es la casualidad, es decir, la posibilidad de que algo suceda o no, más allá de la finalidad de un agente. Por otra parte, el concepto de *c.* está relacionado con el de libertad, en cuanto capacidad de elección. Pero, en este sentido, la contingencia no atañe a la libertad como tal, sino al acto y al objeto: el acto libre es contingente en la medida en que puede darse o no; el objeto también es contingente, en cuanto que puede ser elegido o no.

En el pensamiento medieval, la noción de *c.* está íntimamente ligada con la de creación *ex nihilo* (véase *creatio*). En efecto, todo lo creado ha sido puesto en el ser, a partir del no ser, es decir, de la nada. Tal origen le impone el sello de la contingencia, dado que el paso inicial del no ser al ser determina la precariedad ontológica de las criaturas: éstas no son de suyo, no poseen el ser necesariamente, sino que les ha sido donado. De ahí que tiendan al cambio, o sea, a la oscilación entre el ser y el no ser, y que el hombre pueda representárselas como existiendo o no, sin caer en contradicción.

continuatio. Se trata de un término que asume acepciones muy distintas según el autor en que se encuentre. Como propio del vocabulario bonaventuriano, la *c.* interviene en la explicación de los conocimientos ciertos que puede poseer una inteligencia creada. En efecto, según Buenaventura, la obtención de tales conocimientos obedece al concurso de dos factores: uno creado, constituido por las formas, las especies, los hábitos, etc.; y el otro increado, dado por las razones eternas o *motivae* (véase), la luz eterna y la verdad eterna. La *c.* consiste en la acción conjunta de ambos factores, desde la elaboración de los conocimientos ciertos hasta la plena reducción de la inteligencia creada a las ideas ejemplares divinas (véase *reductio*).

En cambio, para Ockham, la *c.* tiene un significado completamente diferente, relativo a la categoría de cantidad. En este orden, señala el carácter de *continuum* (véa-

se), opuesto a lo discreto o discontinuo.

continuum. En general, se denomina "continuo" a lo que carece de interrupción. Pero la noción de *c.* se relaciona fundamentalmente con la de cantidad. En efecto, se suelen distinguir dos aspectos en la noción de cantidad; así, se habla de cantidad discreta y cantidad continua. Lo que las distingue es que, a diferencia de la discreta, en la cantidad continua, las partes constituyen un todo único y *per se*. Pero lo específico en esta noción es que la disposición de dichas partes es tal que el término de una es, al mismo tiempo, el comienzo de la siguiente, es decir que no hay entre ellas ninguna instancia intermedia; por lo demás, ambas pertenecen a la misma especie, ya que forman parte de un todo homogéneo. Los problemas filosóficos relativos al *c.* no nacen, como se ve, de una consideración matemática, sino metafísica, ya que se toma el continuo, principalmente, en tanto ente material extenso.

Ahora bien, Aristóteles distinguió tres géneros de extensión: consecutiva, contigua y continua. Las extensiones consecutivas son aquellas entre las cuales no hay nada del mismo género; las contiguas son aquellas cuyos extremos se tocan; las continuas son aquellas cuyos extremos constituyen una cosa sola (cf. *Fis*. VI, 1, 231a 22). Por tanto, para que se pueda hablar de *c.* se requiere, además de la ausencia de interrupción, la unidad intrínseca que hace que nos hallemos frente a una sola sustancia.

Siguiendo a Aristóteles, la Escolástica se refirió a un *c. permanens* y a un *c. successivum*. El primero es el continuo estático, llamado también simultáneo, porque sus partes están dadas a la vez (*simul existunt*), por ej., un leño, o una superficie geométrica. Una propiedad esencial del *c. permanens* es su divisibilidad en partes integrantes, o sea, en partes que tienen la misma naturaleza que el todo: un cuerpo sólido es un continuo, por ende, es divisible en corpúsculos sólidos; una segmento es divisible en segmentos más breves, etc. Pero cada una de estas partes son también extensiones, son *continua* y, por consiguiente, divisibles, de manera que la divisibilidad del *c.* es indefinida. El continuo sucesivo es aquel cuyas partes se dan una después de la otra, es decir, aquella extensión cuya continuidad está dada sólo por una sucesión no interrumpida. Tal es el caso del movimiento y el tiempo (véanse *motus* y *tempus*).

Cabe añadir que, para los nominalistas al menos, las partes del *c.* existen en acto, ya que lo que no existe no puede constituir un ser real y, según esta posición, lo *c.* lo es. Con todo, en el *c.*, dichas partes no están actualmente separadas (cf., por ej., Guillermo de Ockham, *Exp. Aurea*, *qq.* 67-69).

contra. La idea expresada en este adverbio es la de algo que está enfrente y opuesto a otra cosa, por eso, se puede traducir por "contrariamente". Con ese sentido general se une a otras palabras para formar sustantivos como *contradictio*.

Pero en los textos filosóficos patrísticos y medievales, aparece más frecuentemente como preposición de acusativo. Prolongando en el uso preposicional la mencionada

idea de oposición, lo hace, en especial, en los títulos de obras polémicas, como el agustiniano *C. Académicos*, donde el hiponense discute con el escepticismo, el *De unitate intellectu c. Averroistas* de Tomás de Aquino, en el que éste polemiza con la idea averroísta del intelecto único. De matiz algo diferente es el término *adversus* (véase).

contractio. Es el resultado de un *actus contrahendi* uno de cuyos significados es "volver pequeño a lo grande". Agustín de Hipona utiliza el término como opuesto a *diffusio*: "*laetitia, animi diffusio est; tristitia autem, c.*". En la Escolástica del siglo XIV, estas nociones aparecen ligadas con el problema de los universales; así, para los escotistas, la naturaleza común se considera "contraída" en lo singular, siendo esta "*differentia contrahens"* una de las tesis más fuertemente criticadas por Guillermo de Ockham (*In Sent.* I, *dist.* 2, *q.* VI).

En la obra de Nicolás de Cusa, el término *"contractus"* aparece ligado a la multiplicidad: el universo es llamado "*maximum contractum"* por oposición al "*maximum absolutum",* precisamente por ser la unidad de la pluralidad. La *contractio* cusana tiene dos notas fundamentales: de un lado, implica determinación: "*Contractio dicit ad aliquid, ut ad essendum hoc vel illud"* (*De docta ign.* II, 2); de otro, implica presencia recíproca entre la unidad de lo contracto, es decir el universo, y cada una de las cosas existentes. Así, el universo todo, unidad de la determinación, reside en cada cosa *contracte* y toda cosa en acto *contrahit* el universo todo. La doctrina de la contracción permite, pues, a Nicolás de Cusa resignificar la antigua sentencia de Anaxágoras "*Quodlibet in quolibet"* (*De docta ign.* II, 5): "todo está en todo".

Cabe aclarar que estas afirmaciones no tienen un carácter panteísta: el Cusano considera que el mundo no es nada aparte de Dios, puesto que su relación con Él es la de un espejo con lo reflejado.

contradictio. En términos generales, la contradicción es la simultánea afirmación y negación de lo mismo. Pertenece, pues, al orden lógico y no al natural, al estar vinculada con un momento del pensamiento humano: el juicio. Los autores escolásticos siguen puntualmente en este tema a Aristóteles, quien establece algunas precisiones importantes sobre él: la *c.* u oposición contradictoria es afirmación y negación de un mismo predicado con respecto a un mismo sujeto, en el mismo sentido (cf. *De int.* VI, 17a, 34-38). Pero añade una distinción entre lo que después se llamó *c. formalis* o *in terminis*, *c. materialis* y *c. in adiecto*. La primera es la contradicción en términos, la explícita afirmación y negación de un predicado idéntico, ya sea en cuanto al sentido, ya en cuanto a la expresión verbal. La segunda, o sea, la contradicción material, es la que se da entre dos juicios con diversos predicados, de los cuales uno anula al otro. De estos dos tipos de *c.*, la segunda reviste mayor importancia, dado que mediante su forma, suelen plantearse diversos dilemas filosóficos, mientras que la primera ni siquiera puede admitirse como pensamiento efectivo, salvo por error. La tercera, *in adiecto*, es la que se establece entre un sujeto

gramatical y su acotación; por ej., "ser viviente inanimado". La *c.* de este último tipo puede dejar de ser tal, si varía el contenido del sujeto, o bien el de lo que se añade a él; así, la expresión "fenómenos psíquicos inconscientes" hubiera constituído una *c. in adiecto* para los medievales, pero no la constituye hoy para la Psicología profunda.

contradictoria. Se han diferenciado dos sentidos de este vocablo: uno que concierne sólo a las proposiciones y otro que concierne a las cosas. Conviene aclarar, sin embargo, que, en virtud de su posición doctrinal, los nominalistas entienden que *c.* es aplicable sólo a *términos* y proposiciones. Así, por ej., Ockham define los términos contradictorios diciendo que son tales cuando uno significa afirmativamente lo que el otro negativamente y sin determinación alguna, vg. los términos "hombre y no hombre", y no "hombre y piedra" u "hombre y árbol". En cuanto a las proposiciones, se llaman *c.* dos proposiciones que tienen el mismo sujeto y el mismo predicado, que una afirma y la otra niega, siendo una universal y la otra particular o las dos singulares. Así, se distingue entre la contradictoriedad de dos juicios singulares, y la que puede presentar un juicio universal y uno particular. En el primer caso, dos proposiciones singulares son contradictorias en cuanto que una de ellas niega el mismo predicado que la otra afirma: "S es P"; "S no es P". Aquí, la exclusión mutua es absoluta: si una proposición es verdadera, la otra es falsa, y viceversa. En el segundo caso, una proposición universal –positiva o negativa– y una particular –positiva o negativa– se oponen tanto en la cantidad como en la cualidad, no admitiendo una tercera proposición entermedia: "Todo S es P"; "Algun S no es P". Se trata, pues, de otra modalidad de exclusión.

En sentido absoluto, metafísico, hay contradicción en aquellas cosas lógica y ontológicamente imposibles, puesto que los elementos antitéticos en sus conceptos las hacen absurdas; por ej., "círculo cuadrado" o "criatura incausada".

contrahere. Es verbo que asume fundamentalmente dos sentidos: el lógico y el metafísico, siendo en este último propio del pensamiento de Nicolás de Cusa (véase *contractio*). En el plano lógico, en general, alude a dividir el género en especies, o la especie en sus miembros individuales, atribuyendo después un género a alguna especie o una especie a un individuo; así, cuando se dice "El hombre es animal", "el hombre" contrae el género de la animalidad. De modo similar, al decir "Pedro es hombre", "Pedro" contrae la especie de la humanidad. De esta manera, el género animal se determina o aplica al hombre, como la humanidad a Pedro.

contrapassum. Este término señala lo padecido en reciprocidad o lo recibido en compensación. Es, pues, una noción próxima a la de "la ley del talión". Aristóteles parece negar su legitimidad en *Et. Nic.* V, 5, 1132b 23. Sobre sus huellas, Tomás de Aquino se pregunta si lo justo es esencialmente lo mismo que el *c.* Para responderse, recuerda las dos clases aristotélicas de justicia: la distributiva y la conmuta-

tiva (véase *iustitia* 2.) y considera justo el *c.* en el plano de la última pero no de la primera, ya que en la justicia distributiva no se determina la igualdad según la proporción de cosa a cosa, de lo hecho a lo padecido, sino según la proporcionalidad de cosas a personas; por eso, el *c.* no se puede asimilar a lo justo en el plano de la justicia divina (cf. *S.Th.* II-II, *q.*61, *a.*4).

El concepto de *c.* es fundamental en Dante, quien conoce, al menos parcialmente, la historia de la noción. De hecho, constituye una clave importante en la construcción de la *Divina Commedia* en su dimensión alegórica. Él mismo hace mención explícita del término en *Inf.* XXVIII, 142. En este contexto, el *c.* es la forma y circunstancias en que el poeta presenta, alegóricamente, las almas humanas en su estado de dolor, purificación o gozo que a cada una compete después de la muerte.

El carácter alegórico del contrapaso dantesco puede revestir un sentido directo o inverso. Así, por ej., según el primero, imagina a los condenados por lujuria arrastrados eternamente por un vendaval incesante, así como en vida se vieron arrastrados por su pasión desordenada; con arreglo al segundo tipo de *c.*, en cambio, describe atrapados en sepulcros incandescentes a aquellos herejes que en este mundo negaron la inmortalidad del alma y supusieron que todo terminaba en una fría tumba.

Se ha de subrayar que, probablemente teniendo en cuenta la mencionada distinción tomista, a través del *c.* como trámite literario, Dante no pretende presentar una imagen de la justicia divina sino tipificar poéticamente –en una alegoría filosófica y, en particular, ética– cada uno de los vicios.

contraria. En lógica, se denominan “contrarias” las proposiciones que guardan una forma particular de oposición. Según Aristóteles, son *c.* dos proposiciones que afirman y niegan universalmente el mismo predicado (cf. *De int.* VII, 17a, 38 y ss); por ej., “Todo hombre es racional”; “Ningún hombre es racional”. En virtud de esa mutua oposición, no pueden ser ambas falsas, como en el caso siguiente: “Todo hombre es negro”; “Ningún hombre es negro”. En este caso, la proposición verdadera es particular, en tanto intermedia entre dos universales. En eso radica la diferencia entre las proposiciones *c.* y las contradictorias (véase *contradictoria*): las últimas no admiten, entre ellas, dicha proposición intermedia.

Por analogía con las proposiciones, dos conceptos se consideran contrarios cuando, refiriéndose al mismo contenido, género o sujeto, expresan sus grados extremos; por ej., óptimo-pésimo. Pero los conceptos remiten a las cosas. Así, los autores escolásticos hablaron de cosas “contrarias”, para referirse a formas tales que pueden existir sucesiva pero no simultáneamente en el mismo sujeto. Por otra parte, establecieron acerca de las cosas *c.* la siguiente distinción: *c. inmediata* son aquellas cosas entre las que no puede darse nada intermedio; mientras que *c. mediata* son aquellas que sí lo admiten, como la blancura y la negrura.

contrarietas. En lógica, es la relación de oposición que guardan las proposiciones o términos contrarios (véase *contraria*). De este modo, se entiende por *c.*, en general, toda repugnancia entre cosas o conceptos; en sentido estricto, es la que se da entre términos que no se pueden afirmar al mismo tiempo de un mismo sujeto.

En términos antropológicos, se refiere a una modalidad que asume la libertad humana (véase *libertas, in fine*).

contritio. En general, es, en la teología cristiana medieval, el arrepentimiento de los pecados. Con todo, entre los autores que provienen del campo nominalista, existe la tendencia a considerar que la verdadera *c.* es la que deriva del amor a Dios o *timor filialis* (véase *timor*), a diferencia de la *attritio* (véase). Cf., por ej., Gabriel Biel, *In IV Sent., d.*16, *q.*1, *a.*2.

controversia. Cf. *declamatio* 2.

contuitio. Este nombre, así como el verbo correspondiente *contuire*, es usado frecuentemente por Buenaventura para aludir a un tema típico de su pensamiento y central en su doctrina. A diferencia de su par, *intuitio* (véase), la *c.* señala el conocimiento indirecto que el alma obtiene de Dios, ya sea mediante la consideración de los seres creados en cuanto son signos de Él, ya sea mediante los efectos de la Gracia.

contumelia. Significa, en general, injuria o insulto verbal. Dada la variedad de los objetos posibles de *c.*, que originan diferentes especies de insultos, hay muchos términos relacionados con el que nos ocupa. Así, no es posible encontrar una sola definición unívoca de *c.* que abra caminos de análisis. Claro está que constituye, por excelencia, un pecado de la lengua. Por sus características, acompaña los cambios culturales dados particularmente entre los siglos XI y XIII, ya que el insulto se vincula con las diferentes valoraciones sociales. El contenido de la *c.* es siempre un mal, un pecado, un delito, algo infamante o aun meramente indecoroso. Con arreglo a este criterio, se enumeraron, aunque sin consenso entre los diferentes autores, las especies de la *c.* Para Rodolfo Ardente, se convierte en *convicium* cuando el contenido del insulto implica una *exprobatio peccati* (cf. *Spec. univ.* XIII, 173-174). En cambio, Alejandro de Halès considera que el *convicium* tiene por objeto una "casi culpa" (cf. *Summa Theol.* III). No lejos de él, Tomás de Aquino distingue la *c.* que tiene por objeto una culpa, del *convicium* que alude a una pena, y del *improperium* que señala una situación de minoridad o indigencia (cf. *S.Th.* II-II, *q.*72, *a.*1).

Así, el mal ajeno se convierte en *c.* en la boca de alguien a través de una denuncia o manifestación abierta y directa, a diferencia de la *detractio* (véase) que se profiere sin que la persona objeto de ella lo sepa. Por otra parte, supone al menos un oyente, a diferencia también de la *maledictio* o de la *blasphemia* (véanse). Todos estos tipos de insulto son, en definitiva, *verba vituperationis*. De este modo, la *vituperatio* vincula el insulto con la intención del sujeto injuriante que los autores medievales siempre han adscrito a la ira. Se suele reservar el

término *opprobrium* para la ofensa recibida, es decir, para la *c.* desde el punto de vista de la persona que es objeto de ella.

En general, la norma moral aconsejada es la de la no reacción; sin embargo, se han señalado excepciones. Alejandro de Halès, por ej., tiene en cuenta la condición social del insultante y del injuriado, y admite no sólo la legitimidad sino la obligación de reaccionar cuando la *c.* se dirige a un igual o a un superior en cuanto al *officium* (cf. *ibid.*).

convenientia. Este término aparece en la literatura filosófica y teológica de la Edad Media con dos acepciones fundamentales, de las cuales, una concierne al plano lógico-metafísico; la otra, al teológico. Según la primera, *c.* es la vinculación entre dos cosas o nociones, relación que las hace en algún sentido semejantes. Ahora bien, "convienen" precisamente por coincidir en una tercera instancia, por ej., la torre y el faro convienen en la altura; de ahí la sentencia escolástica que reza: *quae conveniunt in uno tertio, ea conveniunt inter se.* En este plano, los medievales distinguieron entre: 1. *c. realis* que es la que se da entre las cosas cuando una existe realmente en otra (véase *inexistentia*); 2. *c. per attributionem* que se da cuando algo puede servir de atributo a un concepto, por ej., *animal* conviene a *homo*. Algunos han hablado de 3. *c. rationalis* que es aquella por la que varias coinciden en un concepto, por ej., *homo* y *equus* coinciden en una tercera noción que es la de *animal.* Con todo, aquellos autores inscritos en la línea del realismo extremo, como Guillermo de Champeaux, considerarían este último un ejemplo de la *c. realis*.

La segunda acepción del término que nos ocupa suele aparecer, aunque no siempre, en la cuestión teológica relativa a la *potentia Dei* (véase), en cuanto que la noción de *c.* se opone, en este plano de análisis, a la de necesidad. En efecto, hay escritores medievales que, como Buenaventura, han puesto el acento –antes que en el necesario orden de lo real captable por la razón– en la libérrima voluntad divina, el orden de cuyos designios puede ser, en cambio, inaccesible a la razón humana. Así pues, insistieron, por ej., en que el mundo creado no es necesario pero sí conveniente, o que hay *c.* en la encarnación del Verbo, aunque ella no era necesaria ni en sí misma ni en el modo en que se dio. Según el punto de vista de estos autores, en este último sentido de *c.*, San Pablo se refiere al momento puntual de la encarnación mediante la expresión "la plenitud de los tiempos" (*Gal.* 4, 4): convenía que entonces, y sólo entonces, ella tuviera lugar.

conversio. Se ha usado el término "conversión" para aludir a 1. una transmutación física, 2. una equivalencia en el orden metafísico, 3. un proceso espiritual y religioso, 4. un cambio ede vida, 5. un procedimiento lógico. En 1. el primer sentido, el físico, se habla de *c.* como de una transición o cambio de una cosa en otra: *"unius rei in aliam transitio"*, por ej., la conversión de un árbol en leños. En 2. la segunda acepción, es decir, en el orden metafísico, la noción de *c.* se emplea para referirse al 2.1. carácter de intercambiables que tienen los

trascendentales (véase *trascendentale*), en tanto que cada uno de ellos es una manera de decir "ente", de referir a él: en este sentido, se dice, por ej., *"ens et bonum convertuntur"*. También en el plano metafísico, pero con un significado mucho más específico, la palabra aparece, usada técnicamente, en los textos neoplatónicos, aludiendo al 2.2. movimiento inverso al de procesión, de que habla Plotino y, con él, muchos autores de la corriente neoplatónica medieval. Según 3. la tercera significación, la *c.* indica, generalmente, un pasaje de la incredulidad a la fe, lo que debe implicar un cambio de dirección en la propia vida, un giro completo del alma que culmina, las más de las veces, en su transformación completa. En este orden, *c.* traduce la palabra griega *metánoia*. El ejemplo más frecuente de este sentido es la conversión religiosa y, en especial, la cristiana, tal como la describe San Pablo. En el sentido de 4. cambio de vida, se habla de *c. morum*, es decir, de modificación de costumbres, que ha de acompañar la conversión religiosa, como extirpación de vicios y establecimiento de virtudes. En tal contexto, la expresión mencionada es particularmente frecuente en los escritos de los Padres y de los místicos especulativos.

En 5. su acepción lógica, *c.* designa una operación mediante la cual de un juicio que se denomina *"convertens"*, se obtiene otro llamado *"conversum"*. Dicho procedimiento consiste en invertir el sujeto y el predicado de una proposición dada, sin alterar su verdad. Por eso, en el plano lógico, suele emplearse la expresión *c. enuntiationum*, la cual se define como *"commutatio extremorum propositionis, servata essentiali qualitate, et veritate"*. Un ejemplo de *c. enuntiationum* sería: "Ningún hombre es un león"; "Ningún león es un hombre". Los principales modos de conversión lógica, admitidos como válidos, son: 5.1. la *c.* pura o *simplex*, en la que los dos términos o extremos conservan la misma extensión o cantidad, como en el caso mencionado; 5.2. la *c.* cuantitativa o *per accidens* –expresión introducida por Boecio– que es aquella en la que el *conversum* tiene una extensión menor que el *convertens*; por ej., "Todos los leones son mamíferos"; "Algunos mamíferos son leones"; y 5.3. la *c.* por contraposición, en al que varía no sólo la cantidad, como en el caso anterior, sino también la cualidad lógica del juicio, es decir, su carácter de afirmativo o negativo; por ej.: "Todos los hombres bondadosos son hombres sinceros"; "Algunos hombres sinceros no son hombres bondadosos".

conversum-convertens. Cf. *conversio* 5.

convertentia. Cf. *reciprocatio*.

convertibile. Denomínase "convertible" a aquella proposición pasible de conversión lógica (véase *conversio* 5), según las reglas que la rigen y que la Edad Media tomó de Aristóteles (cf. *An. Pr.* I y II). Así, por ej., una de ellos dice que los juicios particulares afirmativos son convertibles, según la *conversio* simple o pura ("Algunos músicos son hombres altos"; "Algunos hombres altos son músicos"); en cambio, no

lo son, según este tipo de conversión, los juicios universales afirmativos ("Todos los elefantes son herbívoros"; "Todos los herbívoros son elefantes").

convicium. Cf. *contumelia.*

convictivus. Cf. *improbativus.*

coordinatio. Se denomina *c. in causis*, es decir, coordinación en la línea causal al orden de las causas entre sí por el cual varias de la misma especie o del mismo género confluyen en o concurren a un mismo efecto. Respecto de las causas particulares o singulares, cabe destacar que cada una de éstas confiere al efecto sólo una parte de su virtud o potencia, pero, el concurrir todas en la *c.*, hace que muchas veces se encuentre en lo causado más de lo que hay en ellas si se tomaran singularmente o aun consideradas en su conjunto pero sin coordinación. *Plus posse esse in causato quam in singulis causarum coordinatarum*. Así, cuando se trata de una serie causal, la virtud eficiente radica en la con-currencia.

copula. En general, se llama "cópula" al verbo que liga el sujeto y el atributo, o que une sujeto y predicado. De ahí la frecuente afirmación escolástica *"Verbum interpositum, praedicatum subiecto copulat"*. Pero, en su significado estricto, se atribuye este nombre a las inflexiones del verbo 'ser'. Así, se ha considerado que, en principio, todo enunciado puede convertirse en otro en el que la *c.* desempeñe el papel de medio unificador entre el sujeto y el predicado; por ej., "Pedro razona"; "Pedro es racional"; o "yo existo"; "yo soy un ente existente". El caso de las primeras proposiciones de ambos pares de ejemplos es el de enunciados que poseen un verbo predicado: "razona", "existo". Dichos enunciados se llaman *de secundo adiacente*. En cambio, las segundas proposiciones de ambos pares, respectivamente, presentan un verbo llamado propiamente "cópula" ("es"; "soy"); esos enunciados se denominan *de tertio adiacente*. En virtud de todo esto, se declara al verbo 'ser', el verbo copulativo por excelencia: en "Pedro razona", el verbo 'ser' indica su función copulativa sólo indirectamente, mientras que en "Pedro es racional" manifiesta tal función directamente o *in actu signatu*. En cuanto a la aparición de esta palabra, cabe añadir que, si bien la fuente de la terminología medieval concerniente a estos problemas se encuentra en Boecio, el término *c.*, sólo adquiere pleno derecho de ciudadanía a través de las *Summulae* en lengua latina, y en la literatura escolástica bizantina.

copulatio. Esta voz, que tiene el sentido primario de "unión", presenta significados diversos según se encuentre en contexto 1. gramatical, 2. lógico-gramatical, 3. exclusivamente lógico. En sentido 1. gramatical, *c.* se utiliza con el valor de *impositio* (véase); por eso, designa el acto por el que el intelecto significa algo *per vocem*, o sea, el acto por el cual se une un significado a una voz, como, sobre las huellas de Prisciano, señala Martín de Dacia en *Modi significandi* I.

Desde el punto de vista 2. lógico-gramatical, *c.* indica el acto de unión implicado por la partícula *et*, es decir, la conjunción "y", por

la que se unen ya sea elementos en un enunciado como dos enunciados, según recuerdan, por ej., Guillermo de Shyreswood en sus *Syncategoremata* y Pedro Hispano en *Summ. Log.* 7, 29.

Desde el punto de vista 3. exclusivamente lógico, *c.* señala, en general, una forma de composición (véase *complexio*): la que está dada, precisamente, por la función de la cópula, ya estudiada por Boecio (cf. *In De Int.* II). De hecho, no toda *complexio* constituye una proposición, como en el caso de "*Socrates in foro*"; pero, si se dice "*Socrates in foro ambulat*" se tiene efectivamente una proposición, esto es, un enunciado al que se puede atribuir verdad o falsedad. Esta función de la *c.*, la más estudiada en la Edad Media, es justamente la *copula* (véase).

cor. En cuanto órgano, los antiguos consideraron el corazón como sede de las pasiones. El corazón es, ante todo, la víscera como tal, pero enseguida se proyectó en él el "lugar" de algunos afectos y emociones, como el valor y la cólera, y así aparece en Homero. En sentido figurado, pasó después a significar, en términos muy generales, la dimensión anímica del hombre, su interioridad y, en particular, la voluntad y el amor. En lo que concierne a los autores del período patrístico, este vocablo, en la última acepción mencionada, fue utilizado especialmente por Agustín de Hipona: para él, el *c.* alude a la interioridad consciente de todo el hombre. Por ej., dice, en *Confessiones* X, 3, 4 "*cor meum ubi ego sum quicumque sum*", para expresar la "sede interior", siempre en sentido metafórico, de la propia identidad. En *En. in Ps.* 134, 11, advierte sobre las funciones que se realizan en esa interioridad consciente: "*quaerit cor, inspicit, intus testis est, iudex, approbator, adiutor, coronator*". Más específicamente aún, un texto del *Sermo* 91, 5, señala el corazón como la misma conciencia moral: el *c.* es aquel "ámbito del ser del hombre "*ubi si plantaveris cupiditatem, spinae procedunt; si plantaveris charitatem, fructus procedunt*". Así pues, *c.* en Agustín, indica: 1) la interioridad más profunda del hombre, 2) la dimensión afectiva del alma, 3) la conciencia moral, en cuanto es la sede en y desde la que se elige el fin último, esto es, el norte por el que se guía toda vida humana. En este último sentido, al relacionarse el concepto de corazón con los de amor y voluntad, constituye también la instancia en la que cada hombre se convierte en miembro de la ciudad de Dios o de la terrena (véase *civitas*).

En general, en los escolásticos hay una diferencia de matiz, ya que ellos identificaron el *c.* con el apetito de la vida afectiva, que se podría denominar "activo", a diferencia del sentimiento que denota un aspecto más receptivo o pasivo. Así, por ej., Tomás de Aquino distingue la *concordia* de la *pax* (véanse), en cuanto que la primera alude al acuerdo de hecho que se da entre las voluntades de distintos hombres; en cambio, puede acontecer que, en el *c.* de un hombre en particular, haya contrariedad entre sus sentimientos e impulsos, con lo que no se halla en paz. Por eso, ésta entraña no sólo la concordia, sino la unión de apetitos en el cora-

zón de un mismo apetente (cf. *S. Th.* II-II, *q.* 29, *a.* 1 *c*).

coram. Preposición de ablativo que se suele traducir con la expresión "en presencia de". Pero su valor más frecuente en contexto medieval, y en sentido filosófico y teológico, es la de "ante", "respecto de"; de ahí que el término *c. Deo* signifique "a los ojos de Dios" y sea usado en oposición a *c. hominibus*, es decir, "a los ojos de los hombres". Así, por ej., la humildad de la autoacusación puede ser peligrosa *c. hominibus*, pero es requerida y aun meritoria *c. Deo.*

corporale. Voz que designa todo lo referente a un cuerpo en cuanto tal. Por ende, contiene todas las notas implicadas en esta última noción (véase *corpus*). En acepción más restringida, se utiliza en la expresión *c. per attributionem*, término que equivale también a *corporea* y que indica todo aquello que –aunque no es, de suyo, cuerpo– exige por su naturaleza adherir intrínsecamente a un cuerpo; por ej., aquellas cualidades cuyo único modo posible de existencia es el de inherir (*inesse*) en la materia, como cúbico, denso, etc.

corpus. Pese a la multiplicidad de puntos de vista desde los cuales se ha abordado el concepto de cuerpo, la nota prevalente es la que señala en él un modo de la extensión. Se puede hablar de *c.* 1. en el plano físico, 2. en el plano antropológico, 3. en el plano literario. En lo que concierne al primero, según Aristóteles, el *c.* es una realidad limitada por una superficie, es decir, una sustancia espacial (cf. *Fís.* IV, 4, 204b; X, 1, 208b; VIII, 2, 283a). Los escolásticos distinguieron, además, entre *c. organicum* y *c. mathematicum*. El primero, caracterizado por el apetito sensitivo, es aquel cuyas partes obedecen instrumentalmente a la *virtus* sensitiva del alma. Fue denominada "organismo", en tanto que la voz griega "*organon*" se tradujo por "*instrumentum*". El segundo, el matemático, se definió como la cantidad o magnitud tridimensional.

Ahora bien, continuando en el plano físico , mientras que para el Estagirita todo cuerpo está informado y ninguno constituye una pura materia o potencialidad, algunos autores de línea pitagórica y platónica, tienden a negar al *c.* tal in-formación y juzgan que, en principio, no posee forma. Esto tiene repercusión en el orden antropológico, ya que, en el caso del hombre, y sobre todo en el período del humanismo renacentista, se lo ha considerado la prisión o aún el sepulcro del alma, dejando a un lado la tesis de que ésta se encuentra en el cuerpo como elemento de información. En el neoplatonismo, el *c.* es concebido, básicamente, como una de las series de la emanación, en franca oposición con algunas tendencias estoicas que consideran que todo lo que es, es corpóreo.

Con el advenimiento del Cristianismo, en la Edad Media y ya en el 2. orden antropológico, se planteó la posibilidad de la espiritualización del cuerpo, sobre la base de la distinción patrística entre *c.* y *materia*. Para algunos Padres de la Iglesia, el cuerpo puede elevar hacia sí la materia que lo constituye, de modo tal de posibilitar que esta

última participe del orden y la forma, en la medida en que se haga buen uso de ella. En este contexto había aparecido ya en San Pablo la noción de "cuerpo glorioso", es decir, de un *c.* no sometido a las leyes generales de la materia. La Escolástica, en cambio, retoma líneas aristotélicas de pensamiento al respecto y concibe el cuerpo como una materia formada de suyo, es decir que el *c.* es por sí mismo unión de materia y forma.

En el 3. plano textual, el término indica 1. una serie de escritos; así 3.1.1. es el conjunto de los escritos que la tradición atribuye a una escuela o corriente, por ej., el *c. hermeticum*; 3.1.2. el conjunto de escritos atribuidos a un autor determinado, por ej., el *c. galenicum*; 3.1.3. el conjunto de las obras que se consideran auténticas de un autor y en las que, por exclusión de otras, se supone que éste ha expresado lo medular de su pensamiento, por ej., el *c. aristotelicum*. Siempre en este orden, también puede referirse a 3.2. un texto en particular, en el que indica 3.2.1. el desarrollo de las tesis planteadas en él, desarrollo que sigue al *proemium* (véase); 3.2.2. en el caso de un artículo de *summa* (*articulus*), se llama *c.* a la respuesta propia del autor ante la alternativa planteada en ese artículo, en cuyo caso se lo suele abreviar como *c.*

corpus aristotelicum. Se denomina bajo este nombre al conjunto de los tratados esotéricos de Aristóteles, es decir, los que se destinaron a los iniciados en su filosofía, y que, a la vez, expresan su tendencia científica. Constituyen, pues, el grueso de la obra que se atribuye al Filósofo. Por oposición, se cree que los llamados escritos "exotéricos", compuestos por los diálogos y el *Protréptico*, se dirigían al público en general. Todo parece indicar que fueron estos últimos los que tuvieron mayor influencia en los lectores de la Antigüedad, desde la muerte de Aristóteles hasta la edición de Andrónico de Rodas; entre otras cosas, porque el aristotelismo al que se atienen, por ej., Cicerón y Epicuro, responde más a los escritos exotéricos. En cambio, los grandes escolásticos aristotélicos del siglo XIII, manejaron el *c. a.* como fuente indiscutible del pensamiento del Estagirita. Sin embargo, las investigaciones llevadas a cabo durante la primera mitad del siglo XX han señalado la posibilidad de que Aristóteles sea autor sólo de un veinte o treinta por ciento del *c. a.* debiéndose el resto a la redacción de Teofrasto sobre los materiales dejados por su maestro.

corpus galenicum. Con este término se designa al conjunto de escritos de Galeno, que tuvieron un peso decisivo, sobre todo, en la Medicina medieval. Pero es menester señalar que el *c. g.* no se refiere al campo médico exclusivamente, porque si bien Galeno muestra una fuerte tendencia empirista, buscó siempre reglas que se orientaran a la formulación de una metodología. Y para la constitución de esta última, apeló a los filósofos.

corpus hermeticum. En la Edad Media, recibió este nombre un conjunto de escritos de muy variada naturaleza, que incluye temas de astrología, medicina, alquimia, filosofía, física, psicología, etc. Ta-

les escritos habían sido atribuídos al dios egipcio Tot, cuyo equivalente griego es Hermes, dios de la comunicación e inventor de la escritura y la aritmética. Como la deidad egipcia era llamada también "el Gran Thoth", su correspondiente helénico recibió el nombre de Hermes Trimegisto ("tres veces grande"). En la etapa de retroceso de la tradición racionalista griega, estos textos se consideraron la suma del "verdadero conocimiento". Si bien contienen observaciones de índole moral y religiosa, no presentan, por ej., indicaciones para prácticas de culto.

Lo fundamental, desde el punto de vista histórico, es que dieron origen a las formas fundamentales del así llamado "hermetismo": una, más filosófica, aunque bajo el ropaje de una revelación de Hermes, es de indudable predominio griego y se ejemplifica con los *Tratados herméticos* de Asclepio; la otra, de tendencia más oriental, es mágico-astrológica y ofrece rasgos primitivistas. Ambas líneas, la mística intelectual y la mágica naturalista, se combinaron en la doctrina de Julián, el Apóstata.

corpus mysticum. A partir del siglo VII, se utilizó este término en la Teología cristiana para nombrar a la Iglesia de Cristo, siguiendo la supremacía de diversos textos paulinos . En efecto, en sentido figurado, San Pablo llama a la Iglesia "cuerpo", en tanto constituye un organismo. De hecho, posee una multiplicidad de miembros que, con variedad de funciones, conforman, con todo, una unidad espiritual. Sin embargo, no se trata de un cuerpo sólo moral, sino del cuerpo de Cristo, ya que Él es su fundador y su cabeza, en la medida en que la provee de savia vital. Por ello, el dogma sostiene que quienes componen a la Iglesia viven, mediante la Gracia, la vida misma de Cristo. La acotación *"mysticum"* implica una distinción con el cuerpo físico de Cristo, al par que pone en relieve el carácter que presenta la Iglesia de constituir un misterio por la última razón apuntada.

correlativum. Se llama así cada uno de los términos vinculados por un tipo de relación denominada "mutua" (véase *relatio* 3.5.), es decir, la que hay entre dos términos que se reclaman recíprocamente, como Creador y criatura, ya que no puede existir uno sin el otro. Siguiendo a Aristóteles, se ha distinguido entre 1. *c. per se*, en la que se confrontan dos entes y para los que rige estrictamente lo anterior, y 2. *c. per accidens*, relación en la que uno de ambos términos deriva del otro o lo implica como cualidad esencial o como *proprium*, por ej., conocimiento y cognoscible.

corrigo. Término paleográfico, mediante él, como mediante su sinónimo, *emendo*, se advierte en nota que se está corrigiendo un manuscrito. Entre los autores medievales y los humanistas, aparece en los siguientes contextos: 1. indicando que la corrección es del autor, como en Poggio Bracciolini (cf. *Ep.* 3, 36); 2. señalando que es corrección de la copia sobre el modelo, en cuyo caso aparece en la expresión *c. ad exemplar*, como en Guarino (cf. *Ep.* 578, 56); 3. aclarando que la corrección resulta de la con-

frontación de códices, casos en los que se lee *c. cum*.

corruptio. En general, es la pérdida de una forma o perfección que sufre un *subiectum* (véase), debida a la insuficiencia más o menos directa de fuerzas extrínsecas. Esta noción está ligada, pues, a la de *mutatio* (véase) sustancial o accidental, pero expresa el aspecto exclusivamente negativo de la mutación, en cuanto que alude al pasaje que va de la posesión de una forma o perfección a la carencia o privación de ella. Por eso, Agustín de Hipona, por ej., insiste en que la *c.* implica una cierta bondad. En efecto, lo que se corrompe ha de ser bueno, porque no podría perder cierta perfección, es decir, corromperse, si no tuviera ninguna, como tampoco podría corromperse si fuera máximamente bueno, puesto que, en tal caso, se trataría de algo incorruptible (cf. *Conf.* VII, 12, 18). Así, la noción que nos ocupa remite a la idea de la relativa bondad de lo mutable.

En la Escolástica, se tendió a examinar la cuestión bajo otro punto de vista: el de la constitución del *subiectum* que padece la *c.*. Se concluyó que ésta es propia de la sustancia corpórea, dado que sólo puede descomponerse, o sea, corromperse, lo que está compuesto de materia y forma. Cabe advertir que lo que se corrompe no es ni la una ni la otra *per se*, sino la unidad que constituyen; en todo caso, al darse la *c.*, los principios que la componen se corrompen *per accidens*. (cf., por ej., Tomás de Aquino, *In De gen. et corr.* VII). De ahí que los escolásticos hayan establecido una sentencia que dice que tanto la generación como la corrupción no afectan directamente a la materia ni a la forma sino al compuesto mismo de ambas.

Por su parte, Ockham escribe que, en sentido lato, una cosa se corrompe cuando cesa de existir; en sentido estricto, hay *c.* cuando una parte de un compuesto está realmente separada de la otra. Desde el punto de vista lógico, se da cuando un atributo deja de poder afirmarse rectamente de algo, con la cual la proposición de la que se partió deja de ser verdadera (cf. *Quaest. in libros Phys. q.*109).

creatio. En rigor, "creación" significa producción del ser a partir de la nada. Indica así la acción productora por excelencia. Es, pues, un término que pertenece al vocabulario estrictamente judeo-cristiano. En efecto, la especificación de *c.* como producción *"ex nihilo"* (véase), radicaliza del modo más terminante el origen de la realidad, haciéndola depender así, por completo, del Ser Absoluto: en la *c.* Dios pone lo real en lugar de la nada. Hace surgir todo lo que existe como algo distinto de sí, sin extraerlo ni de su propia sustancia, ni de un elemento preexistente.

De esta manera, si bien, por una parte, la *c. ex nihilo* es, de suyo, un misterio en tanto niega un principio lógico, al menos uno de los corolarios del principio de razón suficiente (*ex nihilo, nihil*), por otra, condice por entero con la concepción de un Dios absolutamente omnipotente, típica del Judeo-cristianismo. Como respuesta al problema del origen del mundo, la *c.* se opone, entonces, a otras tesis, como la de *emanatio* (véase), que

es generación de una realidad separada a partir de la propia sustancia del emanante; la de *processio* (véase), que consiste en la comunicación de una naturaleza inmutable a otra persona sin división de sustancia; o a la de *transformatio* (véase), que es la producción de un cambio de estado en el ser por obra de un agente externo. El carácter de *ex nihilo* hace que el término *c.* se haya reservado, en rigor, para este único caso del origen del universo, aplicando los de *generatio* y, sobre todo, *factio*, para los de la producción humana.

En lo que concierne al modo de la producción, la *c.* es *"productio rei ex nihilo sui et subiecti"*; en cuanto al efecto, es *"productio rei in esse secundum totam suam substantiam"*; en lo que respecta al término o fin, es *"productio entis in quantum est ens"*.

En síntesis, hasta aquí se tiene que la *c. ex nihilo* implica fundamentalmente tres afirmaciones: exclusiva dependencia del mundo con respecto a Dios, distinción real entre el ser del mundo y el ser divino, y subsistencia ontológica del mundo sobre la nada. Se comprende, entonces, que de la idea de *c.* derive toda una metafísica, una interpretación de la realidad que conlleva una serie de cuestiones de gran importancia filosófica. Tales cuestiones son principalmente, *a parte ante*, la de la contingencia (véase *contingentia*) de lo creado y, *a parte post*, la de la relación entre la perfección de Dios y la contingencia e imperfección de lo creado. Esta última cuestión deriva, a su vez, en otras, como el problema del mal, la polémica de la eternidad o no del mundo, la dialéctica de lo finito con lo infinito en el acto creador, etc. La noción que nos ocupa constituye así un gozne sobre el que giran opciones metafísicas definitorias en cada pensador patrístico-medieval que la ha abordado (cf. por ej., Orígenes, *De principiis, passim*; Agustín de Hipona, *Conf.* XII y XIII; Máximo, el Confesor, *De carit.* II, 6; Juan Damasceno, *De fide orthod.* I, 7; Pedro Abelardo, *Introd. ad Theol.* III, 5; Alberto Magno, *S. Th.*. I, 13; Averroes, *D. destruct.*; Tomás de Aquino*, De aeternitate mundi*; Buenaventura, *In IV Sent.* II, 1; Siger de Brabante, *De aeternitate mundi*, etc).

Por último, puede decirse, en líneas muy generales, que el punto crucial del planteo creacionista cristiano radica en la introducción de la libertad propia de un Dios que es Persona y, por ende, de una categoría personal, completamente ausente de lo Absoluto griego. El pasaje conceptual que con ello se produce es de una enorme trascendencia, porque así, la *causa* del ser está puesta en Dios; mejor aún, en la misma libertad divina, mientras que el *origen* del mundo reposa en la nada.

Autores nominalistas como Ockham suelen distinguir entre la *c. actio* que es el mismo acto creador, de la *c. passio* que es la criatura en cuanto producida inmediatamente por Dios y dependiente inmediatamente de Él (cf. *In II Sent. qq.* 4-5).

creatio continuata. Término que se refiere a la conservación de lo creado, es decir, a su permanencia en el ser. El pensamiento medieval, particularmente, el escolástico, prefi-

rió usar esta expresión, en lugar de la de *conservatio* (véase), por haber entendido que la radicalidad de la relación de la criatura respecto del Creador, compromete a la primera por entero. En efecto, dicha relación de dependencia es tal que no atañe sólo a un modo, un lugar, o un tiempo de la criatura, sino a todos los aspectos de su existir. Así, la distinción entre creación (véase *creatio*) y conservación es solamente extrínseca, desde el momento en que esta última es una *creatio continuata* o, desde la visión temporal del hombre, la continuidad de la primera (cf., por ej., Tomás de Aquino, *De pot. q*. 5, *a*. 1, *ad*. 2; *S. Th*. I, *q*.. 104, *a*. 1).

creatura. Es el ser creado en cuanto tal (véase *creatio*). Ya desde la Patrística, y en virtud de la doctrina del *vestigium* y la *similitudo* (véanse) en las cosas, se ha sostenido que todas las criaturas contienen una cierta semejanza de Dios, aún cuando no puede haber proporción entre Él y lo creado. Así lo afirma, por ej., Agustín en *De Gen. ad litt.*16, 59. Por otra parte, la literatura patrística y también la medieval propiamente dicha han insistido tanto en la radical mutabilidad de la *c.* –en virtud de su doble procedencia, de un lado, el ser absoluto de Dios; de otro, la nada– como en el hecho de que su conservación es obra divina (cf., por ej., del mismo Agustín *De vera rel.* 36, 66 y *Sermo* 128, 2). También se ha subrayado, especialmente, durante la Escolástica, que hasta en la ínfima *c.* se manifiestan la infinita potencia, sabiduría y bondad divinas. Pero, por otra parte, se pone énfasis en que, por sí sola, la *c.* nada es. Esto obedece al hecho de que la misma noción de criatura impide considerarla en términos absolutos: tanto el concepto como el nombre que remite a él la vinculan con un Creador que la arrancó, precisamente, de la nada. Esta ambivalencia deriva en la copresencia de ser y nada que hay en todo lo creado y, a la vez, explica su esencial contingencia.

Con todo, en términos relativos, ello no impide la consideración de lo creado. En este sentido, escolásticos como Tomás de Aquino entienden que pueden estudiarse en toda *c.* cuatro aspectos en el siguiente orden: en cuanto que es cierto ente, en cuanto que es una, en cuanto que causa y obra, y en cuanto a la relación que tiene con los efectos causados (cf. *S.Th.* I, *q*.39, *a*.8 *c*).

credere. Etimológicamente hablando, en las más antiguas civilizaciones, la raíz *cred-* hace alusión a cierto poder mágico en un ser del que se espera protección; por consiguiente, "creer" en él significaba proyectar en él dicho poder. En esto consistía la creencia, que posteriormente fue reemplazada en latín por el sustantivo abstracto *fides* (véase). Con el Cristianismo se modifica la relación entre *c.* y *fides* y el verbo que nos ocupa pasó a significar, más que creer en el sentido señalado, confesar la propia fe religiosa, con lo que el sujeto de esta confesión se encuadraba institucionalmente en alguna posición en este campo.

La reflexión propia de la Patrística sobre el tema del creer culmina en Agustín, quien distingue, de un lado, la credulidad; de otro, el *c.* propio de la fe religiosa, según

la atención y diligencia con que se consideran los contenidos propuestos. En efecto, para el hiponense, el *c.* señala el asentimiento consciente, meditado y profundo en aquello que no se puede demostrar. La *fides* (véase) se distingue del mero creer en el hecho de que también puede tener la acepción de fidelidad a aquello o a Aquel en quien se cree. Agustín distingue también entre un creer natural, útil para muchas cosas de la vida humana y cercano a lo que hoy se denominaría "confiabilidad", y un creer sobrenatural referido a las cosas que no se ven. A diferencia de lo que ocurrirá después entre los escolásticos, en la perspectiva agustiniana se subraya la certeza que deriva de un acto de fe. Por otra parte, el creer precede al acto de la razón y, de algún modo, es condición de la posibilidad que tiene esta última de comprender profundamente la realidad (cf.*De spir. et litt.* 31, 54; *De mag.*11, 37; *Ep.* 120, 3; *De vera rel.* VIII, 14).

En la Escolástica, creer se define como un pensar, es decir, un acto del entendimiento que indaga, acompañado de asentimiento. Implica, por una parte, adhesión firme a aquello en lo que se cree; por otra, conocimiento imperfecto. La imperfección de este tipo de conocimiento radica en que no entraña una investigación de la razón natural que culmine en demostración, sino sólo cierta indagación sobre aquello que induce a creer. Los objetos del acto de fe se distinguen en creer en Dios (*c. Deum*), esto es, en su existencia; y creer a Dios (*c. Deo*), es decir, confiar en que su palabra es verdadera y que, por tanto, la Escritura también lo es. Sin embargo, se trata de una distinción sólo formal, ya que lo que se propone como materia de fe es en virtud de la *auctoritas Dei*. El volverse a Él, como discípulo suyo, es condición para alcanzar precisamente la bienaventuranza última que es la *visio Dei*. Por último, cabe añadir que la Edad Media consideró que el acto propio del *c.* puede ser meritorio en cuanto que implica el asentimiento, y éste es propio de la voluntad libre.

credibilia. Reciben este nombre las proposiciones o tesis que, no siendo en sí mismas evidentes, ni constando a los sentidos, ni pudiendo ser comprobadas racionalmente, se proponen sólo como objeto de creencia. No obstante, en general, se las tiene por verdaderas, no por ser manifiestas sino por algún testimonio de verdad que suscita el asentimiento (véase *assensus*, *in fine*).

credo quia absurdum. Expresión que indica que una verdad de fe ha de ser creída tanto más firmemente, cuanto menos accesible resulta a la razón. Algunos autores la han usado, pues, para subrayar la entrega del asentimiento por parte del creyente, abandono que se torna tanto mayor cuanto más se oponen los artículos de fe a los dictados de la razón y de la experiencia. "Creo porque es absurdo" se atribuye frecuentemente a Tertuliano, pero, en su estricta literalidad, no se encuentra en los escritos de este autor. Con todo, hay en ellos expresiones más o menos equivalentes, que dieron lugar a dicha atribución. Por ej., "*Et mortuus est Dei*

filius: prorsus credibile, est quia ineptum est. Et sepultus resurrexit: certus est, quia impossibile est" (*De carne Christi* 5). De este modo, se ve que, al menos, el sentido de la sentencia está en el espíritu de Tertuliano y, a la vez, es reveladora de la índole de su pensamiento (cf. *fides quaeres intellectum*). De hecho, durante el período patrístico, Tertuliano encabezó y representó toda una corriente que hace la detracción de la filosofía, a diferencia de lo que sucede, por ej., con Justino y otros apologistas. Éstos, en cambio, van incorporando las distintas líneas tradicionales del pensamiento filosófico que reciben a la fe recientemente abrazada para construir una nueva concepción del mundo y del hombre.

credo ut intelligam. Fórmula que indica el pasaje de la fe a la intelección de la realidad. El "creo para entender" es expresión acuñada por Agustín de Hipona, si bien en él asume la forma exhortativa del *"crede ut intelligas"*, sobre la base, además del texto de *Isaías* VII, 9 *"Nisi credideretis, non intelligetis"*. Ahora bien, en Agustín, esta sentencia está referida, sobre todo, a la función iluminadora y hasta trascendente de la fe sobre el intelecto; en tal contexto, la fe constituye, desde su perspectiva, el ámbito apropiado para la intelección de la más alta verdad. Aunque no se pueden considerar como halladas ciertas verdades –por ej., la existencia de Dios–, se cree en ellas sin conocerlas. Pero tampoco se está en las mejores condiciones para encontrarlas, si primero no se cree en lo que luego se ha de intentar comprender (cf. *De lib. arb*. II, 2, 6; *De vera relig*. V, 24; *De ordine* II, 9).

Anselmo d'Aosta recoge este planteo agustiniano y lo eleva hasta convertirlo en el canon de su metodología teológica bajo la fórmula *fides quaerens intellectum* (véase). Este hecho tiene una explicación en las circunstancias de la época en que vive Anselmo. En efecto, hubo de enfrentarse a dos posiciones que, en su tiempo, se habían vuelto extremas: la de los dialécticos, que confiaban sólo a la razón la comprensión de los misterios de la fe; y la de los teólogos antidialécticos, que rechazaban taxativamente toda injerencia de la especulación en ellos. Aunque contra los primeros Anselmo sostuvo la prioridad de la fe sobre la indagación racional, el peso de su polémica se dirigió más bien contra los segundos, a quienes intentó mostrar el deber de la razón de apelar al *intelectus fidei*, que constituye la confirmación de la certeza de fe (cf. *Proslogion* I; *Cur Deus Homo* I). Con ello, inauguró el espíritu que alienta en la Escolástica: es mérito de Anselmo haber elaborado sobre este principio la base de un método válido para la Teología.

En síntesis, podría decirse quizá, pero a condición de no radicalizar la observación, que, mientras que Agustín tiende a poner el acento en el primer verbo de esta fórmula, Anselmo subraya el segundo. No obstante, tanto en Agustín como en Anselmo, la fe constituye el supuesto de la razón.

culpa. Lo primero a señalar respecto del concepto medieval de culpa es su carácter esencialmente ético y no psicológico. Por *c.* no se en-

tiende primariamente en la Edad Media el sentimiento de tal sino un mal moral, una falta cometida con el asentimiento de la voluntad. Lo que suele denominarse "remordimiento" entra en la categoría de *poena* (véase) que puede ser consecuencia de la culpa.

En tal sentido, los autores medievales han distinguido claramente entre ambas sobre la base común del mal en cuanto privación del bien como perfección de un ser dado. En efecto, en el caso del ser racional, dotado de voluntad, el mal se encuentra de un modo eminente en ésta, ya que el objeto de la voluntad es precisamente el bien. Así pues, el mal que consiste en la falta de perfección, o sea, de la operación debida de la voluntad –esto es, el acto voluntario con arreglo a la razón– es justamente la *c.* De este modo, es constitutivo de la culpa el ser un acto desordenado cuyo defecto está directamente en poder del sujeto. En cambio, la pena es la sustracción de la forma o de la integridad del ser –como la ceguera ya sea física, mental o espiritual– por ej., la privación de la gracia divina. En este sentido, los autores medievales suelen seguir la tradición instaurada por Dionisio cuando afirma que el mal de la *c.* es superior al de la pena, puesto que el hacerse reo o pasible de castigo es peor que ser castigado (cf. *De div. nom.* IV, 22).

En este orden, ya desde Agustín se insistió en atribuir al hombre exclusivamente la *c.*, o sea, el mal moral cometido, y a Dios, directa o indirectamente, el castigo o la pena, entendida como restitución del orden y corrección del sujeto de la culpa. De hecho, el hiponense, autoridad a quien los escolásticos siguen en este tema, considera que es la misma voluntad humana la castigada con la pena (cf. *De lib. arb.* III, 15, 44; *Ep.* 102, 27).

Por su parte, Pedro Abelardo subraya la relación entre la *c.* y, por una parte, el alma misma; por otra, Dios. En cuanto a la primera, sostiene que la culpa es lo que hace que el alma merezca la condena; respecto de la segunda, afirma que es lo que confiere al alma el *reatus* ante Dios (cf. *Eth.* II). De esta manera, la noción abelardiana de *c.* pone un cierto énfasis en la íntima conciencia del demérito por parte del hombre.

cum hoc ergo propter hoc. La traducción literal de esta locución es: "Con eso (o, junto con eso), luego, a causa de eso". Es un tipo de sofisma (véase *sophisma*) en el que se atribuye el carácter de causa a algo que no lo es, pero que puede parecerlo por darse siempre acompañando a su supuesto efecto. Es, por tanto, una subclase del sofisma llamado de la "falsa causa".

cupiditas. Para algunos sinónimo de deseo, la *c.* es una especie del amor en el más amplio sentido de este último término. Se la define como aquel movimiento del alma humana por el que ella quiere apropiarse de alguna cosa ausente o que aún no tiene, pero que ha percibido y juzgado como buena y cuya imagen abraza como si ya la poseyera. En la Escolástica, algunos autores distinguieron la *c.* del *desiderium*, por la nota de futuro que su objeto implica; de la *spes*, porque no se lo considera o percibe como de di-

fícil adquisición; del *amor*, por el pregustar la posesión de ese objeto. Por lo demás, así como el amor es causa de delectación, la *c.* es causa de la *voluptas* (véase cada uno de estos términos).

curiositas. Los autores cristianos, tanto patrísticos como medievales, entienden la curiosidad como la pasión negativa que intenta deleitarse en un conocimiento vano de las cosas. Por eso, se le considera nociva, en cuanto dispersa y contraria a la búsqueda de la verdad. Agustín de Hipona la caracteriza como la concupiscencia de los ojos, razón por la que la *vana c.* fue representada por el pez, que no puede cerrarlos. El hiponense subraya que debe ser contenida por la templanza (cf. *Conf.* X, 35, 54 y *De mor. Eccl.* I, 21, 38). En la Escolástica, Tomás de Aquino distingue entre la curiosidad intelectual y la sensible, insistiendo en el carácter fútil de ambas, y señalando que tienen origen en la *accidia* (véase) (cf. *S. Th.*II-II, *q.* 35, *a* 4 *ad* 3 y *q.* 167, *aa.* 1 y 2). No se ha de confundir, pues, con el "afán de conocimiento", ya que lo que caracteriza la noción medieval de *c.* es la vanidad de su objeto, por lo que se acerca a lo que se denomina, heideggerianamente, "afán de novedades". La posición más extrema y severa sobre esta noción en la Edad Media es quizá la de Bernardo de Clairvaux. De hecho, en el *De gradibus humilitatis*, Bernardo le dedica la misma extensión que confiere a los demás grados de la soberbia, entre los que la cuenta. La razón de ello estriba en que es central en su pensamiento la idea de que todo aquello que no concierne a la salvación es vano para el cristiano; de ahí el enfrentamiento de Bernardo con los *magistri* de su siglo.

cursorie. Término propio de la enseñanza escolástica, indica un modo de abordar los textos bíblicos. En efecto, cabe recordar que la enseñanza de la teología en la universidad medieval contemplaba tres ciclos: en el primero, se "leía" –lo cual quiere decir que se enseñaba– la Biblia; en el segundo, las Sentencias de Pedro Lombardo; el tercero estaba dedicado a la exégesis minuciosa de algún libro de la Escritura. Esta tercera etapa presuponía la formación adquirida en las anteriores, ya que la profundización y discusión de cualquier pasaje requiere estar en posesión del panorama general de la Biblia y, a la vez, de la tradición exegética. El primer ciclo era, pues, introductorio y, como tal, en él se enseñaba la Sagrada Escritura "de corrido", en un modo llano y sin problematizarla aún. Esto significa precisamente *c.*, de donde quien estaba a cargo de este *curso* era llamado no sólo con el nombre de *baccalaureus* (véase) *biblicus* sino también con el de *cursor biblicus*. Tomás de Aquino define su papel en estos términos: "*Percurrere est expedite in finem currendo devenire* [...] *sine impedimento dubitationis*" (*In Isaiam Exp.*, Pr.).

D 

darapti. Palabra, de uso mnemotécnico, empleada por los lógicos medievales para indicar un modo de silogismo (véase *syllogismus*). Para comprender por qué se la ha elegido, se debe recordar que, convencionalmente, la vocal *A* designa la proposición universal afirmativa; la *I*, la particular afirmativa (véanse). Así pues, según la serie de vocales que componen este vocablo, con él se alude al modo de silogismo cuyas premisas son universales afirmativas, estando constituida la conclusión por una proposición particular afirmativa. El ejemplo propuesto por Pedro Hispano es: "todo hombre es substancia", "todo hombre es animal", "luego, algún animal es substancia" (cf. *Summ. Log.* 4, 14).

darii. Voz que se usa en lógica para recordar la composición de un modo del silogismo de la primera figura (véase *syllogismus*). La regla mnemotécnica consiste en que la palabra se forma con las vocales *a, i, i*, y se debe tener presente que la *A* indica la proposición universal afirmativa, mientras que la *I* señala la particular afirmativa. De esta manera, el silogismo *d.* está conformado por una primera premisa universal afirmativa; una segunda, particular afirmativa; y la conclusión, que ha de ser también particular afirmativa. Así, en "todo hombre es animal", "alguien capaz de reír es hombre"; "luego, alguien capaz de reír es animal". El ejemplo es propuesto por Pedro Hispano en *Summ. Log.* 4, 7.

datio. Aparece en textos medievales con el significado de entrega o donación, muchas veces referida a la de los bienes que Dios confiere al hombre.

dator formarum. En general, indica aquello que introduce en un ser una forma preexistente o lo que produce una forma en un ser sin el cual de todos modos podría producirla. Ciertamente, este poder no pertenece a los agentes naturales, ya que éstos no pueden ni introducir una forma preexistente en la materia ni crear la forma sin la materia. Así lo señala, por ej. Ockham en *Summulae in libros Phys.* I, 24). Avicena ya había señalado que, en una materia con la *dispositio* necesaria, Dios, *d.f.*, introduce la forma (cf. *Natur.* IV, 147v).

Pero, además de esta acepción metafísica, el término que nos ocupa tiene un aspecto gnoseológico. En efecto, mediante esta expresión autores como el mismo Avicena han identificado a Dios con la fuente de la que el alma recibe las formas inteligibles (véase *intellectus*). En esto sigue la concepción de Alfarabi, quien, en el *De intellectu et intelligibile*, sostiene que el intelecto activo, único y separado, del que había hablado Aristóteles según su lectura, es "creador" en este senti-

do. De esa manera, para los citados filósofos, Dios interviene en el proceso cognoscitivo humano. Más aún, es Él quien confiere al hombre los conceptos propiamente dichos. Así, *d.f.* es un término que cobra un lugar central en la polémica acerca de la unicidad del intelecto y signa la posición a la que se opone, por ej., Tomás de Aquino.

de. Preposición de ablativo, con el sentido genérico de "procedencia", que se despliega en las siguientes significaciones: 1. con sentido local, se suele traducir por "desde", o "de", ya que implica alejamiento; 2. con sentido temporal, significa "durante" o "después de "; 3. como en muchos otros casos, puede aparecer en lugar de *ex*, indicando la materia de la que algo está hecho, aunque no es éste un uso muy frecuente. Pero en contexto específicamente filosófico, sus acepciones más importantes se relacionan con 4. el origen o procedencia de algo que puede ser también una enseñanza, por ej., *de servo tuo, Domine, audivi*; 5. la causa o causas de un hecho, por lo que se dice *de his causis*; 6. el proceso de transformación, como en *de corpore templum fieri*; 7. el tema o materia de que se trata, empleo que, obviamente, es el más común en la literatura filosófica medieval, por ej. *Liber de causis*.

En composición, indica movimiento de separación u oposición, como en *dedignatio*; o bien dirección descendente, como en *decretio* (véanse). Finalmente, esta preposición se usa también para formar expresiones adverbiales, así en *de integro*, "de nuevo".

de causis. Con este título, la literatura medieval se puede referir a tres obras: 1. *Liber de causis* (o *Aristotelis*) *de expositione bonitatis purae*; o bien *Liber bonitatis purae*; o bien, como lo llama Alain de Lille, *De essentia summae bonitatis*. Pero, como descubre Tomás de Aquino, se trata de una compendio hecho sobre la *Institutio* (o *elementatio*) *Theologica* de Proclo, compilación probablemente atribuíble a Alfarabi y traducida al latín por Gerardo de Cremona. 2. *Liber de causis primis et secundis et de fluxu qui consequitur eas*, falsamente atribuída a Avicena (véase *de intelligentiis* 1.). 3. *De causis proprietatum elementorum*, atribuída también falsamente a Aristóteles y de autor aún no identificado; fue texto traducido por el mismo Gerardo y comentado por Alberto Magno.

de condigno-de congruo. Cf. *meritum*.

de dictu-de re. Se traducen por "sobre lo dicho" o "sobre lo expresado", y "sobre la cosa" o "sobre la realidad", respectivamente. Son locuciones mediante las que se distingue si el discurso se refiere a la expresión o a la cosa misma mentada por ella: en el segundo caso, se tiene el lenguaje; en el primero, el metalenguaje. Dicho de otra manera, mientras que *de r.* alude a lo real, esto es, a lo significado, *de d.* alude al signo, más aún, a la materialidad del signo, sea éste escrito u oral. Para retomar un ejemplo famoso, si se dijera "*tertius equus*", se estaría indicando el tercer caballo en una fila de ellos; entonces, la expresión sería claramente *de r.* Pero, si se dijera, en cambio, "*tertius equi*", que debe traducirse por "el

tercero *de* 'caballo'", la expresión es *de d.*, ya que se refiere al tercer carácter o elemento de la palabra, o sea, del *dictum* "*equus*" ("caballo"), es decir a la letra *u*. Actualmente, y al menos en lo que concierne al lenguaje escrito, la diferenciación se hace a través de comillas cuando el discurso es metalinguístico, vale decir, cuando la expresión es *de d.* Como la Edad Media carecía de comillas, que fueron introducidas mucho más tarde, se apeló a advertir sobre el cambio de nivel al metalenguaje a través de esa locución. Cf. también *ly.*

de facto. Expresión del latín medieval que, genéricamente, se refiere a lo que es de hecho, es decir, en la realidad efectiva. En su significado más estricto, suele circunscribirse al campo de la causalidad: *de facto* siempre implica estar aludiendo a una cosa o hecho en tanto efecto de una causa determinada. Así, por ej., la expresión *facti species* señala el complejo de elementos necesarios para la producción de un efecto particular, puntual.

de inesse. Expresión lógica que califica determinadas proposiciones: aquellas que simplemente afirman o niegan que el predicado está en el sujeto; por ej., "El hombre es racional" o "Este hombre está enfermo". En otras palabras, se trata de las proposiciones atributivas.

Debe recordarse que el *inesse* lógico se funda en un *inesse* real, es decir, en la inherencia de la cosa significada por el predicado en la cosa significada por el sujeto. Dicha inherencia se puede fundar en: a) la esencia misma del sujeto, en cuyo caso el predicado está contenido de antemano en la definición del sujeto; por ej., "racional" en "hombre", según el primer ejemplo dado; o bien el sujeto está contenido de suyo en la definición del predicado; b) una determinación accidental y contingente, como "enfermo" en "hombre", según el segundo ejemplo mencionado. En este último caso, el predicado, de por sí, no está contenido en el sujeto. Por ello, el axioma escolástico *"Praedicatum inest subiecto"* no significa que *todo* predicado inhiera en el sujeto en razón de la esencia de éste, puesto que tal cosa no ocurre en el caso de los predicados que aluden a determinaciones accidentales.

A diferencia de las proposiciones *d. i.*, las modales son aquellas en las que no sólo se enuncia que un predicado se encuentra en un sujeto o inhiere en él, sino también según qué modo le conviene aquél a éste: si posible, contingente o necesariamente.

de intelligentiis. Con esta expresión, los autores medievales y los humanistas citan cualquiera de estos dos textos de índole muy diferente entre sí: el primero se atribuyó erróneamente a Avicena, razón por la que figura muchas veces como obra del Pseudo-Avicena, y su título real y completo es 1. *Liber de causis primis et secundis et de fluxu qui consequitur eas*; el segundo, es el 2. *Memoriale rerum difficilium*, de autoría incierta, pero que muchos atribuyen a Adán Pulchrae Mulieris.

de secundo adiacente. Cf. *copula.*

de tertio adiacente. Cf. *copula.*

debitum. La Edad Media aplicó esta noción a tres órdenes, el 1. físico o natural, el 2. lingüístico, y el 3. moral. En 1. el plano físico o natural, se entienden los *debita* como todas aquellas notas ontológicas que le corresponden a un ente por su esencia y sin las cuales no podría seguir perteneciendo al género ni a la especie de que forma parte. Así, por ej., la extensión es un *d. physicum o naturale* del cuerpo, como el pensamiento lo es del hombre. De esta manera, se dice que este ente o aquel tiene las perfecciones *debitas* por su naturaleza. Por eso, la noción que nos ocupa tuvo también aplicación en contexto metafísico. Al respecto, Anselmo d'Aosta trae a colación un ejemplo dramático: la penetración de los clavos en la carne de Cristo crucificado es un *d.* ontológico, ya que responde a la naturaleza de los clavos y de la carne (cf. *De ver.* 8).

En 2. el plano lingüístico, el término que nos ocupa adquiere una particular significación también en la obra anselmiana. En efecto, en su análisis de la noción de verdad, Anselmo se pregunta cuándo es verdadera una significación en el uso del lenguaje, por ej., cuando se dice "La rosa existe" o "El centauro existe". Concluye que hay *rectitudo* (véase) del lenguaje en el primer caso y no en el segundo, precisamente porque sólo en el primero la significación cumple su finalidad, satisfaciendo así su *d.* esencial: en la perspectiva anselmiana, éste se da cuando el enunciado dice lo que debe decir (cf. *De ver.* 9-11).

Desde 3. el punto de vista moral, *d.* significa obligación de dar o prestar otro, ya sea algo material, ya sea algo moral; por ej., el hombre tiene el *d. morale* de amar a Dios, de auxiliar a sus semejantes, etc.

deceptio. Se puede traducir por la palabra "error", ya que alude al engaño en el que cae la mente cuando juzga algo sobre lo real de manera equivocada. Ahora bien, aunque con importantes matices de diferencia, la mayor parte de los autores tanto del período patrístico como del escolástico asumieron que la verdad ontológica de las cosas –por ej., lo que hace que una rosa sea una verdadera rosa- radica en la adecuación entre éstas y sus respectivas esencias contenidas en el Intelecto divino. En cambio, la verdad del conocimiento –del que el juicio es parte esencial– se da en sentido inverso, pues radica en la adecuación del intelecto humano a la realidad (véase *adaequatio*). Así pues, la verdad ontológica de las cosas no puede ser causa de la *d.*, desde el momento en que está garantizada, en principio, por el Intelecto divino; en todo caso, la imperfección de un ente en particular –en cuanto que participa en mínimo grado de su ejemplar– podrá ser ocasión de engaño para un hombre que intente conocerlo, pero no causa. Ésta sólo puede radicar en la misma mente de quien juzga. Pero en esto se ha de tener en cuenta que no es el intelecto en sí mismo la causa del error, puesto que está ordenado a la verdad, predispuesto para ella; son su finitud y contingencia las que posibilitan la falibilidad de la inteligencia y, por ende, el engañarse.

decisio. Voz que aparece más frecuentemente hacia el final de la Edad Media, indica la acción de decidir en el sentido de juzgar, interpretar, definir o determinar. Como se ve, *d.* pertenece más al vocabulario de la vida intelectual que al de la vida voluntaria o libre. Algunos autores medievales emplearon en este sentido la palabra que nos ocupa, con el objeto de reservar la voz *decretum* para los designios o decisiones divinas. De hecho, *d.* equivale al decreto humano, ya que traduce la *sententiae latio* de los escritores antiguos.

declamatio. Se designa con este término un ejercicio o prueba de retórica a la que debía someterse quien aspiraba a ser orador. Consistía en un verdadero discurso cuyo tema era propuesto por el maestro, quien recordaba, además, principios generales, dando ocasionalmente alguna sugerencia o consejo sobre su desarrollo, para después juzgar el resultado. Se llevaba a cabo públicamente, con la presencia de condiscípulos, a veces, algunos curiosos, y familiares del alumno. Ellos observaban por particular atención los eventuales errores cometidos por este último, aunque tampoco escatimaban aprobaciones calurosas. La *d.* era de dos tipos: 1. la *suasoria*, en la que se debatía un caso de conciencia o una decisión ardua bajo circunstancias estipuladas previamente; y 2. la *controversia*, en la que el tema era jurídico, ya que consistía en la acusación o defensa de un proceso ficticio; se discutía, entonces, la aplicación de una ley determinada a ese caso particular. Así, el primer tipo preparaba para la elocuencia deliberativa; el segundo, para el ejercicio de la abogacía. Agustín de Hipona da testimonio de esta práctica, que ciertamente se remonta a la Antigüedad, en *Conf.* I, 18, 29; *De ord.*I, 10, 30 y, sobre todo, *Retract.* II, 6, 2.

decretio. Contrario a *accretio* (véase), esta palabra designa un tipo de cambio, precisamente, el *motus decretionis*, cuyo resultado es la disminución de una determinada cantidad. En efecto, consiste en restar de una cosa una porción de la misma, como cuando se quita una porción de agua de una cierta cantidad de ella.

decretum. Algunos autores medievales han denominado así al designio de Dios por el cual Él 'decide' (*decernit*) intervenir en la causalidad natural del mundo, o *concurrere* con las causas libres. Tal *d.* se llama: 1) *attemperativum*, cuando la intervención divina está ordenada a moderar los efectos de un fenómeno natural o de una acción voluntaria del hombre; 2) *relictivum*, cuando se ordena a permitir el libre curso de dichos efectos, y 3) *cummissivum*, cuando coadyuva con ellos.

decus. Su significado originario es el de ornamento o lustre, y después, por extensión, decoro, en sentido moral. Así aparece tantas veces, por ej., en Cicerón o Tácito. La Edad Media asume preferentemente la última acepción que, por lo demás, se torna aún más frecuente durante el período humanístico del Renacimiento. Los autores medievales entendieron por *d.*, esencialmente, lo honesto (véase *honestas*) y lo definieron principalmente como todo aquello que es digno de una persona en cuanto tal. Dos propiedades

fueron atribuidas a este concepto: la *congruitas*, por la que se guarda la armonía en las acciones y la reciprocidad entre la misma persona y sus semejantes, y la *excellentia*, por la que se rechaza toda vulgaridad.

dedignatio. Cf. *despectio.*

deductio. En términos muy generales, designa todo proceso, sea 1. ontológico o 2. lógico, por el cual se desciende de lo general a lo particular. En el plano 1. ontológico, señala un movimiento *ex parte rei*, es decir del ser, un cierto dinamismo de la realidad por el que los seres particulares se originan o derivan de los universales; por eso, la *d.* metafísica es el punto de vista que adoptan muchos autores ultrarrealistas en la Edad Media. En el plano 2. lógico, y aun epistemológico, en el que la noción y la palabra *d.* es más empleada, alude al movimiento mental y cognoscitivo por el que se pasa de un principio general a una consecuencia particular, o también, de una ley a los hechos que ella rige, de una causa a sus efectos, etc. Así pues, constituye el opuesto de la *inductio* (véase). La deducción lógica tiene origen en el silogismo aristotélico, al menos, Aristóteles mismo la identifica con el silogismo científico (cf., por ej., *An. Post.* I, 2, 71 b). Al mismo tiempo, el Estagirita indica que el proceso deductivo se funda en el carácter indemostrable que tienen los principios. Este enfoque de la cuestión se transmite a los escolásticos. Así, Tomás de Aquino, por ej., plantea en el proceso de la *ratio* una doble dirección: la de la *via inventionis* y la de la *via iudiciis*. En efecto, afirma el Aquinate que la *ratiocinatio* humana, según el primer camino, procede desde lo puramente inteligido, esto es, los primeros principios, para encontrar lo particular regido por ellos; en sentido inverso, examina y juzga lo encontrado mediante el procedimiento de remontarse a los primeros principios (cf. *S.Th.* I, *q.*79, *a.*8). De este modo, el proceso de búsqueda y de demostración tienen ambos en dichos principios sus respectivos fundamentos. Cabe señalar también que durante el Medioevo la *d.* está explícitamente vinculada al principio de causalidad, precisamente por el supuesto medieval acerca de que el conocer sigue al ser. En cambio, al llegar a la Modernidad, con la puesta en crisis de tal supuesto, la *d.* tiende a resolverse en un proceso lógico-matemático.

defectus. En general, se entiende por defecto cierto desorden implicado en la carencia de alguna perfección. Por eso, Agustín de Hipona dice que todo *d.* es, principalmente, algo contrario a la naturaleza (cf. *De lib. arb*. III, 13, 38). La mencionada nota de desorden alude a una imperfecta delimitación de la entidad en el ser propio del *subiectum* que lo padece. Ahora bien, ya en la Escolástica, se insistió en el concepto de defecto en cuanto privación. En tal sentido, se establecieron los siguientes distingos, en lo que concierne al *d.* ontológicamente hablando. Éste se puede entender: 1. *privative*, si alude a la carencia de algo que, por su esencia y accidentes propios, el *subiectum* debe tener, por ej., la ceguera de un hombre; 2. *negative*, si se refiere a la falta de alguna perfección en ge-

neral, aunque no se cuente entre las perfecciones propias del *subiectum*, por ej., la carencia de vida en los minerales. En este último sentido, para los escolásticos, como Tomás de Aquino, todo ente es defectuoso en la medida en que ninguno tiene la excelencia que se encuentra sólo en Dios (cf. *S. Th.* I, *q.*12, *a.* 4 *ad* 2).

Sin embargo, cabe destacar que el primero de los mencionados es el significado propio y metafísico de *d.* Tomado, pues, *privative*, se puede hablar de 1.1. *d. physicus*, cuando el defecto mienta alguna imperfección en lo natural; 1.2. *d. moralis*, al que se denomina *vitium* (véase).

definitio. En líneas muy generales, la definición es una delimitación (*determinatio*, *de-fin-itio*), o sea, una indicación de los límites conceptuales de un ente, mediante la cual se lo distingue de los demás. Así, la *d.* expresa la esencia de una cosa. Por eso, los autores medievales, por ej., Tomás de Aquino, la han llamado *"oratio significans quod quid est"*, añadiendo que la definición de una cosa es la *ratio* por la que el nombre la significa (cf. *In II Post. An.*, *l.* II; *In Met.* IV, *l.*16, 733).

Durante la Escolástica, se han establecido las siguientes distinciones al respecto: 1. la *d. nominalis* o *d. quid nominis* es aquella que da cuenta de la significación del nombre, por el procedimiento de explicarlo con otro vocablo más conocido. En este sentido, la *d. nominalis* muchas veces consiste en una mera simplificación; por ej., " 'Caridad' es amor". Cuando la definición nominal consiste en la aclaración de las raíces etimológicas del nombre en cuestión, se denomina 2. *d. verbalis*; por ej., " 'Filosofía' es amor a la sabiduría". Con todo, algunos autores modernos no reconocerán distinción entre estos dos tipos medievales de definición. En cambio, la 3. *d. realis* apunta ya no al nombre que remite a la cosa, sino a ésta misma, por lo cual se denomina también *d. quid rei*. Con propiedad y claridad, expresa sintéticamente la naturaleza o esencia de una cosa, traducida en su concepto. Si alude a principios externos a ella –como su causa eficiente o final–, la definición real será extrínseca; por ej., " El hombre es un ser llamado a la felicidad". Si, en cambio, los principios aludidos intervienen de algún modo en la constitución de la cosa, esto es, si son inherentes al sujeto de la *d.*, la definición real será intrínseca.

Ahora bien, en este último caso, la *d.* puede referirse no al modo de ser de la cosa, sino, colateralmente, a los caracteres que derivan de él, y entonces, se tiene la 3.1. *definitio realis ex accidentibus*; por ej., "el hombre es un mamífero bípedo". Sin embargo, la mayoría de los autores medievales no consideran que estas proposiciones sean definiciones en sentido estricto, y prefieren reservar para ellas el nombre de *descriptio*. Menos discutible es el caso de aquella proposición que alude a notas propias de la cosa mentada, en cuyo caso, se llama 3.2. *d. realis propriis*; por ej., "el hombre es un ser capaz de reir". Pero cuando la definición real se refiere al modo de ser exclusivo de la cosa y señala los principios quiditativos que la constituyen, se trata de una 3.3. *d. realis essentialis*. Si

los principios mencionados son de orden físico, o sea, partes entitativas realmente distintas, se está ante una definición esencial 3.3.1. *physica*; por ej., "el hombre es una sustancia que consta de cuerpo y alma". Por el contrario, si tales principios son partes que se distinguen sólo por abstracción intelectiva, la *d. essentialis* es 3.3.2. *metaphysica*; por ej., "el hombre es un animal racional".

La definición real, esencial y metafísica es, pues, la definición filosófica por excelencia y, por ende, la que ha planteado mayores problemas teóricos. El más importante es el que se refiere al modo de delimitación conceptual. En este sentido, se ha considerado que, para circunscribir el objeto, es necesario tomar la clase de la que es miembro y situar esa clase en el "lugar ontológico" correspondiente. Esta determinabilidad resulta, entonces, de dos elementos de carácter lógico: el género próximo y la diferencia específica; en el ejemplo precedente, "animal" y "racional", respectivamente. Pero hay casos que escapan a esta sistematización científica de la definición esencial, ya sea porque se encuentran más allá o más acá de tal catalogación. En otras palabras, hay "géneros supremos" que por su extrema simplicidad trascienden todas las especificaciones, y hay también individuaciones que se encuentran por debajo de todos las especies, siendo más bien percibidas antes que comprendidas; de ahí la expresión escolástica *"individuum ineffabile"*. En ambas situaciones, se abandona toda pretensión técnica y se recurre a aproximaciones prácticas: la indicación, la descripción, la analogía, etc. Pero, en rigor, no constituyen definiciones, ya que los escolásticos se atuvieron, en esto, a la exigencia estricta de que una *d.* debía determinar lo que un nombre significa o lo que un concepto es. De ahí que también hayan sostenido que *"d. non sit negativa"*. En efecto, distinguieron también la *d. positiva* de la *d. negativa*, caracterizando esta última como *"qua rei natura teminis negativis declaratur"*, o sea, como la definición que dice lo que la cosa no es; por ej., "el espíritu no es extensión". Sin embargo, a veces es necesario recurrir a ella, precisamente porque, como se ha señalado, no de todos los seres podemos decir positivamente qué son, como ocurre con las realidades más simples: "*Prima et simplicia per negationem notificantur, sicut dicimus punctum esse cuius pars non est*" (*S. Th.* I, *q.* 33, *a.* 4). Por ello, la teología mística prefiere referirse a Dios por *d. negativa*, porque es infinitamente poco lo que de Él se puede decir positivamente; de ahí que se la llame "teología negativa". También tienen definiciones negativas, los términos negativos de suyo como las privaciones, por ej., "la ceguera es el no tener visión".

definitive. Muchos autores medievales –que, por lo demás, suelen preferir a veces la grafía *diffinitive*– utilizan este adverbio como equivalente de *circunscriptive* (véase). Cf. también *locus*.

definitivus. Se llama de esta manera uno de los *modi tractandi* (véase *modus*, *in fine*): aquel en el que el orador o el filósofo apoyan su discurso en definiciones. Se ha de su-

brayar que, a diferencia de lo que sucede con otro modo, el *transumptivus* (véase), el término que nos ocupa no se utiliza, con esta acepción, en forma adverbial.

definitum. Voz frecuente particularmente en el léxico nominalista en la Edad Media, tiene los siguientes significados: 1. en lo que toca a las realidades individuales, es aquello cuyas partes esenciales quedan expresadas en la definición (véase *definitio*); 2. un término convertible con la definición, en cuyo caso lo definido es un concepto, esto es, la especie. Así lo expresa, por ej., Guillermo de Ockham (cf. *Quodl.* V, *q*.20).

deformitas. Cf. *difformitas*.

deificari-deificatio. Son voces típicas de la mística medieval. A partir del neoplatonismo post-plotiniano se entiende por *d.* o *théosis* la perfecta unión con Dios lograda por el hombre en cuanto criatura libre, unión por la cual alcanza, a través de la virtud y la gracia, aquello que Dios posee por naturaleza. Este planteo de asimilación del alma humana a lo divino se encuentra especialmente en Proclo, quien lo transmite a la Cristiandad por su influencia sobre el pensamiento de Dionisio Pseudo Areopagita. A partir de este antecedente, se abren dos matices en la concepción de la *d.* durante la Edad Media: una de ellas, alcanza su mayor desarrollo durante el siglo XII; la otra, hacia finales del Medioevo.

Respecto de la primera, los místicos especulativos del siglo XII entienden la deificación como el estado, llamado por algunos "*raptus*" y por otros "*extasis*" o "*excessus*", que resulta del ser llevado, como San Pablo, al tercer cielo (cf. *II Cor.* 12, 2), en donde el alma tomará parte de la felicidad celestial. En estos autores la *d.* indica, pues, algo súbito, aunque fruto de un proceso anterior. Según éste, el alma se ha preparado a ser arrebatada por el amor de Dios mediante el desprecio por la miseria de este mundo. Así, por ej., se expresan Ricardo de San Víctor (cf. *Ep. ad Sev.* 9) y Bernardo de Clairvaux (cf. *De dil. Deo* X, 28).

La otra vertiente de este concepto, más fiel a sus orígenes, es la propia del siglo XIV y, especialmente, del misticismo especulativo de Meister Eckhart. En ella, se traza el camino hacia la *d.* como un paulatino despojamiento de toda imagen o representación, logrando así el estado del alma libre y, por lo mismo, idéntica a la naturaleza divina: "Dios me engendra en tanto Él mismo y se engendra en tanto que yo mismo [...] Se trata de una sola vida, un solo ser y una sola obra" (DW I, 109, 9-11).

deitas. La deidad es la condición de Dios y aun Dios mismo. Con todo, los autores medievales cristianos suelen evitar este término por el equívoco teológico a que puede dar lugar. Como indica su forma, se trata de un sustantivo abstracto. Pero no cabe aplicarlo en el caso de la Trinidad porque no hay en las Personas divinas *d.* como forma abstracta.

delectatio. Los escolásticos consideraron el deleite o la delectación como una de las pasiones propias del apetito concupiscible (véase *appetitus*). Sin embargo, se ha de tener en

cuenta que no limitaron este concepto a las tendencias específicamente sensuales. Hay, en efecto, una *d.* espiritual o racional que se traduce generalmente en *gaudium* o *fruitio* (véanse). Ya en la Patrística, Agustín había hablado de una atracción hacia Dios por el amor y por el deleite del espíritu (cf. *In Io. Ev.* XXVI, 4), opuesta precisamente a la *aversio a Deo.*

Los caracteres distintivos de la *d.* son: 1) está dada por la obtención de un bien conveniente a la natural disposición humana. Al tratarse de la posesión de un bien y no de una mera tendencia a él, no constituye un tránsito, sino un movimiento perfecto, es decir, acabado. En este sentido, se diferencia del *desiderium* (véase). 2) al mismo tiempo es, en rigor, un acto instantáneo, pues el movimiento se opone a la posesión y permanencia del objeto; así, la *d.* presupone quietud, aunque, si el bien poseído está sujeto a algún cambio, la *d.* tendrá lugar accidentalmente en el tiempo. 3) siempre ha de ser acompañada por el conocimiento –hoy diríamos "conciencia"– de dicha posesión: un bien no es deleitable si no se aprehende como bien y como poseído, ya sea mediante los sentidos –tal el caso de los deleites corporales–, ya sea mediante el alma únicamente. Con todo, esto último no conforma, en rigor, el *gaudium*, es decir, el deleite espiritual, sino sólo el anímico o afectivo, por ej., constituye una *d.* hacer el bien a los amigos. 4) la causa de la *d.* radica tanto en el objeto deleitable cuanto en el sujeto mismo de esta pasión: la primera se da por la semejanza o connaturalidad que el objeto guarda respecto del sujeto; la segunda, por la disposición orgánica del sujeto, en el caso de los deleites corporales; y por la admiración o estima que le inspire el objeto, en el caso de los anímicos (cf. Tomás de Aquino, *In IV Sent., d.* 49, *q.* 3; *S. Th.* I-II, *qq.* 31-34).

Respecto de la relación del concepto que nos ocupa con el de *amor*, se tiende a considerar que la *d.* indica la pasión del amor cuando éste ha entrado en posesión de su objeto. Con todo, se han dado dos posiciones diferentes respecto de este tema. Una, ejemplificada por Pedro Oriol, es proclive a asimilar ambos conceptos; otra, encabezada por Guillermo de Ockham, insiste en su diferencia, sosteniendo que *d.* y *amor* son realmente distintos, puesto que pueden separarse. Ockham apela aquí a un ejemplo teológico: el demonio ama el pecado humano pero no extrae deleite de él (cf. *In IV Sent. d.*14b).

deliberatio. La deliberación es el primer paso importante del acto libre, precede a la elección o *electio* y constituye el requisito indispensable para que ésta se dé formalmente. Se define como la reflexión en la que se ponderan los medios conducentes a un fin y, a la vez, la bondad o falta de ella de aquéllos y de éste. La *d.* concierne siempre a lo contingente, es decir, a medios y fines que pueden actualizarse o no, aceptarse o rechazarse. Es acto del juicio. Con todo, se ha de indicar que, para aludir a lo que se ha mencionado, los escolásticos más aristotélicos suelen preferir el término *consilium* (véase).

En la literatura nominalista, este término presenta dos acepciones

muy precisas: 1. la *d.* es una decisión que se toma, ante una duda, después de un examen detenido de las razones en pro y en contra de algo; de ahí que no pueda tener lugar instantáneamente. La nota peculiar al respecto, entre los autores de esta línea, es que la *d.* no se requiere para que se pueda hablar de mérito moral. 2. por *d.* se entiende también el resultado de lo anterior, esto es, el conocimiento perfecto de una conclusión práctica acompañada de asentimiento. Así lo dice Ockham en *Quodl.* II, *q.*6.

deliciae. Es un sustantivo utilizado como *plurale tantum* porque hace alusión a actos, hechos y objetos propios de goces sensuales o aun espirituales y no a la pasión misma que lleva a ellos. Para este último caso, se reservan las palabras *delectatio* y *voluptas* (véanse), según el tipo de goce del que se trate. De hecho, proviene de *de-* y *lacio*, cuyo significado es atraer con halagos, seducir, y es frecuentativo de *lacto*, amamantar.

demeritum. Cf. *meritum*.

demonstrabile. La literatura filosófica de la Edad Media registra dos notas complementarias de esta voz, especialmente, en textos nominalistas. 1. Es demostrable una proposición que, no siendo *per se nota*, puede constituir objeto de duda. El conocimiento de esta proposición se adquiere a partir del conocimiento de otras proposiciones necesarias y evidentes dispuestas en forma de silogismo. 2. La proposición *d.* es aquella objeto de una demostración tanto *propter quid* como *quia* (véase *demonstratio* 2.1. y 2.2.).

demonstratio. La demostración es, básicamente, una argumentación. Pero, lo que la especifica respecto de la *argumentatio* en general y más aún del *argumentum* (véanse), es que la demostración es una argumentación que deduce una conclusión cierta, a partir de premisas ciertas y evidentes; de ahí que, cuando ello se da a través de un silogismo (véase), éste se denomina *demonstrativus*. Boecio, quien, con su comentario a los *Tópicos* aristotélicos, es una de las principales *auctoritas* medievales en este punto, llama la *d.* también "*disciplina*", en cuanto que constituye un verdadero aprendizaje riguroso. De hecho, sólo en la forma de la *d.* la conclusión que deriva de la concatenación de proposiciones goza de los caracteres de infalibilidad y necesariedad.

Respecto de las premisas de toda *d.*, ellas son ciertas en tanto causa de la conclusión. Y evidentes, en la medida en que su verdad se aprehende por medio de una *simplex mentis inspectio*. Ahora bien, tal evidencia puede ser inmediata, pero también mediata. Se da este último caso, es decir, el de las premisas mediatamente evidentes, cuando éstas son demostradas por otras inmediatamente evidentes. La *d.* es reductible, pues, al silogismo simple. Sus principios son las verdades de las que deriva la fuerza demostrativa, y se dividen en materiales y formales. Son materiales o directos aquellos principios de los que procede el conocimiento de la conclusión, o sea, la premisa mayor –que es la verdad universal y necesaria que contiene virtualmente la conclusión–, y la menor –que, por

su conexión con la mayor, muestra que en esta última está contenida la conclusión–. En cambio, los principios formales o indirectos de la *d.* son sus fundamentos, es decir, los primeros principios y sus aplicaciones inmediatas, como las reglas del silogismo.

Ahora bien, una de las reglas metodológicas fundamentales del período requiere respetar el orden en las preguntas, primero, sobre la existencia de algo (*an sit*); después, sobre su esencia (*quid est*); y finalmente sobre su causa (*cur est*). En consonancia con este principio metodológico, una de las distinciones primarias sobre la *d.* es la que diferencia entre *quod sit* y *cur ita sit*: lo que es y por qué es así.

En la Escolástica se establecieron, además, respecto de la *d.* una serie de distinciones, según se tomaran como base: 1. la conclusión, 2. el término medio, 3. la cantidad de las premisas y conclusión. Así pues, tenemos que según 1. su conclusión, la *d.* puede ser 1.1. *directa*, llamada también *ostensiva* o *apodictica*: es la que muestra que el predicado de la conclusión corresponde –o no corresponde– al sujeto, en virtud de determinadas notas que necesariamente posee uno y otro; por ej., "La causa primera no depende de otro; Dios es causa primera; Dios no depende de otro". Aquí el hecho de ser causa primera es una nota necesaria del concepto de Dios, sujeto de la conclusión. Pero, y siempre dentro de este criterio de distinción, la *d.* puede ser también 1.2. *indirecta* o *elenctica* o *ad absurdum*: es aquella demostración en la que de la contradictoria de la proposición a probar deduce una conclusión absurda. Con ello se muestra que la contradictoria es falsa, y por ende, la proposición a probar, se revela verdadera; por ej., "Si la causa primera no es eterna, tuvo principio; todo lo que tuvo principio es causado por algo; lo causado por algo no es causa primera; luego, la causa primera no es causa primera si no es eterna". Es necesario aclarar que la *d. ad absurdum* se diferencia de la *hipótesis absurda*, que es la que se admite como premisa verdadera de un consecuente válido, pero es falsa porque supone algo contradictorio. De ahí la sentencia que afirma *"Ex absurdis sequitur..."* (véase). También debe diferenciarse de la *hipótesis de un absurdo*. Esta es la que toma una contradicción no evidente para concluir una contradicción evidente, y mostrar así la falsedad de la primera. De este modo, de la falsedad de una conclusión formalmente legítima se sigue la falsedad del antecedente.

En último análisis, a la demostración indirecta se reducen 1) el "argumento negativo": muestra que no hay razones en favor de una afirmación, pero no prueba con ello su falsedad. No es, pues, concluyente, y por eso, suele afirmarse *"Quod gratis affirmatur, gratis negatur"* (véase). 2) la así llamada "instancia contraria", que muestra la falsedad de un universal sólo en virtud de una excepción. 3) El argumento *ad hominem* (véase), toma una suposición admitida por el adversario para probar la propia afirmación. Esta denominación cabe estrictamente si la afirmación del oponente es falsa o dudosa; en cambio, si fuera verdadera y cierta, la *d.* recibe, en

rigor, el nombre *ex consenso*. 4) Por *inversión*: es la demostración que utiliza el término medio usado por el adversario, con el fin de probar lo contrario de lo que éste intenta mostrar. 5) Por "torsión" o *retorsio*: consiste en obligar al oponente a negar su propio razonamiento, deduciendo de éste algo que aquél no acepta.

Otra clasificación de los tipos de *d.* es la que se establece según 2. el término medio. Antes de abordarlas, es menester recordar que anterior en el orden lógico o del conocimiento es aquello que, ya conocido, lleva a la aprehensión intelectual de otra cosa. En cambio, en el orden ontológico o de la realidad, llámase anterior a aquello de lo que depende otra cosa en su ser o existir. Con arreglo a este criterio, se tienen 2.1. *d. a priori* (véase) o *propter quid*: es aquella en que la verdad de lo que afirma la conclusión depende, en el plano ontológico, de la verdad de aquello que afirman las premisas; 2.2. *a posteriori* (véase) o *quia o quod*: es aquella en que la verdad de lo que se afirma en las premisas depende, siempre ontológicamente hablando, de la verdad de lo que afirma la conclusión; 2.3. *d. regressiva* o "circular legítima": es la que, partiendo de algo válidamente demostrado *a posteriori*, demuestra *a priori* otras nociones relativas a ese algo; por ej., se demuestra la sabiduría divina por el orden del mundo *(a posteriori)*; por la sabiduría así demostrada, se demuestran caracteres no evidentes en el orden del mundo, el cual resulta de un Creador sabio *(a priori)*.

Un último criterio es el que distingue entre las demostraciones por 3. la cantidad de las premisas y conclusión. Según esto, la *d.* puede ser 3.1. *deductiva*: es aquella que, de premisas más universales, saca un consecuente menos universal. Sólo accidentalmente es posible que revistan el mismo grado de universalidad. Este tipo de demostración puede ser *a priori* o *a posteriori*. A esta clase de *d.* se le opone la 3.2. *inductiva*: es la que infiere, de premisas más particulares, un consecuente más universal. Es siempre *a posteriori*. Puede ser 3.2.1. *por inducción completa*, si enunciara todos los particulares. Sin embargo, en este caso no se trata de raciocinio, sino de inferencia inmediata por abstracción. En cambio, es 3.2.2. *por inducción incompleta*, si infiere el universal a partir de un cierto número de sus inferiores, siendo 3.2.2.1. *perfecta*, cuando da una conclusión universal cierta, 3.2.2.2. e *imperfecta*, cuando sólo procura una conclusión universal probable.

denominans. Se califica así al nombre del que, tanto según su significado como según su estructura material, deriva otro, como *iustitia* es *d.* de *iustus*. En cambio, esta última palabra es *denominativum* respecto de la primera. Así, *d.* es el nombre abstracto que corresponde a uno concreto.

denominatio. En sentido amplio, significa atribución. Para los autores medievales, las dos fuentes de la palabra en cuanto denominación son la etimología y el uso. En lo que concierne a la primera, el recurso a la autoridad de Isidoro de Sevilla

es, sin duda, lo más utilizado en la Edad Media. En relación con el segundo, cabe señalar que en este período se distinguió entre el uso espontáneo de las palabras y la atención deliberada que sobre ellas requiere el discurso filosófico. Así, por ej., no es infrecuente encontrar en textos del Medioevo expresiones tales como "*nomen mentis a mensurando est sumptum*", en los que se trata de vincular la etimología con la significación que el uso confiere al término. De este modo, la *d.*, es decir, la asignación de una palabra a una realidad, acota o precisa la propiedad de la primera, esto es, su inteligibilidad verbal.

denominative. Este adverbio es sinónimo de *materialiter* según una acepción particular de este último (véase *materialiter* 1.). Se dice que un término se toma *d.* cuando no se lo asume fundamentalmente en cuanto tal, sino en sus implicaciones; por ej., en la proposición "El filósofo duerme" se entiende el sujeto *d.*, puesto que no es tomado en cuanto filósofo, sino en la medida en que ser filósofo implica ser hombre y le es natural al hombre dormir. En cambio, en la proposición "El filósofo busca la sabiduría", el término "filósofo" se entiende no *d.*, sino *reduplicative* o *formaliter* (véanse), adverbios que son los opuestos correlativos del que nos ocupa.

denominativum. cf. *denominans*.

densitas. Con esta voz se designa en la Física medieval la cualidad que tiene algo de poseer mucha materia concentrada en poca dimensión. Ciertamente, es independiente del peso. Su opuesto es la *raritas* (véase).

dependens. Cf. *dependentia*.

dependentia. Indica, en general, la relación que subordina una realidad, llamada *dependens*, de otra, de modo tal que la primera no puede existir o darse sin la subordinante. Esto puede tener lugar tanto en el plano 1. lógico, como en el 2. ontológico, o el 3. ético. En el 1. orden lógico, cualquier verdad racional guarda dependencia respecto de los primeros principios. En el 2. orden ontológico, los escolásticos, especialmente, han insistido en que, por exigencia de racionalidad, la comprobable contingencia de los seres finitos requiere la postulación de un ser necesario del que precisamente dependen. Por último, en el 3. orden ético, la mencionada precariedad ontológica hace que el hombre se vuelva hacia ese ser necesario, es decir a Dios, en busca de un referente absoluto del que depende para regir su conducta. Así pues, en cualquier plano se lo considere, lo *dependens* denota siempre cierta precariedad en cuanto falta de autonomía y, por eso, es necesariamente posterior a aquello a lo que está subordinado.

Los escolásticos han establecido distinciones respecto de este concepto, concernientes, en particular, a la dependencia ontológica, esto es, en el plano del ser. Así, han hablado de: *d. causalis* o *effectiva* para referirse a la subordinación del efecto respecto de la causa, como en el caso del fuego y lo caliente; *d. subiectiva* o *accidentalis* o *inhaesiva* para señalar la subordinación del accidente respecto de la sustan-

cia en la que inhiere, como la de la cantidad en relación con el cuerpo; *d. relativa* o *fundamentalis* para aludir a la subordinación que se da en las relaciones por el mismo fundamento de éstas, como la filiación depende de la generación.

dependeter. Cf. *absolute*.

depositio. Se entiende por *d.* un tipo de convención establecida en una disputa escolástica (véase *obligatio* 1.4.).

derisio. Su significado más general es el de "burla". La exégesis patrística ha equiparado este término con los de *irrisio* e *illusio*. Todos ellos denotan un conjunto de actitudes, buenas o malas, según el sujeto, su intencionalidad, y el objeto. Así, por ej., Agustín habla de una *d.* o *irrisio Dei*, entendiendo por ello el justo desprecio de Dios por sus enemigos: en virtud de su presciencia, Él conoce y determina la historia humana, burlándose de los esfuerzos de los malvados (cf. *En. in Ps.* 2, 3). En sentido negativo, Gregorio Magno se refiere a los sabios del mundo que se burlan de la simplicidad de los justos, a propósito de las vicisitudes de Job (cf. *Mor.* X, 28-29). Más grave es la definición de Isidoro de Sevilla ofrece del *irrisor* como aquel que se burla de Dios y aun de sí mismo en cuanto que sigue llevando a cabo aquello de lo que se arrepiente (cf. *Sent.* PL 83, 619). Beda el Venerable resume estos matices sosteniendo que el *illusor*, es decir, el sujeto de la *d.*, es quien, aun conociendo la palabra divina, la desprecia al no ponerla en práctica, y la corrompe a través de interpretaciones y enseñanzas perversas; así, subestima tanto la ira cuanto las promesas de Dios; por último, también incurre en *d.* el malvado que desprecia la simplicidad y la pobreza de los demás (cf. *Super par. Sal. alleg. Exp.* PL 91, 954).

Ahora bien, todo esto responde a una actitud fundamentalmente despectiva que se traduce de diversos modos, también el gestual; de ahí que una de las manifestaciones de la *d.* sea la *subsannatio*, por la que se entiende el gesto de arrugar la nariz, como recuerda Agustín en el lugar citado. Con todo, paulatinamente la *d.* adquiere valor específico de pecado de la lengua. En este sentido, Casiodoro la define como "voz confusa de alegría que, con inmoderada hilaridad, hace público un ultraje" (*Exp. in Ps.* 43, 14), caracterización retomada por Pedro Lombardo (cf. *Comm. in Ps.* 43, 15). Al llegar a Sto. Tomás, está ya consagrada la condición verbal de la *d.* Para el Aquinate, hay un elemento esencial a la burla que guarda relación con la *contumelia* y la *detractio* (véanse): el hecho de que quien se mofa busca avergonzar a la persona objeto de su burla, quitándole así honor y fama; si lo hace abiertamente, la *d.* queda vinculada con la primera, y si lo hace a espaldas de la víctima, con la segunda (cf. *S.Th.* II-II, *q.* 75, *a.*1).

Respecto de las penas que han de sufrir los que cometen esta falta, la tradición y el imaginario medieval insisten en la de volverse objeto de la burla que infligieron, especialmente, si se trata de una dirigida a Dios.

descensus. Cf. *ascensus*.

descriptio. Es la proposición o el conjunto de proposiciones que significa lo que las cosas son por o a través de sus accidentes (*per accidentalia*) o de sus *propria* (véase *proprium*). En esto se distingue de la definición, en especial, de la definición real esencial (véase *definitio* 3.3.), en la medida en que en ésta se da cuenta precisamente de la esencia. Un ejemplo de *d.* es “El hombre es bípedo”, proposición en la que “bípedo” es lo descriptivo y “hombre” lo descrito. Todas aquellas sentencias que conciernen a la definición en sentido estricto como *de quocumque praedicatur definitio et definitum* se aplican también al caso de la descripción. Así, todo lo que se predica de la descripción también se predica de lo descrito: si se predica de los bípedos que caminan, también se ha de predicar del hombre que camina. Lo dicho vale para el caso de la *d.* epidíctica, que es la propiamente tal y usada en el discurso filosófico; en cambio, la poética es aquella en la que se apela a imágenes y metáforas.

descriptivus. Se denomina así uno de los *modi tractandi* literarios y retóricos, aquel en que se recurre a descripciones tanto epidícticas como poéticas (véase *descriptio, in fine*).

desiderium. En general, la palabra “deseo” designa toda tendencia, sensible o racional, a la consecución de un bien de algún modo conocido y aún no alcanzado. Los estoicos, encabezados por Zenón, (cf. Diog. Laer. VII, 110), lo contaban entre las pasiones primarias de originaria irracionalidad, junto con el temor, el dolor y el placer. De inspiración estoica, Cicerón renueva esta clasificación y subraya la relación del *d.* con la dimensión temporal de futuro (cf. *Tusc.* IV, 6). Pero es en Plotino en quien este concepto adquiere particular relieve, asumiendo un sentido espiritual: después de haber afirmado inequívocamente la trascendencia y perfección del fin, es decir, de Dios, el filósofo neoplatónico adjudica al *d.* la función de generar el pensamiento, que se dirige precisamente a tal fin como a su meta última (cf. *En*. V, 6, 5).

Este cambio de perspectiva prepara la elaboración que, sobre el tema, harán los autores cristianos. En efecto, en tal contexto, aparece la especificación del “deseo natural de Dios” como aspiración propia de la naturaleza intelectiva -particularmente, la humana y no sólo la angélica- a la visión de la esencia divina. El problema, si bien parte de un hecho psicológico, revelador de la estructura dinámica de la naturaleza humana, con todo, no se resuelve enteramente en ese orden, puesto que implica líneas fundamentales de una teología y, por ende, de una metafísica medieval. En ese sentido, el *d.* se desarrolla entre dos términos: el del hombre como *terminus a quo*, y el de Dios como *terminus ad quem* (véanse). En esta concepción se parte tanto del carácter de creado propio del hombre como de su absoluta dependencia respecto de Dios. Así se ve, por ej., en esa suerte de “nostalgia de Dios” o *memoria Dei* que plantea Agustín de Hipona (cf. *Conf.* X, 20-27).

Por su parte, los místicos especulativos del siglo XII, asimilan claramente el *d.* al mundo afectivo, oponiéndolo dialécticamente al ra-

cional, es decir, al *iudicium.* En Ricardo de San Víctor, por ej., el concepto que nos ocupa está valorizado en cuanto motor que, constitutivamente, conduce al hombre a querer siempre bienes mayores; de ahí que, metafóricamente, Ricardo llame al *d.* "hambre del alma". Cuando tales bienes son espirituales, se convierte en positiva insaciabilidad y crecimiento espiritual; cuando son contingentes, en exasperación y frustración (cf. *De IV grad. viol. car.* 14).

Los escolásticos de orientación aristotélica han insistido en otro aspecto del tema, elaborando el *d.* natural de Dios, desde el punto de vista de la tendencia propia del hombre a la consecución de la felicidad, como posesión del fin último o sumo Bien. Con todo, en Tomás de Aquino se deja sentir la influencia de esa aspiración infinita que matiza el concepto cristiano de *d.*, al menos, como tendencia de la dimensión superior del alma: *"Nihil finitum desiderium intellectus quietare potest"* (*C.G.* III, 50). Pero se trata –cabe reiterarlo– de una tendencia que corresponde a la dimensión exclusivamente intelectual y cuya esperanza de satisfacción es promesa de la fe.

Otros autores, como Okham, no enfatizan este aspecto del tema y han preferido subrayar que el deseo como tal ha de tener por objeto lo posible, ya que si dicho objeto es imposible se torna *desperatio* (véase) (cf. *In III Sent. q.*8).

En la elaboración escolástica de la cuestión, y en lo que toca a su aspecto más puntual, el *d.* es una de las etapas del diálogo intelecto-voluntad en la constitución del acto libre. En efecto, en el primer paso, el de la mera aprehensión, la inteligencia capta un objeto determinado que ella considera un bien deseable y, por ende, digno de ser examinado. En la segunda instancia, la voluntad, así alertada por el intelecto, manifiesta cierta inclinación al objeto en cuestión. En el tercer paso, ese inicial interés de la voluntad hace que ésta invite a la inteligencia a examinar atentamente el bien del que se trata y las posibilidades de alcanzarlo. Es en virtud de estas etapas previas que se constituye el *d.* en cuanto tal, ya que la voluntad responde con un deseo real y eficaz de llegar al fin previsto.

desitio. Proviene del verbo *desino*, que se aplica 1. a las palabras mismas, con el significado de "terminar", como en *quae similiter desinunt*, para referirse a voces que tienen una terminación semejante, de donde el término "desinencia"; 2. a cosas o situaciones, por ej., con la acepción de "poner fin voluntariamente a algo", como en *desitum est disputari,* "se puso fin a la discusión". Sobre la base de este último sentido, los escolásticos traspusieron la acepción del término al plano metafísico y, en él, confirieron a la forma *d.* el significado de la cesación de algo en su ser o en su operación. Por tal razón, *d.* es una voz que suele aparecer en los textos donde se abordan, además de cuestiones de Física, el problema de la temporalidad y la contingencia.

despectio. En cuanto opuesto a la *existimatio* o estimación, el desprecio ha sido definido como la *admiratio* (véase), en el sentido de la reacción

que suscita aquello que se le aparece al hombre como un ser vil o de mínimo valor. Esto puede derivar en la ofensa y el vituperio. Cuando tiene por objeto a los demás, esto es, a otros hombres, se utiliza el vocablo que nos ocupa; en cambio, si el objeto es una cosa o el mundo mismo, suele reemplazarse con el nombre de *contemptio* o *contemptus*, con la excepción mencionada más abajo. Dos notas adyacentes a la noción de *d.* se han de destacar. En primer lugar, en los textos medievales la *d.* no se identifica con la *dedignatio*, es decir, el desdén, ya que en éste se juzga a los otros inferiores al punto de no hacer ostensible esa desestimación con la injuria explícita; por lo demás, a veces, la *dedignatio* ni siquiera es deliberada mientras que el *d.* siempre lo es. En segundo lugar, cabe mencionar que la expresión *d. sui* reemplaza ocasionalmente a la variante más frecuente *contemptus sui*. En ambos casos, se alude al desprecio de sí mismo, pero no en sentido absoluto, es decir, como desconocimiento de la propia dignidad, sino relativo respecto de la grandeza divina (cf. *contemptio*).

desperatio. La traducción castellana más fiel de este término es "desesperanza", ya que "desesperación" se aproxima más al sentido que tienen las voces latinas *anxietas* y *angustia* (véanse) en sus respectivas acepciones escolásticas. En general, y como contraria a la esperanza (véase *spes*), la *d.* se caracteriza por la completa falta de confianza en la posibilidad de acceder a un bien arduo; por tanto, así como la esperanza pone en acción al sujeto para alcanzar dicho bien, en cuanto su contraria, la desesperanza lo paraliza. Durante el período patrístico, el tema fue estudiado, sobre todo, en términos teológicos y en relación con lo trascendente, es decir, considerando objetos de la *d.* Dios –y, por ende, la salvación– o la verdad. Agustín de Hipona, por ej., afirma que la causa del escepticismo es la desesperanza de alcanzar la verdad (cf. *Contra Ac.* II, 3, 8). Y advierte que pone en peligro la salvación, precisamente por el desentenderse de ella, y subraya la inacción del sujeto humano en dicho proceso (cf. *In Io. Evang.* 33, 8). Por eso, insiste en remitirse al ejemplo de los santos que pecaron gravemente antes de santificarse (cf. *De nat. et gr.* 35, 40), pero, en especial, insta a confiar en la misericordia divina (cf. *Sermo* 142, 5) para neutralizar la falta de confianza en la propia potencia que caracteriza la *d.*

Durante la Escolástica, el tratamiento del tema se instala preferentemente en el plano antropológico y psicológico. En él, se lo desarrolla en términos negativos, o sea, negando en la *d.* todas las notas positivas que presenta la esperanza. Así, Tomás de Aquino escribe que el objeto de la esperanza, que es el bien de ardua consecución, tiene algo de atractivo, en cuanto se considera posible de alcanzar y, por eso, la esperanza se aproxima a él. En cambio, la *d.* tiene lugar cuando dicho bien se considera imposible de conseguir; entonces, se torna repulsivo para el sujeto, quien retrocede o se desvía de ese fin. En cualquier modalidad, el mal de la *d.* consiste, pues, en un alejamiento del bien. Pero no por no consi-

derarlo tal, sino porque, frecuentemente, se exagera la distancia que separa al sujeto de él. De esta manera, se concluye que la *d.* no implica la sola privación de la esperanza, sino el alejamiento de la cosa deseada por considerarla imposible. Así pues, aunque se trata de una pasión del apetito irascible, presupone el deseo (cf. *S.Th.* I-II, *q.*40, *a.*4).

destinatio. A veces, esta palabra se usa en la acepción de envío real de algo a algún sitio físico; otras, se emplea para aludir a la remisión de algo concebido por el entendimiento o por el querer, como cuando se resuelve dirigirse a algún lugar o bien hacer una cosa. Así pues, en este último sentido, indica la *intentio* o direccionalidad a un fin ya sea por parte del intelecto como, y más frecuentemente, de la voluntad.

determinate. Adverbio que indica 1) la determinación específica de algo; en este caso, se relaciona siempre con la *forma* propia de ese algo, por ej., *hoc est d. domus*, "esto es, ciertamente, una casa", en el sentido de que ella posee, en efecto, forma de casa. 2) la certeza del objeto de una acción; así, hacer algo *d.* significa atender, mediante ella, a una cosa dada y no a otra, por ej., estudiar Medicina y no Leyes. No se ha de confundir con el adverbio *determinative* (véase) que se refiere a un aspecto que hoy denominaríamos "subjetivo".

Un uso particular de este adverbio aparece en la expresión ockhamista *d. verum* que indica que, de hecho, algo es verdadero, habiendo podido ser falso. Tal es el caso de las proposiciones contingentes (cf. *In I Sent. d.*38, *q.u.*).

determinatio. Voz que, aplicada a diversos órdenes, tiene acepciones diversas. 1. en el plano ontológico, la determinación alude al hecho de precisar un ente mediante la predicación. Así, la Edad Media hace surgir la concepción, ya perfilada en la Antigüedad, que atribuía a la ontología formal la misión de ocuparse justamente de las determinaciones más generales que convienen a los entes. Por medio de dichas determinaciones, los entes son asignados a distintas regiones del ser. En tal sentido, la *d.* es el establecimiento de las notas esenciales del concepto que denota el ente. La *d.* implica, pues, una precisión, esto es, una delimitación; de ahí que Dios, en tanto *Ipsum Esse*, sea lo indeterminado e indeterminable, ya que Él mismo es ausencia de todo límite.

Siempre en este plano, cabe acotar entre paréntesis que se ha llamado 1.1. *d. distrahens* a aquella que repugna a la cosa en cuanto tal cosa, pero que se refiere alguna de sus partes o aspectos; por ej., se determina que un hombre está muerto, porque su cuerpo, que es en realidad parte de él, lo está. No se ha de confundir con la 1.2. *d. diminuens* que expresa directamente la parte de un todo, por ej., cuando se dice que un hombre negro es blanco en cuanto a sus dientes.

Desde 2. el punto de vista lógico, se entiende: 2.1. como especificación de lo genérico. Bajo este aspecto, la determinación es un procedimiento inverso al de la abstracción: mientras que en esta última, se asciende hacia un concepto de

menor comprehensión y mayor extensión, en la *d.* se desciende hacia un concepto de mayor comprehensión y menor extensión, mediante la acotación de notas o caracteres ulteriores. 2.2. como causación lógica del predicado en el juicio, y de la conclusión en el razonamiento. En este último sentido, la *d.* se insertará como término clave del racionalismo, que intenta construir sobre los conceptos del intelecto humano una explicación deductiva de la realidad. Así, el *principium rationis determinantis* será el *principium cognoscendi et essendi* de lo real. Pero con ello se está ya en el horizonte filosófico de la Modernidad: de hecho, el uso mismo de la palabra "determinación" es más frecuente en los tres últimos siglos.

Desde 3. un punto de vista que se podría llamar metodológico, la *d.* era el paso final en las disputas escolásticas que se llevaban a cabo en la universidad medieval: el maestro exponía el tema de la *quaestio* (véase *in fine*). Los estudiantes avanzados elaboraban los *pro* y *contra*, es decir, los argumentos que apoyaban la tesis y la antítesis respectivamente, de modo de formular un primer esbozo de solución, tarea a cargo de un estudiante que, en tal función, se llamaba *respondens* y solía ser un *baccalaureus* (véase). Generalmente en una sesión posterior, reexaminaba dichos argumentos para llegar a la *d.*, esto es, a la solución definitiva y concluyente.

determinative. El infijo *–iv–* señala siempre una dirección "subjetiva", en el sentido contemporáneo de este último término. Así pues, a diferencia de *determinate* (véase), *d.* 1) indica de algún modo la intencionalidad final proyectada sobre un ente, por ej., una cosa puede ser *determinate*, es decir, por su forma, un bastón, pero, si se lo utiliza para atacar a alguien, ese mismo ente es *d.* un arma. 2) En relación con las acciones, se dice que una acción se produce *d.* cuando se la determina causalmente, por ej., quien pide tal libro a alguien, formula su pedido *determinate*, esto es, formalmente pide ese libro; pero sólo llevará a cabo la acción de pedirlo *d.* si logra mover la voluntad del otro para que éste le dé tal libro.

detractio. Muy tempranamente en la Edad Media se subrayó el origen de este término, "detracción", proveniente de "*detrahere*": quitar. En efecto, por *d.* se entendió, en principio, la palabra o el discurso que niega, disminuye o calla el bien de alguien, convirtiéndolo así en mal. De manera derivada, pero no menos importante, la sustracción de un bien se puede sustituir por la imposición de un mal, o sea, decir un mal de alguien exagerando sus alcances o aun inventándolo. Desde el momento en que se trata de un pecado de la lengua, tal bien suele ser la fama de esa persona. En este aspecto, el exacto contrario de la *d.* es la *adulatio* en cuanto que exagera el bien ajeno o le añade algo más allá de la verdad.

La *d.* tiene, pues, como característica la intervención de tres sujetos humanos: el que habla, el que escucha y el que es objeto de lo dicho, con la condición de que este último ha de estar ausente. De esta situación derivan las dos líneas de definición del término que nos ocupa: la primera ubica en primer lugar la relación entre el hablante y

el objeto de su discurso; la segunda enfatiza la relación entre el hablante y el oyente. De este modo, las definiciones del primer tipo se concentran en el contenido de la *d.*, esto es, en las palabras pronunciadas. En las del segundo tipo, se considera la detracción como una acción verbal dirigida a suscitar en quien escucha una actitud negativa respecto de la persona ausente: lo que importa es lo que el detractor intenta provocar, no tanto lo que se dice; ni siquiera el tercer personaje en cuestión, ya que de él sólo cuenta su ausencia. Hasta el siglo XIII, la mayor parte de los tratados intentaron individualizar ese objetivo. Así, Pedro Cantor sostiene que éste radica en provocar odio y desprecio, o bien disminuir la fama (cf. *Verbum abbreviatum* 205, 56). Con la madurez de la Escolástica, el objetivo se focaliza en esta última, de manera que la definición tradicional de la *d.* la signa como "*denigratio alienae famae per occulta verba*". El detractor quita, pues, a quien lo escucha la buena opinión que éste tiene del prójimo; a su vez, el oyente es pasivo de esa sustracción, aunque a menudo participa de ella, mientras que el tercer personaje es denigrado mediante palabras que él desconoce (*occulta verba*).

En el siglo XIII se consagra la preeminencia de la definición "intencional" que, no obstante, incorpora la del contenido. En este sentido, se salva la peligrosa proximidad que existía entre la *d.* y la denuncia del pecado, subrayando en la primera la intención perversa de la difamación. Tomás de Aquino insiste en que el detractor es tal no porque disminuya la verdad sino porque intenta disminuir la fama (cf. *S.Th.* II-II, *q.*73, *a.*1 *ad* 3). La otra distinción importante concerniente a este tema es la que diferencia entre *d.* y *susurratio*. Aunque algunos autores las identifican, otros subrayan que en la última hay como añadido una intención de *seminatio discordiae* que, por definición, no aparece en la primera. Esta nota también contribuyó a la autonomía de la *susurratio* respecto de *murmur* (véase). Así aparece, por ej., en Alberto Magno. En concordancia con él, Tomás de Aquino señala la gravedad de la detracción, ya que, en la mayor parte de los casos, obedece a una efectiva voluntad de perjudicar más que a la ligereza (cf. *S.Th.* II-II, *q.*73, *a.*2).

deus. Dado el carácter omniabarcante de la idea de Dios a lo largo de toda la historia del pensamiento patrístico-medieval, se intentará aquí una división temática de aspectos muy generales concernientes a esta noción, remitiendo para puntos específicos a otros artículos. Tales aspectos son: 1) los enfoques filosóficos sobre Dios; 2) la noción que deriva de la Escritura; 3) pruebas sobre la existencia de Dios; 4) esencia y existencia divinas; 5) la relación entre Dios y el mundo.

1. Respecto de los enfoques estrictamente filosóficos sobre Dios, se puede decir que durante la Edad Media se han dado las tres perspectivas clásicas que también las edades sucesivas registran sobre el tema. En este sentido, los conceptos metafísicos acerca de Dios en cuanto absoluto se pueden dividir en: la idea de Dios como Todo, la idea de Dios como Nada, y la idea de Dios

como Sumo Ser. En relación con la primera, cabe señalar que, dado el supuesto teológico que atraviesa toda la Edad Media, supuesto cuya base escrituraria no da lugar al panteísmo filosófico, no se verifican en su transcurso posiciones rigurosamente panteístas. Sin embargo, doctrinas como la de Erígena plantean la idea de un Dios que, para conocerse, se despliega en el mundo que, por su parte, está en Él; de este modo todas las cosas son, fundamentalmente, teofanías. De manera que, si bien se intenta salvar la trascendencia divina, puesto que todo habrá de confluir en la inefable unidad de Dios, se tiene una suerte de pan-en-teísmo. También la idea de Dios como Nada aparece en el período medieval. Por cierto, no se trata de una negación de su existencia sino que, al contrario, esta vertiente subraya en Dios su absoluta alteridad, al insistir en su carácter de no-ente, aun cuando éste se entendiera como supremo. Por lo demás, este enfoque integra el no ser y el ser en la idea de Dios, y, aunque también lo hace en cierta medida el primero que se ha mencionado, la concepción de Dios como Nada se caracteriza por enfatizar en Él la anulación de lo óntico y la cancelación de las contradicciones. Esta segunda perspectiva, que podría estar representada por el planteo de Nicolás de Cusa, comparte con la primera el común origen neoplatónico que se remonta al Pseudo-Dionisio, con la consecuente adhesión a la teología negativa (véase *theologia*). Esto lleva a ambas a un rechazo, también común, por la tercera perspectiva que, *grosso modo*, ve a Dios como el vértice más alto en la pirámide del ser, es decir, en la constitución ontológica de la realidad. Se puede decir que el tercer punto de vista, que concibe a Dios en cuanto Sumo Ser, Sumo Bien, Suma Verdad, etc., es el que ha sido tratado en la vía eminencial, esto es, la perspectiva que, partiendo de las notas ontológicamente positivas de los seres dados, las potencia al infinito en Dios. Cabe indicar que es la más frecuente en los autores medievales.

2. En cuanto a la confluencia de estos enfoques, en especial del último, con los datos escriturarios elaborados por la teología medieval, las notas bíblicas que ejercieron mayor influencia en los desarrollos filosóficos son: la identificación de Dios con el ser en el versículo de "Yo soy el que soy" o "el que es" (véase *esse*), su condición de Padre universal –que, en Agustín, por ej., permite concebir el itinerario de la humanidad como un todo y plantear así una teología de la historia– y, sobre todo, su carácter de Creador a partir de la nada (véase *creatio*). En el caso de la teología revelada del Cristianismo, cabe subrayar que el principal tratamiento concierne al dogma trinitario, el cual, aunque no está explicitado en el Nuevo Testamento, obviamente, tiene su base última en él.

3. En lo que concierne a los procedimientos demostrativos sobre la existencia de Dios, la reflexión filosófica de la Edad Media tomó diversos elementos necesarios como puntos de partida para llevarlos a cabo. Tales puntos de partida dan lugar a pruebas –o, dependiendo de la fuerza demostrativa de los ar-

gumentos, vías de reflexión– acerca de la existencia divina. Las pruebas son de muy variada índole, variación que responde también, como es obvio, a las respectivas tradiciones filosóficas a las que responden sus autores. En este sentido, entre las principales, se pueden mencionar: 3.1. la vía que, partiendo de la comprobación del deseo de felicidad natural en el hombre, postula a Dios como objeto último de dicha tendencia, como se da en Agustín de Hipona; 3.2. el procedimiento que parte de una definición, supuestamente unívoca, de Dios y, con supuestos tanto linguísticos como ontológicos, deduce de ella la necesidad lógica de postular su existencia: tal es el caso del célebre argumento de Anselmo d'Aosta en *Prologion* II, que constituye una prueba *a simultaneo* (véase). 3.3. la vía que, partiendo de la constatación de la contingencia de los entes, muestra la exigencia de afirmar la existencia de Dios como ser necesario, como se da, por ej., en el *Monologion* anselmiano y en Tomás de Aquino. 3.4. la reflexión que se apoya como punto de partida en la gradación de las cualidades positivas en los entes que son más o menos buenos, verdaderos, bellos, etc. y que conduce a postular la existencia de Dios en cuanto causa ejemplar, es decir, como Sumo Bien, Verdad, Belleza, de los que tales seres participan. Este procedimiento, que, naturalmente, es propio de la tradición platónica, se encuentra también en Agustín y Anselmo. 3.5. la vía que parte de la comprobación de la finalidad perseguida por los entes naturales no racionales, según la especie de cada uno, para postular la existencia de Dios en cuanto fin último y ordenador de la realidad. Por cierto, ésta es el procedimiento que mejor responde a la tradición aristotélica; 3.6. el tipo de prueba que se apoya en el principio de causalidad y que sostiene la existencia de Dios como último término necesario para explicar la de los entes en cuanto causados, la cual quizá sea la más frecuente, al menos, en la Escolástica. En su mayor parte, estos argumentos tradicionales han sido reformulados en la precisa síntesis que de ellos ofrece Tomás de Aquino en sus famosas cinco vías (véase *via*). Con todo, la actitud más típicamente medieval acerca del tema de Dios tiende más a preguntarse qué es Él que a interrogarse sobre su existencia, la cual bien puede considerarse el gran supuesto del pensamiento en la Edad Media. De ahí que las demostraciones mencionadas sean menos importantes en sí mismas que a la hora de inscribir a un autor medieval en una determinada corriente filosófica.

4. Respecto del problema de la esencia de Dios, lo primero que se ha de advertir es que sólo se puede hablar de ella por analogía, ya que, en rigor, es incognoscible por parte de una mente finita como la humana. Cabe indicar que este tema se ha desarrollado en dos grandes direcciones: la que deriva en la cuestión de los nombres divinos (véase *nomina divina*), que dan cuenta de las propiedades esenciales de la *divinitas*, y la de la identidad de *essentia* y *esse* en Dios. En relación con el primer punto, en el que la salvedad hecha respecto del lenguaje analógico es particularmente

importante, hay que decir que las propiedades más nobles que se encuentran en la criatura, como vida, pensamiento, amor, etc., se proyectan en Dios como *perfectiones simpliciter simplices*, es decir que se le atribuyen *formaliter*, ya que sólo contienen perfección. Pero esto no significa de ninguna manera que la esencia divina esté constituida por una suma de propiedades esenciales, puesto que, si así fuera, quedaría cuestionada la absoluta simplicidad de Dios que no se puede poner en duda. De hecho, desde los inicios de la Patrística, especialmente con Orígenes, se subrayó el tema de la simplicidad divina, ya que lo que no es simple es lo compuesto y lo compuesto se puede descomponer, con lo cual se estaría atribuyendo a Dios corruptibilidad y mutabilidad, lo cual es imposible. Así pues, se consideró que tales propiedades no son el ser divino sino apenas –para y desde nosotros– expresiones muy parciales de su esencia. En ella, dichas propiedades confluyen en la actualidad infinita de Dios. Un esquema argumentativo similar es el que aplica Tomás de Aquino respecto del segundo punto de este acápite. En efecto, para el Aquinate todo ente tiene la composición real *essentia-esse*, además de la de materia-forma en el caso de los entes sensibles. Sostener que también en Dios se da la composición de esencia y existencia significaría, desde la perspectiva tomista, atentar de alguna manera contra su simplicidad. Así pues, afirma el Aquinate que sólo en términos analógicos se puede decir que la esencia de Dios consiste en el Ser mismo que subsiste. De ese modo interpreta el "Yo soy el que es" del libro del *Éxodo*. Una consideración peculiar al respecto es la ofrecida por Ockham. Para este autor, bajo el nombre de Dios se puede entender o bien un ser superior en nobleza y perfección a todo lo que no es Él, o bien un ser tal al que ningún otro supera en nobleza y perfección. De atenerse a la primera formulación, se puede concluir que no puede haber más que un solo Dios. Si se parte de la segunda, se puede probar que Dios existe. Ciertamente, esto no significa que Ockham adhiera a la demostración de *Proslogion* II, ya que sus supuestos son muy diferentes de los anselmianos; por otra parte, no utiliza "*maius*" sino "*melius*" y "*perfectius*" (cf. *Quodl.* I, 1; *In I Sent. d.*2, *q.*10).

5. Acerca de la cuestión de la relación de Dios con el mundo, lo primero a señalar es la importancia que cobra en este punto la doctrina de la *creatio ex nihilo*. Esta doctrina contribuyó a consagrar la precisión en nociones filosóficas tales como las de origen y causa. Por otra parte, teniendo el primero en la nada y la segunda en Dios, la criatura –y el conjunto de ellas que constituye el mundo– queda sellada por una copresencia de ser y no ser: existe en tanto que Dios le ha conferido el ser, pero no es lo que Él es; por eso, como indica Agustín, de lo creado se puede decir en cierto modo que es, y en cierto modo que no es, subrayando de esta manera su carácter de contingentes. Además, se ha considerar que el pasaje del no ser al ser implicado en la creación a partir de la nada implica el primer movimiento o

cambio que, a su vez, sella el carácter mutable del efecto. Así, la elaboración filosófica de la noción de un Dios creador *ex nihilo* da lugar a la profundización de las categorías de contingencia y de mutabilidad. Pero el punto central en esta doctrina es Dios en cuanto causa cuya eficiencia produce una alteridad. Todo pensador medieval, de manera más o menos explícita, ha sentido que una explicación racional del mundo exige un término absolutamente último en la cadena causal, es decir, una *causa prima* en sí misma que sea para el universo *causa propria*. Ésta, o sea, Dios, explica el efecto por la sola fuerza de su ser, por su identidad consigo mismo y en cuanto que es Acto Puro. En términos medievales, el reconocimiento de esta exigencia es el núcleo y el primer momento del conocimiento intelectual natural que el hombre tiene de Dios; de ahí que se haya sostenido que Él es el principal objeto de la metafísica.

devotio. Se define la devoción como la disposición de prontitud de la voluntad que se ofrece al servicio de Dios. Si bien es, por definición, movimiento interior, también se traduce externamente. De hecho, proviene del verbo latino *voveo*, con sus derivados *votum* y *votivus*, cuyo sentido originario es el de dedicar o consagrar algo a un dios. Ya desde la Antigüedad este sentido primero cobró, por así decir, una doble dirección. De un lado, la *d.* implica una promesa al dios, precisamente la de cumplir un voto cualquiera, por ej., consagrarle un tempo; de otro, la *d.* implica también la expresión de un voto, esto es, de un deseo, y el obtener de la divinidad la realización del mismo. En *De civ. Dei* IV, 23, Agustín de Hipona da testimonio de esta segunda acepción entre los paganos que, por ej., hacen votos a la diosa Felicidad. Con todo, en el marco de la nueva religiosidad propia del Cristianismo, se prefirió el término *pietas* (véase).

No obstante, durante la Patrística, también se usó *d.* y se privilegió el primer sentido del término, relacionándolo con otros como *sacrificium* (véase). En su comentario al Evangelio de Lucas, Ambrosio de Milán escribe que Dios inspira la devoción a los indiferentes con el fin de que éstos, voluntariamente, se dediquen a Él (cf. *Super Lc.* 9, 53).

Pero fue en la Escolástica cuando esta noción se elaboró más desde el punto de vista teológico. Tomás de Aquino considera la *d.* un acto especial de la religión. Más aún, cita la *Hist. Rom.* de Tito Livio, para señalar que ya los paganos llamaban "devotos" a los que se entregaban a la muerte para salvar a su ejército. Recordando lo dicho por Ambrosio, el Aquinate pone la causa extrínseca de la devoción en la misma inspiración divina; la intrínseca es, en cambio, humana, y radica en la meditación, ya que de lo contemplado procede el acto de la voluntad (cf. *S. Th.* II-II, *q.* 82, *aa.* 1-3).

Ciertamente, durante el Renacimiento, los profundos cambios producidos en la religiosidad dieron paso a nuevas formas de devoción conocidas precisamente como *d. moderna*.

dextrum. En el caso de un hombre, este adjetivo lo califica de "hábil";

en el de una situación, de "propicia". Como neutro, significa "derecha", así como "*sinistrum*" señala la izquierda. Los escolásticos subrayan el carácter de *quoad nos* (véase) de ambas nociones en las cosas inanimadas, es decir que izquierda y derecha no están en las cosas sino en el modo como nos relacionamos con ellas; en cambio, en nosotros, se encuentran *secundum se* (cf. *In Met.* V, *l.* 17, 1027).

dialectica. En el período patrístico, la palabra "dialéctica" significó, primordialmente, dos cosas: 1. la ciencia del método que aplica precisamente el conocimiento científico; de ahí que se la entienda aún como el estudio de las leyes que regulan el discurrir de la razón, es decir, la lógica. 2. también es, como en Aristóteles, la ciencia práctica de la discusión. Muy en general se puede decir que la primera acepción fue la prevalente durante la Edad Media. Por eso, la *d.* pasó a señalar la función lógica característica de la mente, esto es, la actividad de la razón en su momento discursivo. Como proceso de razonamiento mediato, se opone pues al acto intelectivo que aprehende inmediata o intuitivamente las relaciones entre los conceptos. Con todo, y siempre bajo esta orientación general, se pueden establecer las siguientes especificaciones en la acepción de *d.*: 2.1. instrumento de argumentación sofística (véase *sophisma*); 2.2. discurso interior del alma, por el que se avanza, de la aprehensión de la realidad sensible, a la de la realidad inteligible; 2.3. método lógico de definición y división; 2.4. método de confrontación mediante argumentaciones indirectas (véase *demonstratio*); 2.5. proceso de desarrollo y pasaje de lo implícito a lo explícito, ya sea en el orden metafísico, como en el lógico.

El nombre de *d.* fue transmitido a los filósofos medievales por Marciano Capella, quien tituló *De arte dialectica* el libro III de su *De nuptiis Philologiae et Mercurii*; y por Boecio, que llamó *De dialectica* al capítulo III de su obra *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum*. Y precisamente, en la Edad Media, la *d.* con la gramática y la retórica conformó el *trivium* de las artes liberales (véase *ars*). Como tal, era una de las *artes sermocinales*, o sea que no se refería directamente a la realidad misma, sino al método por el que se la aborda desde el lenguaje y el pensamiento.

Pero, a lo largo del período patrístico-medieval, el término presenta una enorme variedad de matices. En Agustín de Hipona, por ej., aparece, según los respectivos contextos, en casi todas las acepciones mencionadas. Cabe anotar la defensa que el hiponense hace de la *d.* De hecho, en *De ord.* II, 13, 38, la llama "disciplina de las disciplinas" y dice que ella enseña a enseñar y a aprender. Más aún, sostiene que en la *d.* la razón se revela, demostrando qué es ella misma, qué quiere y qué conoce ella sola. En *De doctr. christiana* II, 31, 42, la presenta como totalmente necesaria para la comprensión de la Sagrada Escritura, advirtiendo, sin embargo, sobre la necesidad de cuidarse del placer de debatir y de la ostentación pueril de engañar al adversario. Una acepción mucho más rigurosa, probablemente por basarse

sobre comentarios a los *Tópicos* es la que asume la voz en Boecio. En efecto, para este autor, la *d.* es parte de la *logica*, junto con la *demonstratio* y la *sophistica* (véanse). Sin ofrecer ni la infalibilidad de la primera ni el error de la segunda, la *d.* se limita, en la perspectiva boeciana, a estudiar las propiedades de la concatenación silogística, prescindiendo de la verdad de las premisas. Así, su objeto es el de asegurar la corrección del procedimiento mental y su probabilidad, pero no refleja necesariamente el modo de ser de las cosas.

Para Erígena, la *d.* es la parte de la filosofía que trata de la división de los géneros, del más amplio al menos abarcativo. Hugo de San Víctor la presenta como un campo de la lógica, aquel que se propone elaborar la demostración probatoria. Por su parte, Juan de Salisbury también hace hincapié sobre los peligros de una dialéctica vacua.

A medida que se aproxima la plenitud de la Escolástica, la *d.* se perfila, cada vez con mayor nitidez, como ejercicio racional, en las acepciones 2.3 y 2.4. Para algunos escolásticos, constituye el modo propio de acceso intelectual a los *credibilia* (véase); para otros, la manera de disernir lo falso de lo verdadero; para no pocos, una pura logomaquia que acabó suscitando la reacción violenta de los antidialécticos. Entre estos, y los dialécticos extremos, se situó Pedro Abelardo, quien la concibió, sobre todo, como método crítico y, sobre las huellas de Agustín, la consideró aplicable aún –y hasta principalmente– al estudio de la Escritura.

Bajo esa especificación predominante la entienden los autores escolásticos del siglo XIII. Tomás de Aquino, por ej., si bien recoge las objeciones de Aristóteles sobre el tema, entendió al mismo tiempo la dialéctica como una parte justificada de la lógica. De hecho, en los dos últimos siglos de la Edad Media, se fue convirtiendo en lógica *simpliciter*.

A comienzos ya del Renacimiento, por una parte, se tiende a concebir la *d.* prevalentemente en el sentido 2.5., como en Nicolás de Cusa (véase *complicatio*); por otra, se va acentuando en algunos autores cierta tendencia a interpretarla como el contenido formal de la lógica aristotélica, mientras que otros suelen usar el término directamente en sentido peyorativo.

dialogismus. Poco usado en el Medioevo, este término señala, a diferencia de *dialogus* en sentido estricto, el diálogo, más específicamente, la discusión que el hombre sostiene consigo mismo como si se tratara de un interlocutor externo. El *d.*, pues, una especie de la *sermocinatio* (véase).

dialogus. Bajo este nombre, y no obstante la etimología del término, la Edad Media entendió el coloquio –en general, pero no necesariamente, familiar– que se da entre dos o *más* interlocutores llamados *soci*. Uno de los ejemplos más famosos al respecto es el *D. inter Philosophum, Iudaeum et Christianum* de Pedro Abelardo.

dicere. El concepto de decir tiene en la Edad Media una importancia filosófica que lo vincula especialmente al campo 1. del Derecho y 2. de la

Teología. Por otra parte, ha estado siempre relacionado de algún modo con la noción de autoridad.

1. En el primer ámbito, aun etimológicamente interviene esta palabra en las correspondientes al lenguaje jurídico; de ahí expresiones como *iuris-dictio, iu-dicium, iu-dicare, iu-dex*, además de "*dicis causa*" que significa "según la enunciación formal", esto es, "con arreglo a la forma". Esto ocurre porque se consideró que es constitutivo del Derecho el ser promulgado, enunciado, dicho. Con todo, se ha de observar que, si bien el término que nos ocupa implica la idea de autoridad, en las expresiones jurídicas verbales o conjugadas, se prefiere *aio*. Así, no se dice "*lex dicit*" sino "*lex ait*".

2. Desde el punto de vista teológico, *d.* fue abordado en relación con el dogma trinitario. En este sentido, se considera que es solamente el Padre quien *dicit*, como quien habla –figuradamente, claro está– mediante la voz. Y esto es porque es precisamente al Padre a quien compete producir el Verbo (cf., por ej., Tomás de Aquino, *S.Th.* III, *q.*39, *a.*8 *ad* 2). Véase también *verbum*.

dici de omni-dici de nullo. Cf. *dictum de omni-dictum de nullo.*

dictamen. Voz que, traducible por "dictado", suele aparecer en la expresión *d. rationis*. Esto alude a la regla de la voluntad y, a la vez, a la ley natural que no se desvía de la eterna, esto es, de la razón divina. Por esta última razón, los principios de la ley natural son inmutables (cf., por ej., Gabriel Biel, *Lect.* 69 a).

dictatio. Término frecuente en la literatura bonaventuriana, la *d.* o dictamen es un acto jerárquico en el *itinerarium mentis ad Deum*. Consiste en la deliberación sobre el valor moral inherente al objeto aprehendido mediante la sensibilidad.

dictio. Es la palabra, en tanto voz articulada, que los hombres instituyen para expresar su pensamiento. Sobre las huellas de estas notas planteadas por Aristóteles (cf., por ej., *De an.* II, 8) los autores medievales elaboraron la mencionada definición. Así, en primer lugar, se destaca la materialidad del *flatus vocis* (véase *vox*), o sea, de la pura emisión de un sonido. Pero, en segundo término, se trata de un sonido que, a diferencia del que emiten los irracionales, es articulado y esto ya remite a la racionalidad que está detrás de la *d.* como signo. En efecto, ella no se agota en su carácter de tal sino que es transmisor de nociones. Con todo, y en tercer lugar, lo fundamental en la *d.* es que se instituye por convención humana. Esto la convierte en un signo no natural sino *theticum* y destinado al uso social. Importa subrayar esto último para calibrar la importancia de esta noción en la constitución misma de la sociedad: de hecho, el pacto social no podría tener lugar sin la posibilidad de que los hombres conozcan los pensamientos de los demás hombres. Asimismo, el hecho de no ser un signo natural sino instituido convencionalmente hace que su valor de significación sea relativo, es decir, variable según el contexto. Particularmente importantes son en la Edad Media las consideraciones que, a lo largo de toda su obra, hace Pedro Abe-

lardo sobre este tema. Por su parte, Guillermo de Ockham le asigna el significado de todo signo convencional, hablado, escrito o -agrega- de cualquier otra naturaleza (cf. *Summa Totius Log.* III, 4, *c.*2).

dictum. En términos generales, alude a lo dicho, en el sentido de lo afirmado, lo propuesto como verdad. Pero ello implica una *propositio*, o sea, una expresión significativa compleja, de estructura autónoma, en la que se predica algo de algo. Como sostiene, por ej., Pedro Abelardo, la proposición significa "lo que propone y dice", y esto último es, precisamente el *d.* En la proposición "Juan corre" se afirma como verdadero lo dicho, esto es, que Juan corre. Así pues, el *d.* es el único significado que asegura a la proposición su valor de propuesta de verdad. Si decimos "No tengo ningún abrigo" y "Carezco de abrigo" la realidad nombrada en estas dos proposiciones es la misma, pero no su estructura lógica. Por eso, el *d.* formó parte después de los estudios lógicos en la Edad Media. En este orden, se lo consideró una parte de la proposición modal. Una proposición (véase *propositio* 2.2.) se llama "modal" cuando enuncia el *modus* o la manera en que la cópula liga el predicado con el sujeto. Ahora bien, hay cuatro especies de modos: posibilidad, imposibilidad, contingencia y necesidad. Un ejemplo de proposición modal según la primera especie de modo sería: "Es posible que Pedro sea un músico". En este ejemplo, "es posible" indica el modo; "Pedro es músico" corresponde al *d.*. Así pues, en toda proposición modal hay dos aserciones: una que recae sobre la cosa misma, vale decir sobre la atribución del predicado al sujeto. A ésta se denomina *d.*, para distinguirla de la otra aserción que recae, en cambio, sobre la manera en que se realiza esa atribución: el *modus*.

dictum de omni-dictum de nullo. Formulaciones, positiva y negativa, respectivamente, de un principio fundamental del silogismo, según el cual lo que se afirma o se niega de una clase entera de entes, debe ser afirmado o negado de cada ente particular perteneciente a dicha clase. Las condiciones bajo las cuales este principio es válido son 1) que lo que se afirma o se niega esté referido a la naturaleza propia de esa clase de entes, y 2) que la pertenencia del ente particular a tal clase sea inequívoca. Los antecedentes del principio en cuestión se encuentran en textos aristotélicos (cf. *Cat.* III, 1b, 10; *An. Pr.* I, 1, 24b 28-30). Los escolásticos lo explicitaron diciendo, como hace, por ej., el Aquinate: "*Quidquid de omnibus valet, valet etiam de quibusdam et singulis; quidquid de nullo valet nec de quibusdam et singulis valet*" (cf. *In Post. An.* I, IX).

differens. Diferente es lo determinado por una diferencia (véase *differentia*) respecto de otra cosa. Merece una especial mención el tratamiento que hace Guillermo de Ockham, puesto que este autor aborda el problema desde el pundo de vista de las cosas *differentes.* Éstas pueden ser tales en sentido numérico o bien específico. Dos cosas difieren numéricamente cuando son de la misma naturaleza, pero sin identificarse, por ej., en una sus-

tancia extensa, las diversas partes de la misma son numéricamente distintas, como lo son también dos cosas que, no conformando el mismo ser, constituyen totalidades. En cambio, dos entes difieren específicamente cuando pertenecen a sendas especies diversas. Pero lo central en lo dicho es que conforma una suerte de introducción para la tercera acepción que Ockham añade: la del *differre ratione*. Esto se da cuando la diferencia se aplica sólo a los conceptos, en el sentido estricto que le confiere a esta última expresión (cf. *diversa*).

differentia. Genéricamente, la *d.* es lo que distingue una cosa de otra. Los escolásticos siguieron en este punto la doctrina de Aristóteles, quien opone a la identidad tanto la diferencia como la alteridad. Esta última no conlleva determinación; por ej., un perro es, simplemente, *otro ser* respecto de un caballo o un pino. En cambio, la diferencia entre dos cosas implica la determinación de aquello en que difieren sobre una base común; por ej., entre un perro blanco y un perro negro hay una diferencia que está determinada, en este caso, por el color. La *d.* no es, pues, incompatible con la alteridad: se pueden dar, por ej., un caballo blanco y un perro negro (cf. *Met.* X, 3, 1054b, 15 y ss.). El origen de las diferencias es, pues, el accidente cualidad.

Esta noción no sólo juega un papel importante en metafísica sino también en el campo de la lógica. Así, en la Edad Media, desde el punto de vista metafísico, el problema de la diferencia ha sido tratado en estrecha relación con el de la división real (véase *divisio*). La *d.* no puede entenderse sin la unidad numérica de los casos distintos y sin la del género al que pertenecen y del que se diferencian. En el ejemplo mencionado de los dos perros de distinto pelaje, cada perro es uno; a la vez, hay unidad en el género animal al que pertenecen y del que se distinguen en cuanto caninos.

Desde el punto de vista lógico, esta noción fue usada al formularse el modo más general de establecer una definición: en efecto, a ésta se llega por género próximo y *diferencia* específica (véase *definitio*). Recortando el género “animal” con la *d.* “racional”, se tiene la definición de “hombre”. Desde ambas perspectivas a la vez, la ontológica y la lógica, Porfirio considera la diferencia como uno de los predicables (véase *praedicabilia*).

El mencionado autor introdujo además una clasificación de tipos de *d.* que fue aceptada más tarde por muchos escolásticos. Éstos hablaron de: 1) *d. communis*, que separa accidentalmente una cosa de otra, por ej., un caballo parado se distingue de otro al galope; 2) *d. propria*, que también separa accidentalmente, pero en virtud de una propiedad inherente a la cosa, por ej., un cuervo y una gaviota se distinguen por sus respectivos colores, pero éstos son, a la vez, los propios de sus respectivas especies; 3) *d. proprissima*, que separa una cosa de otra esencialmente, en tanto que la diferencia se funda en una propiedad esencial, por ej., el hombre se distingue de cualquier otro animal, en cuanto que es racional.

Fiel a la línea aristotélica, Tomás de Aquino sigue la distinción en-

tre diferencia y alteridad –tema este último que él elabora como “diversidad”– e indica (cf. *C.G.* I, 17) contra David de Dinant, que lo diferente se dice siempre en términos de relación, pues todo lo que es diferente lo es en virtud de algo; para retomar nuestro ejemplo, ambos perros son diferentes en virtud de su color, pero, si lo que hace a su diferencia es el color, lo que los vuelve posibles en cuanto diferentes y no diversos es la relación de pertenencia que ambos guardan respecto de la especie “perro”. En cambio, lo diverso lo es por el mero hecho de no ser lo mismo que otra cosa dada.

Un planteo peculiar de la cuestión es el que hace Duns Escoto, quien pone énfasis en el aspecto metafísico del tema: para él, hay *differentiae ultimae* o diferencias del ser. Entre ellas se cuentan, por ej., los trascendentales (véase *trascendentale*), a los que Duns llama *passiones entis* o *passiones convertibiles*. Por su parte, Suárez concibe la diferencia también como *d. individualis*, esto es, como una *d.* que, al contraer la especie, constituye al individuo.

difficile. Los autores medievales han definido como difícil aquello que en las operaciones no responde o no sigue de manera expedita a una potencia. Así, por una parte, lo *d.* se diferencia de lo *impossibile* porque responde a una potencia, mientras que lo imposible, por definición, no la sigue; por otra, se opone a lo que es fácil por la acotación señalada, es decir, en cuanto que lo *facile* responde inmediatamente y sin obstáculo a la virtud o potencia de la que depende la acción u operación.

difficultas. La dificultad, esto es, la condición de lo *difficile* (véase), puede obedecer a varias causas, entre las que en la Edad Media se enumeraron, en general: 1. la distancia desproporcionada entre la potencia y el acto en una virtud ordenada a producir un determinado efecto; 2. la resistencia externa o interna que obstaculiza la acción; 3. la inclinación del agente hacia lo opuesto a lo que se persigue en la operación. En lo que concierne en particular a la dificultad en el campo del conocimiento, se destacó la que implica la adquisición de las nociones nuevas, en las que se presenta una nueva conexión entre los medios y diversos extremos. En cuanto a la dificultad en el campo práctico y particularmente moral, los escolásticos en especial indicaron sus causas más frecuentes tanto en el acto de elegir, cuanto en la ponderación de las circunstancias que rodean la acción a llevar a cabo y la *perseverantia* (véase) en la virtud.

difforme. Es lo de alguna manera incompleto o contrahecho. Se ha de tener en cuenta que, para la cosmovisión de la Edad Media, es *d.* cualquier cosa que no se inserte en una jerarquía de bienes que tiene por fin último a Dios y por centro al hombre. Esto sucede precisamente cuando, por alguna imperfección de estructura, lo *d.* se vuelve en cierto grado inadecuado al fin que le es propio.

difformitas. Término que, en general, mienta siempre cierta irregularidad, con lo que, en general, se opone a *uniformitas*. A diferencia

de lo que sucede con la voz "deformidad" en español, no alude sólo al plano físico, aunque también en éste indica la cualidad de lo *difforme*. Principalmente, se utiliza en dos órdenes: 1. el cognoscitivo; 2. el ético. En 1. el ámbito del conocimiento, la *d.* señala en los textos medievales la falta de *rectitudo*, es decir de *adaequatio* (véase) o, precisamente, de con-formidad entre el intelecto y la realidad a conocer. En tal sentido, cuando la *d.* consiste en una mera ausencia de tal adecuación, se la considera *negativa* y se la denomina *ignorantia* (véase); en cambio, cuando radica en un adecuación incompleta o no recta entre el intelecto y su objeto, se la considera *positiva* y se está ante la *falsitas* (véase).

En 2. el plano ético, suele aparecer en las obras de los nominalistas y, en correspondencia con la acepción anterior, también en él alude a una falta de *rectitudo* o *adaequatio*, es decir, al pecado. Pero éste consiste, para autores como Duns Escoto, en la falta de rectitud de un *acto*; en cambio, para otros, como Ockham que prolongan la línea abelardiana, la *d.* moral radica en la ausencia de *rectitudo* que la *voluntad* debería tener. Esto significa que la voluntad no quiere lo que debe querer por un precepto divino (cf. *Quodl.* III, *q.*5).

difformiter. Cf. *uniformiter*, *in fine*.

diffusio. Su sentido más lato es el de propagación. Estrictamente, indica la extensión de algo en las tres dimensiones. Así, su primera acepción dice relación con lo físico, más precisamente, con lo corpóreo. Se puede dar como la difusión de sólo una cualidad, como la luz; o bien como la de un movimiento del cuerpo, como la voz. La primera, esto es, la *d. qualitatis* se da *aequaliter* o *inaequaliter,* según que una porción o grado igual –o desigual, respectivamente– de la cualidad se distribuya en cada una de las partes del medio en el que se extiende. Cuando esta distancia es la misma, la *d.* se lleva a cabo *uniformiter*; en cambio, cuando los diversos grados de la cualidad se dispersan a distancia desigual, la *d.* tiene lugar *difformiter*.

La Edad Media aplicó este concepto también a otros planos, siguiendo la acepción más general señalada al comienzo: así se habló de la *d. boni*, es decir de la difusión del bien, aunque la expresión más utilizada es la que sostiene que el bien es difusivo de suyo, como reza la sentencia *bonum est diffusivum sui* (véase).

dignitas. Indica la nobleza y excelencia –a veces, también la potencia– que algo tiene de suyo, es decir, por su mismo ser. Se ha empleado el término en diversos planos, en cada uno de los cuales presenta una acepción muy diferente. En el orden 1. metafísico, la excelencia puede ser o bien individual o específica. En el primer caso, 1.1. la *d.* deriva del hecho de que el ente al que se le atribuye está perfectamente en acto según su forma o, dicho de otra manera, participa plenamente de la esencia que le es propia. En el segundo, 1.2. la *d.* se atribuye a una especie por comparación con otras cuyas notas ontológicas son menores o menos ricas; por ej., el caballo es *dignior*, esto es, más noble, que la piedra, en virtud

de que, a diferencia de la segunda especie, la primera está dotada de vida. En tal sentido, la noción que nos ocupa se encuentra con frecuencia en los textos medievales, precisamente porque da cuenta de la visión jerárquicamente ordenada de la realidad que es uno de los supuestos de la Edad Media. Siempre en el plano metafísico, los escolásticos en particular establecieron que hay la misma *d.* entre las cosas contrarias en sentido positivo –o sea, no en los contrarios privativos, como vida y muerte– y en sentido propio o de *aequiparantia* (véase); así, por ej., entre un color y otro o entre un hermano y otro.

En el orden 2. lógico, se suele utilizar en plural (véase *dignitates*).

En el plano 3. astronómico, la voz *d.* asume un sentido muy particular: indica la zona del cielo por la que un astro extiende su principal radio de acción.

dignitates. Este término, correspondiente en primer lugar al campo de la lógica, se utiliza en sentido estricto y en sentido amplio. En el primero, tiene su antecedente histórico en Cicerón y Varrón, quienes denominaron *dignitates effata* a las proposiciones indemostrables, como "El todo es mayor que la parte". Pero, aunque la Edad Media conoció y usó esta expresión, prefirió otras para referirse a tales proposiciones (véase *nota per se-nota quoad nos*). El orden lógico remite al más fundante de la metafísica, donde el término que nos ocupa alude muchas veces a los primeros principios; así, Tomás de Aquino, por ej., dice que la metafísica versa sobre el ser en cuanto ser y las *d.* (cf. *In Met.* III, *l.*5, 391-92).

En sentido más amplio, se entiende por *d.* máximas o supuestos, es decir, proposiciones que no son enunciadas en la demostración, pero en virtud de las cuales se conocen las premisas de ésta última, como escribe Ockham en *Summa Totius Log.* II, 4). Así, por ej., constituye una *d.* la proposición "Todo lo luminoso es capaz de iluminar", cuyo contenido sólo se aprehende por experiencia y, por tanto, no se puede incluir formalmente en una demostración. Pero, es sobre la base de lo afirmado por esa proposición que se puede proceder a la siguiente demostración: "Todo lo luminoso es capaz de iluminar", "El sol es luminoso", luego, "El sol es capaz de iluminar".

dignum. Como es de esperar, la expresión *digna relatu* es frecuente entre los cronistas medievales para destacar la importancia de lo narrado. Muchas veces aparece para introducir añadidos o textos complementarios a otros ya escritos; así, por ej., Salimbene de Adam justifica la incorporación de datos sobre Federico II que antes no había recogido "*quia sunt digna relatu, et mihi scribere incumbit*" (ed. Holder-Egger, 205).

digressivus. Es uno de los *modi tractandi*, es decir, uno de los diversos modos de abordar un asunto en el discurso retórico o filosófico: aquel en el que se incluyen digresiones o *ex cursus* para retomar después el hilo conductor del tratamiento.

diiudicare. Cf. *iudicare*.

dilatatio. Palabra propia del vocabulario de Ricardo de San Víctor, retomada por otros místicos especu-

lativos. En el mencionado autor, *d.* hace referencia a la acción de extenderse y profundizarse la agudeza o penetración del alma en su captación de las realidades trascendentes. Con todo, en la *d.* no se sobrepasan las capacidades humanas, cosa que sí ocurre en la *alienatio* (véase). Constituye el primer grado de la *contemplatio* en la perspectiva de Ricardo.

dilectio. En general, significa "dilección". Al referirse exclusivamente al amor humano, ya Agustín de Hipona había notado que la Sagrada Escritura utiliza de manera equivalente las palabras "*amor*" y "*d.*" y los términos de ellas derivados, negando la identificación de cualquiera de las dos con una dirección o bien recta o bien desviada del verdadero bien; así –dice– no se utiliza "*amor*" para el "amor malo" y "*d.*" para el bueno, sino ambos para ambos objetos indistintamente (cf. *De civ. Dei* XIV, 7). Lo cierto es que *d.* se constituyó en una voz particularmente frecuente en los autores de influencia agustiniana. Ricardo de San Víctor la reserva para aludir al amor exclusivamente espiritual; más aún, arriesgando una dudosa etimología, hace derivar el término de *Dei lectio* o *Dei electio* (cf. *In Cant.* 19).

En el siglo siguiente, Buenaventura habla de tres clases de *d.*: gratuita, que es la que se profesa a aquél de quien no se ha recibido nada; debida, que es la que corrsponde a un don; y mixta, la que mutuamente se tienen quienes reciben y donan un amor desinteresado. También distingue entre *d. reflexa,* con la que el hombre se ama a sí mismo; *connexiva*, por la que ama a otro; *caritativa*, que es la que tiene *dilectus* y *condilectus*. Ésta última es la más perfecta y la que se da en Dios (cf. *Coll. in Hexaem.* XI, 12).

Elos escolásticos más aristotélicos se han ocupado de distinguir el concepto que nos ocupa del de *amor*. Así, señalaron que *d.* proviene de *duo*, dos, porque implica una elección, esto es, una opción. La dilección indica, pues, un amor reflexivo, es decir, un amor que ha elegido conscientemente su objeto, como señala Tomás de Aquino (cf. *S.Th.* I-II, *q.*26, *a.*3 *c*); de ahí que no se pueda hablar de *d.* sino de *amor* (véase) en el caso de los animales, toda vez que el primer término presupone la intervención del entendimiento.

diminuens. Cf. *determinatio* 1.2.

diminutio. Se designa con el nombre de "disminución" 1. a la merma como una de las variantes del tipo de cambio denominado, precisamente, aumento y disminución. Como se trata de una misma clase de movimiento, tomada en cualquiera de sus direcciones, para este sentido de *d.* remitimos los artículos *decretio* y, sobre todo, *accretio.* Cabe destacar, con todo, que los nominalistas no consideran la *d.* una realidad distinta; la entienden como la cantidad que mengua gradualmente y de manera continua, por supresión o compresión de las partes en un todo.

El otro sentido medieval de esta voz es lógico y señala 2. la propiedad de un término por la cual su valor de suplencia (véase *suppositio*) es menor, o menos extendido que el del término tomado por sí solo.

Así es en "Todo argumento es bueno en la medida en que es verdadero"; el valor propio de la expresión "todo argumento" está aquí "disminuído" en cuanto limitado a su condición de verdadero.

Finalmente, en el plano jurídico, alude a 3. la disminución o mengua de derechos.

diminutum. Algunos autores medievales interpretaron las afirmaciones aristotélicas del *De an.* III, 8 en el sentido de que lo que está en el alma no son las cosas sino una *species* o *similitudo* de ellas. Sobre esa base, Duns Escoto, por ej., subraya que las *species intelligibiles* no son formas sustanciales de las cosas, tanto inmateriales como materiales, sino que pertenecen a la categoría de cualidad y poseen un *esse d.* Contra Enrique de Gante, Duns sostiene que no se podría explicar el conocimiento del universal si tales especies no tuvieran ningún ser, aunque ínfimo o, precisamente, *d.*

directive. Cf. *efficienter*.

disamis. Término que, con función mnemotécnica, los lógicos medievales han utilizado para señalar un modo de silogismo (véase *syllogismus*). Por convención, las vocales *I* y *A* (véanse) indican la proposición particular afirmativa y la universal afirmativa, respectivamente. De esta manera, el silogismo *d.* es aquel cuya primera premisa es particular afirmativa, así como su conclusión, siendo la segunda premisa una proposición universal afirmativa. El ejemplo que propone Pedro Hispano sobre este modo silogístico es: "algún hombre es substancia", "todo hombre es animal", "luego, algún animal es substancia" (cf. *Summ. Log.* 4, 14).

disciplina. En sentido medieval, y de acuerdo con su etimología, que lo hace derivar de *discipulus*, este término se define, en general, como la información y formación intelectual que se recibe de un maestro. Dado que la definición se funda sobre el contenido del proceso de enseñanza-aprendizaje, *d.* pasó a identificarse con *ars* (véase), vocablo que, con todo, la Edad Media prefirió para esta acepción general.

Un uso particular y mucho más acotado de esta palabra es el que ofrece la obra de Boecio, quien utiliza el término que nos ocupa como sinónimo de *demonstratio* (véase), aludiendo particularmente a la demostración la matemática, ya que, como la demostración parte de premisas absolutamente verdaderas y llega a una conclusión necesaria, conforma un aprendizaje que tiene el carácter indubitable de las matemáticas (cf. *In Top.*1). Así, el vocablo que nos ocupa es, en Boecio, equivalente también a la lógica apodíctica (véase *disciplinaliter*).

Otro acepción completamente distinta de *d.*, mucho más cercana a la tradicional, es la que se lee en Buenaventura. En efecto, este autor divide entre *d.* escolástica y *d.* de costumbres, en una distinción que esboza la actual entre instrucción y educación (cf. *Coll. in Hexaem.* II, 3). Así se va estableciendo la vinculación entre *d.* como *ars* y como sujeción a normas de conducta. Pero sólo excepcionalmente los textos medievales registran un uso más próximo al contemporáneo en las lenguas romances, es decir, el que entiende la no-

ción que nos ocupa como un conjunto de normas dirigidas a promover cierto orden. No aparece en dichos textos, en cambio, la acepción moderna, subjetiva, de la obediencia interna a tales normas.

disciplinalis. Cf. *doctrinalis.*

disciplinaliter. Voz propia del vocabulario boeciano en el que alude al método propio de la matemática y sus demostraciones (véase *disciplina*). En efecto, para Boecio, cada ámbito del conocimiento implica en un tipo diferente de abordaje del único objeto de conocimiento que es la verdad del ser. Ahora bien, dicho tipo de abordaje se realiza por medio de instrumentos propios y a partir de principios primeros específicos de ese determinado campo de investigación. Así, la física procede *rationabiliter*; la teología, *intellectualiter*; la matemática, *d.* Muy diferente es el sentido que cobra este adverbio, sobre todo, después de Juan de Salisbury (véase *doctrinalis* y *doctrinaliter*).

discreta. Se denomina así una especie de la cantidad (véase *quantitas* 1.2): la de la multitud numérica. Aplicada esta palabra a las cosas, se aplica a aquellas que coexisten y que se consideran de alguna manera relacionadas. Pero debe subrayarse que las partes discretas no están unidas por ningún vínculo real.

discretio. Del verbo *discerno*, la *d.* señala la acción y el efecto de separar, distinguir, discernir, reconocer; de ahí sus múltiples usos en la literatura filosófica medieval que pueden remitir 1. al plano lógico, 2. al plano gnoseológico, 3. al plano moral. 1. Para Ockham, por ej., la *d.* es un nombre y concepto que sólo indica que, en las partes discontinuas, una no es la otra. 2. Ejemplos de la aplicación de la *d.* en el orden gnoseológico, se encuentran en Pedro Abelardo, quien caracteriza la *dialectica* (véase) diciendo que es la ciencia que asegura la verdad del discurso, precisamente porque posibilita la *d. veritatis aut falsitatis*. Tal discernimiento, ateniéndose a las reglas que presiden su ejercicio, permite la posesión de las *humanae et philosophicae rationes.* 3. Pero la *d.* constituye también un elemento fundamental en la ética medieval, ya que es la virtud que impone a las cosas el *modus* (véase, *in principio*), lo que implica justeza en el dar y recibir y equilibrio entre las partes que intervienen en una relación humana.

discursus. En su más lato sentido, en la acepción física, *d.* se define como el movimiento local que se dirige rápidamente de un punto a otro, es decir, *a terminus a quo ad terminus ad quem* (véase *a quo-ad quem*). Sin embargo, la significación primordial –y, obviamente, la más usada– de *d.* es la lógica, sentido que se basa sobre el físico. En el orden lógico, se caracteriza, en general, como aquel proceso cognoscitivo que el pensamiento efectúa, pasando de un concepto a otro, progresivamente. En tal sentido, *d.* traduce la voz griega *diánoia* y se opone, por tanto, al conocimiento inmediato de la intuición intelectual o *nóesis*. Así, designa fundamentalmente el razonamiento. Ahora bien, casi ninguno de los principales pensadores antiguos y medievales admitió la posibilidad de un conocimiento enteramente discursivo; al-

gunos escolásticos estimaron viable lo que llamaban *cognitio sine discursu*, expresión que un autor moderno como Descartes denominó también *simplex mentis inspectio*.

En todo caso, el *d.*, escolásticamente entendido, alude al pasaje o *cursus* de un término a otro, o de una proposición a al otra, en el proceso del razonar, de tal modo que se detiene cuando llega a una proposición considerada evidente, sea en sí misma, sea para nosotros. Con frecuencia, tal tipo de razonamiento es entendido como paso de la causa a lo causado: *cursus causae in causatum*. Más ampliamente, es decir, como razonamiento en general, el *d.* presupone el partir de un antecedente, que es instrumento indispensable por el cual la razón se mueve a establecer el consecuente. Tal consecuente así causado es el término –antes desconocido y ahora conocido– en el que reposa el intelecto. Pero, cuando el consecuente viene simplemente después del antecedente *–unum post aliud–*, se tiene un pasaje de una noción a otra, sin dependencia entre ellas, y por mera asociación de ideas; en este caso se trata de un *d. secundum successionem*, también llamado *successivus* o *inordinatus*. En cambio, lo que hace al raciocinio es que el consecuente viene o deriva del antecedente *–unum ex alio–*, entonces, se tiene el discurso propiamente racional, o sea, el *secundum causalitatem* o *d. causalis* u *ordinatus*. Este último tipo es el discurso lógico, en sentido estricto, que los medievales definieron como *progressus intellectus ex una cognitione in aliam*.

Históricamente, los momentos principales de la evolución de este concepto, podrían enumerarse del siguiente modo: para los sofistas, el *d.* se refería al arte de la disputa. La búsqueda socrática del concepto, en cambio, lo convirtió en germen del método inductivo. En Platón es, fundamentalmente, el diálogo del alma consigo misma que recorre, bajo el estímulo de *eros*, los cuatro modos de conocimiento, desde las apariencias hasta las Ideas en sí. Para Aristóteles, el *d.* es, en particular, silogismo (cf. *An. Pr.* I, 1). Siguiendo el espíritu aristotélico, escolásticos como Tomás de Aquino, afirmaron al respecto que *"intellectus attenditur secundum hoc quod unum per aliud cognoscitur"* (*S. Th.* I, *q.*. 58, *a.* 3), aclarando que *"ratiocinativa vel discursiva est nostra consideratio quando ab uno considerato in aliud transimus" (C. G.* I, 57).

Con todo, los medievales, especialmente, los alineados en la lógica aristotélico-escolástica, también manejaron una noción de *d.* que lo entiende como traducción de *lógos.* En esta última acepción, *d.* es sinónimo de *oratio*, por tanto, se analiza en el artículo correspondiente a esta última palabra.

disparata. Esta voz designa las cosas vinculadas por un tipo de diferencia: aquella en la que los términos difieren tanto entre sí como respecto de un tercero; por eso, se denomina a tal relación *oppositio indeterminata*, por ej., son cosas *d.* el león respecto del buey pero también respecto del caballo. En cambio, en la *oppositio determinata*, dos términos se oponen entre sí, pero no lo hacen de modo semejan-

te con un tercero, por ej., frío-calor (véase *opposita*). Cuando se trata de entes, éstos han de pertenecer a la misma especie; cuando la confrontación es entre especies diversas, es necesario que éstas pertenezcan al mismo género. También se puede hablar de *d.* respecto de propiedades.

displicentia. En los textos medievales suele tener la connotación no sólo de la indiferencia, como sucede con la palabra española "displicencia", sino que presenta también la nota del desdén. Esta condición en principio despreciativa hace que el término *d.* intervenga como componente psicológico en el análisis de la vida moral. Así, por ej., Guillermo de Auxerre menciona la "*d. visionis*" al comienzo del proceso de la envidia en cuanto tristeza motivada por el bien de otro. Indica así que hay en ella, antes que un mirar con malos ojos el bien ajeno, un *no querer* verlo. Por eso, subraya, es un acto voluntario y constituye una falta (cf. *Summa Aurea* II, 2, 7, *q.*1).

dispositio. Voz propia de la Escolástica, la "disposición" asume, en este campo del pensamiento, varios significados. Puede ser: 1) la cualidad que inclina al sujeto, bien o mal, y lo determina a un fin, que puede estar constituído por una forma o una operación; 2) una deliberación de intelecto y voluntad; 3) el orden de las partes en relación con el lugar, en cuyo caso, traduce la categoría aristotélica *situs* (véase); 4) el modo como están ordenadas las partes en una totalidad o conjunto; 5) la composición misma de un discurso y el arte que ella implica. De todas estas acepciones, la primera es la que reviste mayor importancia, puesto que ha sido la más elaborada.

Como cualidad que ordena al sujeto, favorable o desfavorablemente, a un fin, la *d.* supone en él una capacidad pasible de diversas determinaciones. Recuérdese que tal fin puede ser una forma o una operación. En el primer caso, en cuanto ordena una potencia pasiva a una forma, el tema de la *d.* remite al de la causa material; en el segundo, en cuanto ordena una potencia activa a una operación, remite al de la causa eficiente. Por otra parte, la *d.* puede ser permanente o inestable. Si es permanente, se denomina *habitus* (véase); si es inestable, se tiene la *d. proprie* o en sentido estricto. La diferencia entre ambos casos radica en la causa de la movilidad propia de la *d.*: si tal movilidad deriva de la naturaleza misma de una determinación que es, de suyo, inestable –por ej., un movimiento afectivo–, la *d.* no se transformará en hábito; si, en cambio, deriva del hecho de que la determinación no esté acabada o completa –por ej., una ciencia imperfecta o conjunto de conocimientos incompleto–, la *d.* puede transformarse en hábito. Para comprender este último ejemplo en términos medievales, hay que recordar que se consideraba hábito también a toda ciencia.

dispositive. Correlativo de *formaliter* (véase), este adverbio indica que se hace referencia a la disposición de algo, a aquello a lo que ese algo tiende o produce, y no a lo que es esencial o formalmente. Así, por ej., el fuego se produce *d.* y no *for-*

maliter por la sequedad de la madera.

disputans. Se denominaba así a quien, en una disputa escolástica (véase *disputatio*) tenía la función de oponente, es decir a aquel que atacaba la tesis o proposición defendida por el *respondens* (véase). Se llamaba también "*arguens*".

disputatio. Cabe discernir dos aspectos en este término. El primero concierne a la génesis histórica; el segundo, a la estructura formal de su contenido. Respecto del primero, y en líneas muy generales, se podría decir que la disputa o disputación es la última etapa de la constitución del proceso de la enseñanza escolástica, que comienza con la *lectio* (véase *lectio* 4.). Las dificultades de interpretación de los textos leídos dieron lugar a aclaraciones, y se formaron así, las *expositiones*. Ahora bien, como éstas podían versar sobre textos de autores que sostenían posiciones diversas respecto de algunos puntos, se gestó sobre esa base la *quaestio* (véase) o cuestión. Finalmente, las cuestiones dieron lugar un género independiente, precisamente el de la *d.*, ya que eran debatidas en público, pero después cada uno de los polemistas redactaba su propia posición sobre el tema que había sido discutido. Así pues, aquello sobre lo que se discutía, es decir, el tema o motivo de la disputa era la cuestión, por lo que fue llamada *quaestio disputatata*, de tan gran proliferación a partir del siglo XIII; en cambio, se reservó el nombre de *d.* para el acto mismo de la discusión, su forma y sus características.

En ciertos días, que por lo general coincidían con festividades religiosas, se permitía a los asistentes elegir una o varias cuestiones de cualquier orden, para que fueran debatidas por los maestros. Y así surgió muy pronto una suerte de subgénero, que consiste en la *disputatio quodlibet* (sobre "lo que se quiera") o *quodlibetal*. Para tomar sólo un par de ejemplos, pueden recordarse, respectivamente, las *quaestiones disputatae de veritate* y las doce *quodlibeta* de Tomás de Aquino.

La *d.* se extendió también a los alumnos, a manera de ejercicio propuesto, y se cristalizó su procedimiento oral, que guardaba el siguiente esquema: la discusión se establecía entre un *defendens* que afirmaba una tesis, y un *arguens* que la impugnaba. Tal impugnación había de probarse en forma silogística. El defensor tomaba entonces el silogismo propuesto por el impugnador y, o bien concedía –diciendo *"concedo"* o *"transeat"*– las premisas que consideraba verdaderas, o bien negaba –advirtiendo *"nego"*– las que reputaba falsas, o bien discernía –aclarando *"distingo"*– aquellas que juzgaba anbiguas o sólo parcialmente aceptables. En esta última situación, la distinción podía referirse al término medio, al sujeto, o al predicado. En el caso de distinguir la premisa mayor, se contradistinguía *("contradistingo")* la menor, y se negaba la conclusión. Y aun se podía subdistinguir *("subdistingo")*. En el curso de la argumentación, solían intercalarse, por ambas partes, precisiones semánticas, peticiones de ejemplos, declaración y refutación de sofismas, negación de supuestos, etc.

Al finalizar ya la Edad Media, de un lado, la *d.* pasó a designar, como en Suárez, un modo de presentar y solucionar los grandes dilemas filosóficos y teológicos, mediante una previa exposición y análisis de, al menos, las principales posiciones adoptadas sobre la cuestión, antes de manifestar la *vera sententia*. De otro, tomó también, en algunos casos, la forma de disputaciones litigiosas o contenciosas que, en la declinación del Medioevo, degeneraron finalmente en un puro formalismo; de ahí que la reacción de los humanistas contra este último se haya referido con desdén a la "*theologia disputatrix*".

Para la estructura formal interna de la *d.* tal como ha quedado reflejada en los textos medievales, véase *quaestio, in medio.*

disquiparantia. *Cf. aequiparantia.*

disserere. Indica la operación intelectual por la cual se conoce una cosa mediante otra que nos es manifiesta, procediendo así de lo conocido a lo desconocido. Se consideran tres modos del *d.*: la definición, la distinción –esto es, la división o separación– y la argumentación (véanse *definitio*, *divisio*, *argumentatio*).

dissimilitudo. Se alude con esta voz a la desemejanza en cualquier plano y en cualquiera de sus manifestaciones. Con todo, en la literatura patrística y escolástica, pero especialmente en la primera de las mencionadas, el término *d.* es éticamente negativo. En efecto, suele aludir a la conducta moral perversa del hombre que, por ser contraria a Dios, ensombrece la semejanza con Él según la que fue creado (véase *regio*).

distantia. La distancia es la dimensión de lo lejano o lo cercano. Se toma en dos sentidos: el primero, que es el originario, local; el segundo, derivado o por extensión, señala la semejanza o desproporción metafísica. En este último sentido, se habla, por ej., de la *d.* de la criatura respecto de Dios.

distare. En sentido propio, indica que, de dos cosas, una no se encuentra donde está la otra. Sólo en sentido impropio se puede hablar de lugares distantes, al menos, según Ockham (cf. *Quodl.* I, *q.* 12).

distentio. Este término, particularmente importante en Agustín, proviene del verbo *distendo*, cuyo significado es el de extender o estirar, de donde puede implicar tanto poner en tensión como distraer. Como es obvio, todos estos matices posibles hacen que su traducción precisa dependa del contexto. Así, al referirse a la temporalidad –y no al tiempo mismo, como a veces se supone– Agustín había caracterizado –no definido– la *d.* como *d. animi* en *Conf.* XI, 26, 33. En ese contexto, el término tiene un matiz positivo o, por lo menos, neutro; por eso, se puede traducir la expresión, por ej., como "extensión" o "distensión". No sucede lo mismo unas páginas más adelante, en *Conf.* XI, 29, 39, donde se asume el término que nos ocupa en un sentido claramente negativo. En efecto, en cierta medida, señala un movimiento del *animus* hacia fuera y, por así decir, hacia abajo, axiológicamente hablando. Por eso, dice de la dispersión de la atención profunda –o

de la energía– que el alma padece cuando se deja atrapar por la atracción de múltiples y diferentes preocupaciones o deseos de lo que es transitorio. El carácter lábil de lo contingente se trasmite a la misma alma, en cuanto que constituye en esta etapa el contenido de su pensamiento. En realidad, Plotino, en *En.* 3, 7, 11, utiliza una expresión equivalente a *d. vitae*. Pero lo distintivo de la *d.* agustiniana en este último sentido es que en ella resuena el eco de *Eccles.* 8, 16: "*et apposui cor meum ur scirem sapientiam et intellegerem distentionem quae versatur in terra...*". Esto la convierte en un concepto muy fuerte, ya que indica que la vida del hombre, inmersa en la temporalidad, cobra la condición de ésta que, por el ser propio del tiempo, es radicalmente extraña a lo eterno.

distinctio. Primariamente la distinción se refiere a la negación de la identidad. La noción de *d.* se opone también tanto a la de confusión, como a la de unidad. En el primer caso, el concepto de *d.* se aborda desde un punto de vista psicológico y lógico; en el segundo, se entra en el plano ontológico. En efecto, psicológicamente hablando, "distinguir" significa especificar, o sea, conferir una distinción, convirtiendo lo que nos resulta amorfo o confuso en algo cuya forma es claramente precisa. En este sentido, la Edad Media entendió el *opus distintionis* como una acción intelectualmente creativa (véase *diversitas*).

Desde un punto de vista más específico, y ya en el orden lógico, "distinguir" alude al conocer o reconocer una distinción, es decir, discriminar, formulando un juicio de diferencia entre dos o más casos (cf. por ej., Agustín de Hipona, *Quaest. in Heptat.* III, 3). La función del juicio (véase *iudicium*) consiste en distinguir la presencia o ausencia de un atributo dado respecto de un sujeto determinado. En términos más amplios, pero siempre en el campo lógico, la *d.* se relaciona con el concepto de *divisio* (véase), en cuanto que indica la actividad humana de clasificación intelectual: es la operación por la que se divide, o sea, se parte la unidad de la extensión de un concepto en varias clases que son, a la vez, extensiones de otros conceptos.

Sólo durante la Escolástica, el tema alcanzó su pleno desarrollo, discutiéndose formalmente y en detalle la gran variedad de cuestiones que suscita. Uno de los primeros planteos fue el que estableció que toda *d.* implica una pluralidad de entes relacionados de alguna manera. Precisamente, del modo de relación que se da entre ellos dependen los varios tipos de distinción que la Escolástica fue discriminando, cada vez con mayor prolijidad. En lo que toca al tratamiento del tema que nos ocupa, pueden establecerse, muy en general, tres grandes períodos: 1) el de la primera Escolástica hasta Tomás de Aquino, 2) el del Aquinate y los autores que inmediatamente le sucedieron, y 3) desde Duns Escoto en adelante.

Ya durante el primero se sugirieron dos tipos de distinción: la *d. formalis* o *specifica*, y la *d. materialis* o *numerica*. El fundamento de esta clasificación es la noción de especie; pues, la distinción formal es la que se da entre especies diversas, mientras que la material

o numérica se halla entre los elementos –en última instancia, entre los individuos– de la misma especie. Durante el segundo de los períodos mencionados, se hizo frecuente otra clasificación que posteriormente alcanzó gran difusión: *d. realis* y *d. rationis*, también llamada por algunos "lógica", aunque con dudosa propiedad (cf., por ej., *S. Th.* I, *q.* 28, *a.* 3; *q.* 30, *a.* 2; *De ver. q.* 5, *a.* 2, *ad* 3; *In II De an.* 4, 251-78; *In I Phys. l.* 15, 3). La distinción real es la que se atribuye a las cosas mismas, con independencia de las operaciones mentales que disciernen acerca de ellas; por ej., la que se da entre dos individuos. En cambio, la distinción de razón está establecida mediante la sola operación mental, entre contenidos lógicos, como los conceptos, por ej., la *d.* entre animalidad y racionalidad. Tal distinción puede coincidir o no con lo real; de todos modos, esta última clasificación es quizás la de mayor relevancia filosófica, desde el momento en que incide en cuestiones tales como la de establecer qué clase de distinción constituye la diferencia entre esencia y existencia. Fue, pues, una clasificación muy elaborada, lo cual dio lugar –especialmente durante el tercer período– a la formulación de una serie de matices en uno y otro de los términos que incluye.

Por su parte, 1. la *d. realis* puede ser: 1.1. *modalis* o 1.2. *absoluta*. Se trata de una distinción modal cuando se discierne entre una realidad y su modo o modos de ser; por ej., un cuerpo y su forma o un hombre y su estado; por el contrario, la *d.* real absoluta distingue sólo entre realidades en sí. Sin embargo, no todos los autores admiten unánimemente la inclusión de esta subclase en el género de la distinción real; algunos se inclinan a considerarla perteneciente a la *d.* de razón, lo cual es una prueba más de la dificultad que implica una división neta entre ambas y que, en última instancia, remite a la problemática de lo real y el pensamiento de lo real.

Inequívocamente reales, en cambio, son las distinciones 1.1.3. *simpliciter* o *entitativa*, y 1.1.4. *virtualis*: la primera es la *d.* real pura y simple, en tanto opuesta a la de razón; la segunda es la que se refiere a las virtudes, fuerzas o potencias que tienen su sede en algunas realidades, por ej., en el alma humana, la virtud intelectiva como distinta de la sensitiva que el al alma del hombre comparte con la del animal.

El mismo carácter real se atribuye a la 1.1.5. *d. adaequata* y la 1.1.6. *d. inadaequata*: la distinción real adecuada es la que se establece entre dos enteros, o bien entre las diversas partes de un mismo entero; la inadecuada es la que diferencia entre un todo y cada una de sus partes.

En todos estos casos, por tratarse de una distinción real, se está ante lo que algunos llaman *d. positiva*, ya que la negativa, el referirse a la dualidad existente entre una realidad y su negación, aludirá más bien a una distinción de razón. Sobre las clasificaciones precedentes, ya avanzada la Escolástica, se hicieron aún nuevos distingos. Así, la *distinctio realis adaequata* fue subdividida por algunos en 1.1.5.1. *physica* y 1.1.5.2. *meyaphysica*. La

distinción física se hace sobre particularidades subsistentes, ya sean corpóreas o específicas; la metafísica, sobre los principios constitutivos de lo particular; por ej., acto y potencia. Pero no todos aceptan esto; así, la corriente suareciana considera la *d. metaphysica* propia de la clase de la distinción de razón, y no de la real.

Con respecto a la 2. *d. rationis*, la clasificación básica tradicional es la que discierne entre 2.1. *d. rationis rationcinantis* y 2.2. *d. rationis ratiocinatae*. La primera distinción, de razón raciocinante, también llamada *purae rationis* o *pure mentalis,* es, en general, la establecida por la mente sin que haya en la realidad fundamento para hacerla; por ej., es la que se da cuando se distingue entre sinónimos. Por eso, se dice que es una *d. sine fundamento in re*. De hecho, las diferencias del ejemplo mencionado de los sinónimos pueden tener relieve en filología, pero no en el campo filosófico. La segunda, la distinción de razón raciocinada dio lugar, en cambio, a una gran cantidad de matices, en tanto que conlleva una serie de problemas filosóficos. El primer punto a aclarar es el que concierne a la misma actividad pensante: ésta se extiende entre el polo de la razón subjetiva, que efectúa la operación de pensar, y el de las razones objetivas, que son las ideas o nociones, efectos de dicha operación. Éstas últimas, llamadas *rationes formales* constituyen el objeto propio de la *distinctio rationis ratiocinatae*, entendida, pues, como diversidad o diferencia de representaciones.. También la *d. rationis ratiocinatae* puede ser 2.2.1. *inadaequate* o 2.2.2. *adaequate*. Es inadecuada cuando varias representaciones se dan, por su semejanza, como definiciones o descripciones diversas de la misma realidad Pero si tales descripciones o caracterizaciones diferentes aluden a una misma realidad, tomándola en su relación con otras realidades, dichas representaciones pueden ser todas verdaderas, y se tiene entonces una *distinctio rationis ratiocinatae adaequata*; por ejemplo, padre e hijo pueden indicar a la misma persona, que es padre de su propio hijo, e hijo de su propio padre. Otra diferenciación es la que se hace entre 2.2.3. *d. rationis ratiocinatae maior* y 2.2.4. *minor*. Si las diferentes realidades atribuídas al mismo sujeto son internas a él, la distinción entre ellos se llama *distinctio rationis ratiocinatae maior* o *perfecta*; por ej., los caracteres "sensible" y "pensante" referidos a un solo sujeto "hombre". En cambio, se denomina *minor* o *imperfecta* cuando el mismo sujeto se describe respecto de otras realidades que no forman parte de su constitución ontológica, aunque esté relacionado con ellas; por ej., en este último sentido, hay una cierta distinción entre "bueno" y "verdadero", aún cuando sean intercambiables (véase *transcendentale*). De algún modo, la *d. rationis ratiocinatae maior* establece entre los términos que distingue una distancia mayor que la *minor* y de ahí sus respectivos nombres: evidentemente, las razones o representaciones que dan cuenta de las diferentes cualidades formales de una cosa implican entre sí una diferencia mayor que las razones que las des-

criben en sus diversas relaciones con lo exterior a ella.

La finura de matices en la teoría medieval de la *d.* alcanzó su culminación en, como no podía ser de otra manera por tratarse del *doctor subtilis.* Pero estas elaboraciones no se detuvieron en él, puesto que continuaron hasta la Escolástica del siglo XVI, especialmente, con Luis de Molina. En este tramo de la última etapa de las tres mencionadas al comienzo de este artículo, fue muy frecuente hablar de la *d. actualis formalis ex natura rei*, o sea, la distinción actual formal por la naturaleza de la cosa, denominada también sólo "formal" o "escotista", dado que se debe a Duns, aunque parece haber sido propuesta por Pedro Tomás, en el siglo XIV. Al contrario de las distinciones hasta ahora consignadas, ésta se refiere a una diferencia que, en rigor, ni se halla en la cosa, ni es tampoco resultado de una operación mental. Es formal, en cuanto distingue, en una realidad dada, elementos que para la *d. rationis* no son distintos. Es actual, en el sentido de real, porque se encuentra en la realidad independientemente de las operaciones lógicas. Y es según la naturaleza de la cosa, porque una formalidad no incluye la otra. La distinción escotista es, pues, intermedia, ya que admite la posibilidad de incluir, en la definición de un ente completamente unitario, notas que, de un lado, parecen idénticas en él, pero que, de otro, no son comparables entre sí. El surgimiento de este tipo de distinción en obedece a su particular preocupación por el problema de la relación entre atributos y esencia en la realidad divina.

Con el advenimiento de la época moderna, con el consecuente cambio de la noción de sustancia, el tema de la *d.* fue retomado, fundamentalmente, con el objeto de aplicarlo a dicha noción. En este sentido, los autores modernos, por ejemplo, Descartes y Spinoza, sólo discriminaron tres clases de distinciones: la real, la modal y la de razón.

distrahens. Cf. *determinatio* 1.1.

distribuitio. Es la operación por la que se asignan a algo las partes de un todo. En ocasiones, cuando se asignan a algo diversas causas, discerniéndolas, el vocablo que nos ocupa se asume como traducción de la voz griega "*análisis*".

diuturnitas. Se puede traducir por "permanencia" o "larga duración" mejor que por "duración", habida cuenta de la acepción técnica del término *duratio* (véase). En efecto, la *d.* hace alusión al perseverar de las cosas creadas y contingentes en su ser, ya sean aquéllas corpóreas o incorpóreas. En sentido lato, se ha empleado también para señalar la presencia permanente o prolongada, por ej., de un amigo, en la vida de alguien.

diversa. El tema de lo diverso ha sido elaborado por los autores medievales, en quienes algunas veces puede llegar a confundirse con el de lo diferente (véanse *differens* y *differentia*). Sobre las cosas diversas, los mencionados autores establecieron las siguientes distinciones: Los nominalistas llamaron 1. *d. primo* a: 1.1. dos entes que no tienen nada de idéntico, es decir, los individuos; 1.2. dos entes tales que la proposi-

ción donde se niega a uno respecto del otro es una proposición inmediata, que es el caso no sólo de todos los individuos de una misma especie sino también el de todas las especies de un mismo género: "Sócrates no es Platón" o "El gato no es el perro" son proposiciones inmediatas. Pero "Sócrates no es un asno" no lo es, puesto que se deduce de "Ningún hombre es un asno". En este último caso, pues, no se trata de dos seres solamente diversos; son también diferentes.

En la Escolástica se habló, en cambio, de 2. *d. solo numero*: son aquellas cosas que constituyen entidades distintas, pero que se hallan bajo la misma especie; por ej., Juan y Pedro; 3. *d. specie*: son los entes que tienen diferentes definiciones esenciales, pero que pertenecen al mismo género; por ej., hombre y animal; 4. *d. genere* se dice de las cosas que corresponden a distintos géneros; por ej., piedra y virtud (véase *diversitas*).

diversitas. Los autores medievales han preferido este nombre para referirse a la variedad que se da entre las cosas. Reservaron el de *distinctio* (véase) para la diferencia establecida o aun registrada por la razón, ya que, aun cuando ésta la atribuya a las cosas, es ella la que opera la distinción. Así, mientras que la *distinctio* es *a parte mentis*, la *d.* es siempre *a parte rei*. Por eso, obedece a los variados atributos *esenciales* de los entes. En virtud de haber subrayado esto último, Tomás de Aquino entiende la *d.* como alteridad.

dividere. Cf. *componere*.

divinatio. El nombre de la "adivinación" proviene de lo divino o de lo que se supone tal y se define como el intento de indagar sobre acontecimientos futuros –cuyo conocimiento está reservado a Dios– a través de medios no naturales y aun demoníacos. En general, tanto durante el período patrístico como en el medieval propiamente dicho, se la consideró parte de la superstición. Una de las mayores *auctoritates* en este tema es Isidoro de Sevilla, particularmente, sus *Etim.* VIII, 9. Según Isidoro, quien señala que los adivinos son llamados con esta voz porque simulan estar llenos de dioses, los géneros de la adivinación son el arte y el furor, por el que se llega a una visión de lo futuro, al estar fuera de sí. En cuanto a los procedimientos o técnicas del arte adivinatoria, Isidoro menciona: 1. nigromancia, por la que se invoca e interroga a los muertos sobre sucesos futuros; 2. las formas de adivinación que se valen de los cuatro elementos y que se suponían introducidas por los persas: 2.1. la hidromancia, que inspecciona en el agua la sombra de fantasmas y demonios; 2.2. la geomancia; 2.3. la aeromancia; 2.4. la piromancia. Añade 3. el de los aúspices, es decir, los que estudian las entrañas de los animales; 4. el de los augures, que se guían por el vuelo y el canto de las aves. Más adelante, se añadieron otras formas de *d.*, como la que se da mediante 5. la interpretación de los sueños; 6. la quiromancia, es decir, la que tiene lugar por la lectura de las rayas de la mano; y 7. los sortilegios, cuya denominación proviene de *sors* o suerte, y que apelan a la interpretación de las figuras que forma azarosamente el plomo derretido cuando

se echa en el agua, o al lance de los dados, etc.

Durante la Edad Media se ha reservado un lugar especial a la *d.* propia de 8. la *astrologia*, o sea, a la adivinación por los astros. Varios matices registran los términos vinculados con esta última forma de adivinación: así, el arte de los 8.1. genetlíacos es el que augura las inclinaciones y costumbres de una persona según la ubicación de los doce signos del zodíaco en el día de su nacimiento; el de los 8.2. horóscopos es el que atiende a la hora del natalicio; y, finalmente, el más frecuente, el de los 8.3. "matemáticos" es el que observa las constelaciones en el momento de nacer.

Precisamente Agustín confiesa la frecuente consulta que hacía a los "matemáticos", o sea a los astrólogos –llamados así porque debían apelar a las matemáticas en la elaboración de las cartas natales– confiado entonces en el hecho de que éstos no invocaban a los espíritus (cf. *Conf.* IV, 3), práctica que después reprueba. Tanto el recurso a los cálculos matemáticos cuanto el mismo objeto de estudio, la disposición y movimiento de los astros, aproximaron la astrología a lo que hoy se denomina "astronomía", debiendo seguir esta última disciplina un largo proceso para alejar toda sospecha sobre su status científico y su diferente propósito.

Escolásticos como Tomás de Aquino, si bien insisten en que los cuerpos celestes no pueden producir directamente los actos propios del libre albedrío, pueden incidir en ciertas tendencias naturales –que hoy se denominarían "temperamentales"– en la medida en que éstas están enraizadas en lo corpóreo, dimensión en la que influye el movimiento astral. Sin embargo, reitera que aun las inclinaciones naturales se hallan sometidas a la razón (cf. *S.Th.* II-II, *q.*95, *a.* 5 *c*).

divinitas. En general, esta palabra señala tanto la propiedad o condición de lo divino como a Dios mismo, si bien esta última acepción es mucho menos frecuente. En la literatura escolástica cristiana tiene el significado preciso de la absoluta unidad de la sustancia divina, en especial, considerada en relación con la trinidad de las Personas. El término es particularmente importante en Gilbert de la Porrée, quien se refiere a la *d.* como a la forma respecto del *subiectum inahesionis* (véase). De hecho, este planteo lleva a acentuar la diferenciación entre unidad y trinidad divinas. En efecto, se tendría, de un lado, la forma de lo divino o *d.*; de otro, las tres Personas, lo que le valió a Gilbert la acusación, levantada por Bernardo de Clairvaux, de afirmar una "cuaternidad". Por su parte, Ekchart, impulsado por la exigencia neoplatónica de absoluta unidad, considera que la *d.* es *pura essentia*, *natura innaturata* en la que ninguna distinción es posible. Dios es, en cambio, *natura naturata* y *essentia cum relatione*, por lo que también puede ser paternidad y fecundidad.

divisio. Como tantos otros, el concepto escolástico de división puede abordarse desde diferentes perspectivas. Comenzaremos por el aspecto más externo o formal: el lingüístico. En este sentido, se habla de 1. *d. nominis* o *vocis*, que alude

al discurso en el que se disciernen los diferentes significados de algún nombre ambiguo; por ej., “la palabra ‘osa’ puede referirse a una constelación o a un animal”. Desde el punto de vista metafísico, se tiene también la 2. *d. rei*, referida a la proposición o discurso mediante el que se diferencian las diversas partes de un todo real; por ej., “En el hombre hay cuerpo y alma”. En este último caso, no se trata de lo que hoy llamaríamos un “metalenguaje” –como ocurre en el inmediato anterior– sino que ya se alude al ser de las cosas.

En el 3. lógico, o lógico-metafísico, la *d.*, entendida como distinción o separación, se practica 3.1. entre los géneros y las especies, y entre las especies y las subespecies, con el fin de poder “situar” un ente en el campo total de la realidad. Así, se hace posible su definición (véase *definitio*), concepto con el que el de la *d.* está vinculado. Esta última acepción, acuñada por Boecio, es la más utilizada (véase *partitio*). Pero también se aplica 3.2. a los accidentes. En este sentido, se habla de 3.2.1. la división que se da entre los accidentes posibles o reales de un mismo *subiectum*, por ej., entre los conceptos de sano y enfermo respecto de un mismo animal; 3.2.2. la distinción que se hace entre los posibles *subiecta* de un mismo accidente, por ej., entre hombre y caballo respecto del accidente “sano”; 3.2.3. la separación que se opera entre los accidentes de un mismo accidente, por ej., entre cálido y frío respecto de sano.

Cabe añadir que todas las anteriores *divisiones* lógicas constituyen las distinciones así llamadas “positivas” o “afirmativas”. Pero las hay también “negativas”: éstas son las que separan *per negationem*, por ej., la *d.* que se da entre “hombre y “no hombre”. El carácter de *tópos* que tiene este tema en el pensamiento medieval queda probado en la prolija clasificación en ocho clases de divisiones que ya hace Juan Damasceno.

divisivus. Los autores medievales llamaron así uno de los *modi tractandi* (véase *modus*, *in fine*) de los temas filosóficos: el que se da cuando se apela a distinciones -por ej., cuando se diferencian especies dentro del mismo género- las que derivan en clasificaciones.

docta ignorantia. Expresión que alude a la ignorancia sapiente, o mejor, sabia, varias veces predicada en la historia de la filosofía. El primer ejemplo de ello, y tal vez el más conocido, es el socrático, cuya más acabada expresión se encuentra en la *Apología* platónica. En efecto, con el célebre “sólo sé que nada sé”, la ironía socrática formuló una concepción de la sabiduría como *d. i.* que se prolongó en Occidente y que significó, ante todo, un rechazo de los falsos saberes. Ello implica una suerte de “vaciamiento” previo del alma y su consecuente disponibilidad para la adquisición del auténtido saber. Más que una posesión, la *d. i.* conlleva, pues, un principio, una actitud de apertura frente al conocimiento. Este rasgo, muy propio del neoplatonismo, se hará recurrente en los autores medievales cristianos alineados en dicha corriente. De hecho, según Buenaventura la *agnosía* o no-conocimiento del que ha-

blaba Dionisio Areopagita puede ser llamada *d.i.*: "*sicut Dionysius dicit in libro de Mystica Theologia, et vocat istam cognitionem doctam ignorantiam*", *In sent. lib.*II, *dist.* 23, *a.* 2, *q. 3*. Pero la expresión latina ya se encontraba en Agustín, para quien la *d. i.* consiste en un estado del alma que la vuelve apta para recibir el espíritu de Dios (cf. *Epist.* 130, 15, 28). Con una significación parecida, Buenaventura insiste en la docta ignorancia como una disposición del espíritu necesaria para trascender sus propias limitaciones: en el ascenso del alma hacia Dios, *Rex sapientissimus*, el espíritu es movido por un *desiderium* profundo y se halla envuelto en *quadam ignorantia docta* (cf. *Brev.*, V, 6 y 7).

Con todo, esta expresión es conocida principalmente a través de Nicolás de Cusa, quien titula con ella una de sus obras fundamentales. En la obra cusana, la argumentación parte de dos axiomas: el deseo natural del hombre por acceder a la verdad y el carácter infinito e inalcanzable de la misma. Respecto del primero, como el deseo en el hombre no puede ser vano, lo que desea saber es que ignora; será, en consecuencia, tanto más docto cuanto más ignorante se sepa (*De docta ign.,* I, 1). En relación con el segundo, Nicolás define la expresión que nos ocupa como una *"visio sine comprehesione"*, advirtiendo que *"supra nostram apprehesionem in quadam ignorantia nos doctos esse convenit"* (*De docta ign.*, I, 26, y II, *passim*). Lo peculiar de la propuesta cusana es, pues, que la aceptación de la ignorancia no resulta ni en un escepticismo ni en un misticismo como pura experiencia de lo inefable, sino que formula la posibilidad de la constitución de la ignorancia en *doctrina*, es decir como *scientia ignorationis*. Propone, entonces, un camino de acceso no racional –y, en este sentido, "ignorante"–, para procurar una comprensión de la maximidad unitrina de Dios del único modo en que es posible, esto es, incomprensiblemente. Tal camino debe permitir a la doctrina de la ignorancia "progresar", pero no en el sentido de sumar saberes sino en la búsqueda de los símbolos adecuados para prefigurar de alguna manera lo infinito. Junto con la constitución de un lenguaje que supere las teologías afirmativa y negativa (*De docta ign.* I, 24-26), encuentra la posibilidad de "figurar" lo "no-figurable", en las figuras de la Geometría, pues, precisamente están sujetas a la imaginación, a la manera de "símbolo visible" que puede reflejar lo invisible, pero sin la corruptibilidad propia de los entes materiales. Así, realizando una *transumptio ad infinitum* de la figura geométrica desvinculada de su aspecto cuantitativo, estamos progresando en el sentido de la ignorancia y no pensando a Dios '*more geometrico*".

El Renacimiento, en lo sucesivo, adopta esta expresión, pero la usa con el afán de subrayar la superioridad del proceso de adquisición del saber sobre su mera transmisión, y de mostrar que la disposición al conocimiento es más que el conocimiento mismo.

doctor. Por su etimología, esta palabra señala al que es apto para enseñar *(docere)*. En su significado más riguroso, pero derivado del anterior,

indica un grado académico y, por tanto, su aparición e historia están estrechamente relacionadas con la evolución de la universidad medieval. Habiendo tenido este origen, el uso del término se amplió posteriormente y pasó a constituir un título honorífico conferido no sólo a escolásticos, sino también a algunos místicos. Generalmente, se le añade un adjetivo o un especificativo, mediante el cual se quiere expresar la más destacada característica del *d.* de quien se trate, según las notas que sus mismas obras presentan, o bien su trayectoria individual, o bien los juicios posteriores más frecuentes sobre él. Entre los adjetivos más famosos, se pueden recordar: *d. admirabilis*, Juan Ruysbroeck; *d. angelicus* o *communis*, Tomás de Aquino; *d. authenticus*, Gregorio de Rimini; *d. christianus*: Nicolás de Cusa; *d. christianissimus*, Juan Gerson; *d. eximius*, Francisco Suárez; *d. facundus,* Pedro Aureol; *d. fundatissimus*, Egidio Romano; *d. illuminatus*, Raimundo Lullio; *d. irrefragabilis*, Alejandro de Halès; *d. marianus*, Anselmo de Canterbury; *d. melliflus*, Bernardo de Clairvaux; *d. mirabilis*, Roger Bacon; *d. seraphicus*, Buenaventura; *d. solemnis*, Enrique de Gante; *d. solidus*, Ricardo de Mediavilla; *d. subtilis*, ; *d. universalis*, Pedro Abelardo, Alberto Magno y Alain de Lille; *d. venerandus*, Godofredo de Fointaines, etc.

Ya avanzada la Escolástica, se concedió retrospectivamente este título a algunos autores de la Patrística; así, por ej., Agustín de Hipona es *d. Gratiae*.

doctrina. Proveniente de *docere*, enseñar, esta voz indica, en principio, la acción de aquel que hace conocer algo y, de manera derivada que se convirtió en principal, el conjunto de las enseñanzas, escritas u orales, de un maestro. Así, por ej., se habla de la *d. Christi*.

En la Edad Media, el término se ha usado 1. en sentido estricto, 2. en sentido amplio. 1. En sentido estricto, se usó para aludir a la enseñanza de la matemática en particular (véase *doctrinaliter*). 2. En sentido amplio, se empleó en relación con el conjunto de tesis de un autor, ya sea en general, ya referidas a alguna cuestión en particular. En este orden, los autores medievales, escolásticos en particular, consideraron el valor de una doctrina filosófica según su conformidad con la razón. Respecto del carácter manifiesto u oculto de una *d.*, justificaron este último por diversas razones, por ej., por la intención de quien la enseña, que puede ser la de evitar mofa o envidia; por la pretensión de que no se difunda al vulgo debido a su excelencia, es decir, con el objeto de aventar el peligro de mala interpretación; por el modo de expresión metafórica o alegórica, como ocurre frecuentemente en la *Divina Comedia*, por ej., "*mirate la d. che s'asconde/ sotto il velame de li versi oscuri*" (*Inf.* IX, 62-63).

doctrinalis. En su *Tractatus super Boetii 'De Trinitate'*, Clarembaldo de Arrás llama la atención sobre la ambigüedad de este término y de su correlativo *disciplinalis*. El caso es que, desde Boecio, este último adjetivo fue usado en referencia a la matemática y su método propio, para referirse a la rigurosa formalidad con el que se ma-

neja (véase *disciplinaliter*). De hecho, para Gilberto de la Porrée la palabra *disciplinalis* no señala otra cosa que la matemática. A Hugo de San Víctor y Teodorico de Chartres se les atribuye el fundamentar este calificativo boeciano diciendo que, aunque a todos los hombres les es concedida la capacidad de razonar, la específica facultad de la *mathesis* solamente se puede alcanzar a través de un arduo aprendizaje. Pero Clarembaldo, en el capítulo 9 de la Introducción a la obra citada, propone que dicha facultad sea llamada efectivamente *disciplinalis* cuando está referida a quien aprende; y *d.*, cuando se refiere a quien la enseña. Sobre esta base, Juan de Salisbury asigna a los adverbios correspondientes un valor preciso (véase *doctrinaliter*).

doctrinaliter. A partir de Juan de Salisbury, este adverbio fue usado de manera ponderativa para indicar un modo de estudio e investigación intelectual que se atiene a la precisión de los conceptos y de su concatenación lógica. Así, señala un conocimiento elevado y, justamente, docto, en el que las estructuras de la argumentación silogística se apoyan sobre una verificación atenta de los mecanismos demostrativos y de la verdad de las premisas. Por oposición, *disciplinaliter* alude, en este autor y en quienes se remiten a él, a un conocimiento y una técnica de argumentación sólo aproximativa y general, fundada sobre evidencias empíricas (cf. *Metal.* IV, 20). De esta manera, el sentido con que Boecio había usado este último adverbio acaba por invertirse.

dogma. Voz de procedencia griega, tiene variedad de significados: "certeza, opinión, doctrina, principio". Entre los autores antiguos, se entendió, especialmente, como "doctrina", en el sentido del conjunto de los principios fundamentales de una determinada escuela.

Con la aparición del Cristianismo, este término conservó la mencionada acepción, pero aludiendo específicamente a la doctrina que se elabora sobre la base de los datos revelados. De este modo, se habla del *d.* de la Trinidad o del de la Encarnación, etc. Así, la palabra pasó a significar en seguida el conjunto de las proposiciones teóricas que constituyen el objeto de la fe. Por eso, la constitución del *d.* cristiano –cuyas primeras determinaciones tuvieron lugar durante la Patrística–, implica la intervención de dos factores: la revelación por parte de Dios, y la definición por parte de la Iglesia. La fuente de la primera son los textos sagrados, es decir, los libros del Antiguo y Nuevo Testamento, y la tradición de los apóstoles. Para poder hablar de *d.* en sentido estricto es necesario, pues, que las proposiciones doctrinales se encuentren también en dichas fuentes, ya sea formal, ya sea virtualmente.

Como es obvio, el segundo caso es el que ofrece mayores dificultades para la definición. Ésta no es una mera aclaración, sino un expedirse, una decisión de autoridad que la Iglesia asume, en virtud de un mandato divino que afirma haber recibido de Cristo como su fundador. Tales definiciones pueden expresarse en forma solemne o bien en el ejercicio ordinario

de magisterio, propio de la autoridad eclesiástica. Esta doble vertiente en la conformación del *d.* hace que, de un lado, sea inconcebible un cambio esencial en él, en tanto que éste se presenta como doctrina revelada por Dios; de otro, tal imposibilidad de cambio no se aplica a su formulación, en la medida en que ésta está ligada al pensamiento, al lenguaje y a las capacidades interpretativas del hombre, que son cambiantes y susceptibles de progreso. En este plano, se puede hablar de "historia de los *dogmas*", en el cual ha cumplido una función importantísima el desarrollo de la filosofía, especialmente durante la Edad Media. La filosofía brinda, en efecto, las categorías de pensamiento en las que se formulan los datos revelados. Éste es el sentido último de su caracterización medieval como *ancilla theologhiae*, es decir, como sierva de la teología, toda vez que en la Edad Media ésta última –en cuyos términos se formulan los dogmas– imperaba por sobre las demás disciplinas.

dolor. Es una pasión, es decir, algo padecido por el sujeto. Los autores escolásticos lo consideraron pasión del apetito concupiscible (véase *concupiscibilis*). Por influencia de la tradición que transmitió las concepciones antiguas, estoicas, sobre las pasiones y habló principalmente de amor, deseo, gozo y dolor, durante el período patrístico no se distinguió este último de la tristeza, salvo en contados autores. Pero uno de ellos es Agustín de Hipona, quien, citando precisamente a Virgilio, justifica su traducción y propone *tristitia* (véase) en lugar de *d.*, por considerar que éste hace referencia a los sufrimientos corporales (cf. *De civ. Dei* XIV, 7, 2). A partir de la autoridad del hiponense, los autores medievales registraron esta diferencia y avanzaron en ella. Tomás de Aquino, por ej., aún cuando considera, en sentido lato, el *d.* como género próximo de la tristeza, traza un paralelo entre el *gaudium* como deleite espiritual y la *delectatio* como deleite básicamente corporal, por una parte; y la *tristitia* y el *d.*, por otra. Así, diseña la diferencia entre este último par de pasiones. En efecto, sostiene el Aquinate que ella radica en el carácter de la aprehensión interna o externa del sujeto. En el primer caso, se habla de *tristitia*; en el segundo, propiamente de *d.* Precisamente en virtud de ese carácter externo de la aprehensión que causa el dolor, analiza los cinco sentidos, es decir, la sensibilidad externa y, avanzando sobre lo dicho por Aristóteles al respecto, asigna al tacto la mayor capacidad aprehensiva en relación con el dolor, fundamentalmente porque las cosas sensibles al tacto son las más desproporcionadas a la potencia aprehensiva: por ej., el hierro de una espada es más desproporcionado al tacto que el olor respecto del olfato (cf. *S.Th.* I-II, *q.*35, *a.*2).

dominium. Tanto *d.* como *dominus* derivan de *domus*, casa. Pero hay que subrayar que este último vocablo no señala tanto la construcción material –para lo que se reserva la voz *aedes*– como el ámbito social y moral de un grupo humano. Sobre él, el señor (*dominus*) ejerce precisamente su dominio. Ahora bien, técnicamente hablando, durante la Edad Media, este término, de sig-

nificado paralelo al de *potestas* (véase), aparece en los siguientes ámbitos: 1. teológico; 2. antropológico; 3. político.

1. En sentido teológico, se habla de *d.* para indicar la potestad que Dios, en cuanto Señor, tiene respecto de sus criaturas; se refiere, pues, a una relación y no a algo que pertenezca a la misma esencia divina, dado que Dios es anterior a lo creado.

2. Antropológicamente hablando, *d.* remite a una cuestión fundamental en la caracterización del hombre en cuanto tal; en efecto, se sostiene que únicamente al ser racional le compete el dominio de sus actos, tema obviamente relacionado con el de la libertad. Por otra parte, desde el punto de vista judeocristiano se entiende que, antes de la caída, es decir, en estado de inocencia, el hombre tuvo perfecto dominio sobre toda la creación, salvo sobre los ángeles.

3. En términos de la filosofía política medieval y, en consonancia con sus orígenes, *d.* señala el derecho a gobernar. Constituye, pues, uno de los ejes principales que articulan la querella de las investiduras, es decir, el debate sobre la preeminencia de los derechos imperiales o bien de los pontificios en el gobierno universal. Así, por ej., quienes defendían los de papa hacían derivar su *d.* de la gracia de Dios y, a la vez, afirmaban que ninguna autoridad que no reconozca esta dependencia puede ejercer un poder legítimo. El otro eje polémico en el que se encuentra este término es el de la querella sobre la pobreza (véase *paupertas*).

donum. De la raíz *do-*, dar, de donde también proviene "dote", esta palabra alude al don gratuito, esto es, al que no exige ni espera nada a cambio, a diferencia del *munus* (véase). Esta salvedad importa por lo que sigue. En efecto, en la Edad Media, el tema cobra importancia en la Teología cristiana, ya que *d.* es el nombre relacionado con la tercera persona de la Trinidad, el Espíritu Santo. Los siete dones del Espíritu, que son principio de las virtudes intelectuales y morales, son: sabiduría, entendimiento, consejo, fortaleza, conocimiento, piedad, y temor de Dios.

donum superadditum. Este término, cuyo concepto se origina en la Edad Media, no aparece textualmente en ella sino en la Modernidad. Se relaciona con el tema de la gracia divina (véase *gratia*) y alude al conjunto de la integridad moral y de la inmortalidad entendida como exención de la necesidad de morir, que fue concedido por Dios a Adán, dones perdidos con la falta original, es decir con la caída.

dubitatio. En sentido estricto, la *d.* alude, desde el punto de vista psicológico, a una operación intelectual, a un momento del pensamiento caracterizado por la indecisión entre una afirmación y su correspondiente negación, o entre afirmaciones opuestas. Así pues, la definición de la *d.* como *"suspensio iudicii inter utramque contradictionis partem"* se refiere a un aspecto puramente formal. Pero constituye también una etapa de búsqueda y un camino real al descubrimiento de la verdad; por ello, la *d.* es inherente al pensar filosófico en cuanto

crítico y atraviesa, por tanto, toda la historia de la Filosofía.

Ya en los primeros diálogos platónicos (cf. por ej., *Menón* 13, 79 y ss), aparece el significado constructivo de la duda socrática en cuanto etapa ineludible hacia un conocimiento verdadero y no aparente. En la metodología aristotélica, la *d.* se vuelve a estimar como necesario principio de búsqueda, y como planteo adecuado de los problemas, que pone en camino hacia la verdad. Sólo los principios lógicos están exentos de ser alcanzados por la duda (cf. *Met.* III, 1, 994 a 27 y ss; y *An. Post*. I, 10, 76 a 13). Pero, entre los antiguos, la *d.* llegó a su máxima afirmación sistemática en el escepticismo que lo entendía negativa y universalmente como la condición última del pensamiento humano, incapaz de aprehender el verdadero ser de las cosas; por ello, se denominó a los escépticos "dubitativos" (cf. Diog. Laer., IX, 79).

En contexto cristiano, esta última posición es refutada por Agustín de Hipona, quien se dirige fundamentalmente contra los escépticos académicos, poniendo no obstante en relieve los valores de verdad y de certeza que todo dudar implica, como estado de la mente. En esta línea, el hiponense plantea una superación de la *d.* en pasajes donde desarrolla su célebre anticipación de lo que será el *cogito* cartesiano: *"Si dubitat, dubitare se intelligit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat…"* (*De Trin*. X, 10, 14): el pensamiento que aparece como dubitativo es ya pensamiento que se autoafirma en cuanto consciente de sí. Por otra parte, Agustín admite la función saludable que la duda cumple en ciertos campos del saber humano: *"melius est dubitare de occultis quam litigare de incertis"* (*De Gen ad litt*. VIII, 5, 9). Más aún, reconoce la validez de una duda metódica o ficticia: *"Quamquam haec inconcussa fide teneam, tamen quia cognitione nondum teneo, ita quaeramus quasi omnia incerta sint"* (*De lib arb*. II, 2, 5).

La Escolástica retoma y amplía la función de esta *d.* metódica, pues la extiende, en principio, a casi todas las verdades racionales que son materia de discusión o de procedimiento dialéctico: el célebre *utrum* con el que encabezan las cuestiones es índice de ello. Por otra parte, de hecho, Tomás de Aquino reelabora el método aporético de Aristóteles; así, comentando el pasaje ya citado de la *Metafísica*, el Aquinate observa que la duda, en tanto impedimento de un pensar positivo, debe discutirse hasta su solución o disolución definitiva. Ya que existe una ciencia que se propone el problema de la verdad, también le compete a ella la discusión sobre la *d.* general en torno de la verdad: "*ista scientia, sicut habet universalem considerationem de veritate, ita etiam ad eam pertinet universalis dubitatio de veritate*" (*In III Met. l.* I, n. 342). Pero la *universalis d.* tomista, de ninguna manera debe entenderse al modo escéptico, como una suspensión real y universal del *assensus*, ya que hay explícitas afirmaciones en contrario, concernientes a la certeza absoluta sobre los primeros principios: "*In primis principiis naturaliter cognitis sive sint speculativa, sive sint operativa, nullus potest errare*" (*Quodl.*, III, *q.* 12, *a.* 26).

La *d.* designa, además, un tipo de compromiso asumido por quienes protagonizaban una disputa escolástica (véase *obligatio* 1.5). Cabe añadir que, dado que la incerteza y la indecisión remiten la etapa reflexiva del pensamiento, el verbo latino *"dubitare"* se usó también algunas veces como sinónimo de "pensar" o "ponderar". Cf. también *dubium*.

dubium. En principio, la duda es la suspensión del asentimiento (véase *assensus*), o la indecisión del intelecto entre la afirmación y la negación de algo. Etimológicamente, proviene de *duo* que, en la medida en que significa "doble", quiere decir también "ambiguo" y hasta "contrario". De ahí las acepciones derivadas de "incierto" y "vacilante", como referidos a un estado mental sea en relación con el intelecto, sea respecto de la acción. En su sentido más estricto, el *d.* se refiere tanto al mencionado estado mental, consecuencia del *dubitare*, como al objeto mismo de la duda, por ej., el *d.* puede versar sobre si Pablo llevó a cabo o no una acción, o sobre si tal acción fue llevada a cabo por él o por Juan. No obstante, se prefiere el término *dubitatio* (véase) para aludir a la acción de dudar con todo lo que ella implica.

ductio. En su sentido más lato, significa "conducción". Pero se ha usado técnicamente, en el sentido de remitir y aun reducir (véase *reductio*), en el campo de la lógica. En él se habla de la *d. per impossibile* para aludir al argumento también llamado *ad impossibilem* (véase).

En otro plano, completamente distinto, aparece este término. En efecto, tiene un sentido particular en Buenaventura que llama *d.* al tercer grado del alma en su ascensión a Dios. Consiste en poner en acción o llevar a cabo algo cuya necesidad o conveniencia en dicho ascenso ya se ha determinado.

ductivus. Este adjetivo usado, en particular, por Buenaventura. En este autor, *d.* califica la acción de las razones eternas en la inteligencia humana. Mediante dicha acción, precisamente en cuanto que ella es motriz o condutora, la inteligencia humana puede elaborar un conocimiento cierto.

dulia. La dulía es la reverencia y el honor debidos a una criatura. Se distingue claramente de la *latria* o *adoratio* (véase), ya que ésta indica los debidos a Dios como Creador. Mediante la *d.* se tributa obediencia y servicio a quien tiene un poder legítimo sobre los demás, como los reyes. De este modo, constituye una especie de la *observantia*, es decir, de la actitud por la que se honra a cualquier persona constituida en dignidad. El fundamento común de ambas es el *debitum* y lo que diferencia la *d.* de la *latria* es la distinta razón de *debitum* en uno y otro caso: la obediencia y servicio a Dios y al hombre son diferentes por el dominio pleno de Dios sobre todas las cosas y el dominio limitado y relativo del hombre sobre los demás o sobre otro ser creado. La Cristiandad medieval reservó el nombre de *hyperdulia* o veneración (véase *veneratio*) -y no adoración- para la Virgen María.

duratio. En el mundo antiguo y medieval, y en el sentido más amplio, el concepto de duración indica la extensión, límite o medida de la permanencia de un ente en su existir. La definición más usual de *d.* es "la persistencia de una realidad en el tiempo".

Sin embargo, tal caracterización puede prestarse a equívocos, ya que la noción que nos ocupa fue considerada como género al que corresponden tres especies, una de las cuales es precisamente el tiempo. En efecto, la *d.* de un ente subordinado a un tipo de devenir sucesivo y continuo, se denomina "tiempo"; la de un ser subordinado a una forma de devenir sucesiva, pero no continua, se designa como "evo"; y la del ser que está fuera del devenir y que existe siempre en su plena totalidad, se llama "eternidad" (véanse *tempus*, *aevum* y *aeternitas*). Con todo, conviene advertir que estas distinciones sólo terminan de cristalizarse durante la Escolástica, que vinculó el concepto de *d.* particularmente al de mutabilidad (cf. por ej., Tomás de Aquino, *S. Th.* I, *q.* X, *a.* 5).

Un concepto clave fue elaborándose históricamente hasta desembocar en la noción de permanencia así desglosada: el de continuidad. Agustín sigue la línea plotiniana al respecto, aunque de manera particularísima. Lo que él intenta medir, más que el tiempo, es la *d.* en sí misma, pero plantea su medida como la de una tensión del alma. En esta tensión, en ese continuo fluir del alma, encuentra Agustín tres términos exactamente correspondientes a los tres momentos de la *d.* –presente, futuro y pasado– que tradicionalmente se habían distinguido: la atención de las cosas presentes, la expectación de cosas futuras, y la memoria de las pasadas (cf. *Conf.* XI, *passim*). Con todo, semejante cambio de "sede" en el tratamiento de la *d.*, como medida del tiempo deja sin resolver el durar cósmico, como el mismo Agustín admite.

La Escolástica recoge el problema y, mediante las distinciones mencionadas al comienzo, considera la *d.* desde el punto de vista del ente en cuanto perdura, o sea, en cuanto resiste a su desaparición. Habida cuenta de algunos usos de *per*, sobre todo en composición (véase *per* 2.2. y 6.2.), la *perduratio* subraya, pues, ese elemento de resistencia. Por su parte, Ockham añade que la *d.* es un concepto que connota que la cosa coexiste con una sucesión actual o aun posible.

E



E. Al ser la primera vocal de la palabra *nego*, esta letra fue empleada por los lógicos medievales para señalar la proposición universal negativa. Así aparece en Pedro Hispano (*Summ. Log.*, 1, 21 y 4, 18). Su utilización como signo, en este sentido, parece remontarse al siglo XII, como ocurre con *A*, *I* y *O* (véanse).

e-ex. Se utilizan ambas formas ante consonante, pero *ex* aparece siempre ante vocal. En composición, se convierte en *e* ante *b, d, g, l, m, n, r*; o en *ec* o *ef* ante *f*, matizando la significación de la palabra simple, en los siguientes sentidos: 1. privación, como en *effrenare*; 2. alejamiento de sí, como en *emittere*; 3. transición, como en *enervare*, 4. partida, como en *exire*; 5. elevación, como en *erigere*; y 6. acabamiento, como en *efficere*.

Es en realidad preposición de ablativo que, muy en general, indica procedencia, especialmente, desde el interior de algo. Así, puede tener un sentido 1. locativo, y referirse al 1.1. lugar de donde o punto de partida; o a la 1.2. procedencia como extracción; 2. temporal, y aludir al 2.1. momento inicial; o al 2.2. tiempo anterior del que algo proviene; 3. causal, indicando 3.1. la causa, generalmente *intrínseca*, de algo, por ej., *qua ex causa*, o 3.2. la consecuencia que deriva de algo; en este sentido, da lugar a expresiones muy fuertemente consecutivas como *e quo efficitur* o *ex quo fit ut*, "de ello –o de lo cual– resulta que"; también se aplica para señalar 3.3. el origen etimológico; 4. material, orden en el que puede indicar 4.1. la materia de la que algo está hecho; o 4.2. su estado originario; 5. referencial, plano en el cual se puede traducir por "según" o "de acuerdo con", por ej., *ex Aristotelis sententia*; 6. pasaje de un estado a otro, por ej., *ex beato miser*, mutar "de feliz en desdichado".

Ciertamente, los últimos matices, en cualquiera de sus variantes, son los más utilizados en la literatura filosófica. En ellos, la preposición que nos ocupa parece tener el mismo valor que *de* (véase), pero se ha de hacer una importante salvedad: ambas indican principio, denotando relación de causa eficiente y material, pero mientras *ex* se limita a señalar la procedencia como principio o punto de partida, *de* involucra consustancialidad entre dicho principio y lo que de él se deriva. Así pues, sólo quien suscribiera la teoría emanacionista podría decir, por ej., que la realidad es *de Deo* con el significado arriba mencionado; en cambio, los autores judeocristianos escriben que lo real es *ex nihilo* y no *de nihilo*.

Para la expresión *ex persona*, véase *persona*.

editio. El concepto de edición o de editar, *edere*, se ha distinguido desde la Antigüedad de la sola redacción de una obra. En términos me-

dievales y renacentistas, para que se pueda hablar de *e.*, esto es, de divulgación de ese escrito, es necesaria la intención del autor o del editor de proceder a dicha divulgación. Una vez finalizada, la obra redactada o dictada por el autor –se sabe que Traversari, por ej., solía dictar sus trabajos– era entregada al editor o, si se trataba de lo que hoy llamaríamos una "edición del autor", al copista. Para el proceso de edición, véase *schedae*.

educatio. Poco frecuente, esta voz, que suele aparecer en textos patrísticos, carece de la riqueza de la palabra griega "*paideia*". Señala fundamentalmente la crianza física y moral de un niño en el seno de su familia. Para la instrucción se reserva el término *disciplina* (véase).

eductio. En líneas generales, "educción" puede traducirse por "producción". Sin embargo, esta traducción no es propia, ya que no da cuenta de la precisión filosófica de la palabra que nos ocupa. Se trata de un término técnico de la cosmología aristotélico-escolástica, que indica el modo con que llegan a la existencia las formas materiales –es decir, todas las formas sustanciales o accidentales, salvo la del alma humana– en las generaciones o mutaciones corpóreas.

Según Aristóteles, no es la forma la que propiamente se genera o se corrompe, sino el compuesto, o sea, el ente individual, cuya forma está constituída por las determinaciones sustanciales o accidentales. En el ente generado, las formas no son generadas, sino "producidas" –más propiamente se debería poder decir "educidas"– o llevadas desde un estado potencial a uno actual (cf. *Met.* VI, 8, 1033a 24; y VII, 3, 1043b 15).

Al desarrolar esta noción, la Escolástica habló de *e. formae de potentia materiae*, esto es, del darse de la forma a partir de la potencia de la materia. El fuego, por ej., se genera a partir de una materia presupuesta v. g. la madera: *ignis de ligno educi*. Por ello, en la "educción", la materia es *subiectum sustentationis. Educi de potentia* es, pues, llevar al acto lo que estaba en potencia, lo cual, además de presuponer la materia, requiere la intervención de un agente natural; así, la forma del fuego, mediante un agente v.g. una chispa, se dice que es "educida" a partir de la potencia de la madera. Como se ve, la noción de *e.* se opone a la de *creatio* (véase), en cuanto que en esta última la forma se hace surgir por entero de la nada, lo cual significa que no se presupone absolutamente ninguna realidad precedente. Técnicamente formulada, la diferencia sería "*e. productio formae ex nihilo sui sed non subiecti est*", mientras que la creación "*productio formae ex nihilo sui et subiecti est*", como expresa Tomás de Aquino (*S. Th.* I, *q.* 90, *a.* 2).

El Aquinate llama también la atención sobre un error cuyo origen atribuye a Anaxágoras y que, en su perspectiva, consiste en considerar las formas como "latentes" en la materia o en la sustancia, según se trate de formas sustanciales o accidentales: en dicho caso, la *e.* no sería un pasaje del existir en potencia al existir en acto, sino una simple extracción de una realidad ya actual pero de algún modo oculta. Pero, objeta Tomás, de esa ma-

nera, no se tendría la verdadera generación de un ser no existente antes, que es precisamente lo que la *e.* señala (cf. *S. Th.* I, *q.* 45, *a.* 8).

La perspectiva ockhamista al respecto es diferente: según Ockham, la forma no está en potencia en la materia porque ésta la contiene, por así decir, como en germen, sino porque la materia puede recibirla sin ofrecer obstáculo alguno. De esta manera, es contradictorio para él decir que una forma es "educida" de la materia: sería como decir que la forma es extraída de la potencia de la materia cuando precisamente es introducida en ella (cf. *In II Sent. qq.* 4-5).

effective. Cf. *efficienter*.

effectus. "Efecto" es el término correlativo de *causa* (véase) y señala el producto de ésta. Es aquello que, en tanto finito y limitado, no llega a existir por sí mismo, sino por otro ente diferente de él. Así, pues, el *e.* se ha de concebir como siendo formalmente diferente de la causa. Las precisiones que se atribuyen a esta palabra dependerán, obviamente, de las diversas concepciones que sobre la causalidad se sostenían en los distintos sistemas filosóficos, como también de los diferentes tipos de causas a los que obedezcan.

Sobre esta última base, se han establecido las siguientes distinciones: 1. *e.*, sin otra especificación, alude a lo que resulta de una causa eficiente, en este único sentido lo utiliza Duns Scoto; 2. *e. formalis* se llama al efecto propio de la causa formal de un ente. El *e. formalis*, a la vez, puede ser 2.1. *primarius* o *intrinsecus*: es aquel cuya inteligibilidad coincide con la de la mera forma, así, por ej., el efecto formal primario del calor es algo caliente, y el de la extensión actual es la cantidad; 3. *secundarius* o *extrinsecus*: es el que resulta de la unión de una forma y un *subiectum* (véase), o sea, aquel que se concibe como consecuencia de la presencia de una forma en un sujeto dado, por ej., la divisibilidad física con respecto a un cuerpo extenso.

efficiens. En general, y ateniéndonos particularmente a su etimología, la palabra "eficiente" indica la idea del poder que tiene un ente en relación con el efecto que depende de él. Según la tradición escolástica, se llama *e.* a la causa en acto que, precisamente por estar en acto, produce de hecho una acción y el eventual efecto que puede depender de esta última. La validez metafísica del concepto de *e.* se funda no sólo en la experiencia, sino también en el principio de finalidad. Del poder del agente depende el que éste comunique a un efecto la virtud del obrar. Ahora bien, en las cosas se encuentran potencias operativas que, si no obrasen, serían vanas. Pero sucede que todos los entes existen para llevar a cabo sus respectivas operaciones propias, de manera que, si dichos entes no fueran *efficientes*, en cierto modo, se autoanularían (cf. Tomás, *S. Th.* I, *q.* 105; *C. G.* III, 69). Por esta razón, para un concepto como el que nos ocupa, no hay lugar en las corrientes filosóficas, ciertamente no medievales, que declaran ilusoria la noción de causa. (Para el término *causa efficiens*, véase *causa*).

efficienter. Adverbio sinónimo de *effective* y *elictive*. Se dice que algo con-

curre *e.* a la producción o al darse de algo cuando lo produce inmediatamente. En cambio, lo hace *directive* cuando presenta una regla conforme a la cual se ha de llevar a cabo la acción; *finaliter*, cuando muestra los fines de dicha acción, e *imperative* cuando pone de manifiesto la obligatoriedad de su realización. Así, por ej., los juicios teoréticos son producidos por el intelecto *e.*; según la lógica, *directive*; con el objeto de adquirir una ciencia, *finaliter*; en cambio, los juicios morales son puestos en práctica *moraliter* por una voluntad libre, que aplica el intelecto *imperative*.

effusio. Es la acción por la cual algo se transmite de un *subiectum* a otro sin mengua del primero. Así, se habla de *virtus effusa* para referirse a la potencia del alma que se difunde por todo el cuerpo, o a la constituida por el conjunto de potencias operativas que Dios infunde en las criaturas.

elatio. En general, se utiliza con el especificativo *animi* y señala en el alma un *defectus modestiae*, es decir, una desmesura. Ésta puede asumir cualquier forma de la inmodestia: la ambición desmedida, la arrogancia, la vanidad o la soberbia. Más allá de sus especificaciones, y al menos en los textos medievales que siguen la ética aristotélica, la *e.* indica una tendencia genérica que atenta contra la virtud alejándose de ésta hacia el extremo de la *hybris*, esto es, del exceso.

electio. Puede traducirse por "elección" o "decisión" y configura uno de los momentos del acto libre, tal como la Escolástica lo concibió: cuando la voluntad se ha inclinado eficazmente a conseguir un fin (*intentio finis*), el intelecto delibera sobre lo que se ha de hacer para alcanzarlo (véase *consilium*) hasta llegar a una conclusión al respecto (véase *iudicium*). Sobre la base de esta última, tiene lugar la *e.* o decisión. La elección constituye el paso decisivo, dado por la voluntad, en el proceso del diálogo entre ésta y el intelecto, diálogo que conforma precisamente el acto libre. Consiste propiamente en la elección del medio para alcanzar el fin apetecido. En ella, la voluntad se conforma al *iudicium practicum* que le allega la inteligencia. Al respaldarse en el juicio, la *e.* presenta las siguientes notas: 1) es propia de los seres racionales; 2) sólo versa sobre cosas posibles, porque el juicio determina los medios adecuados para alcanzar el fin, y no puede hablarse de medio adecuado si éste es imposible (véase *velleitas*); 3) puesto que versa sobre cosas posibles, es, por definición, libre en cuanto no necesaria; 4) el juicio es propio del entendimiento que ilumina la voluntad; así, la *e.* pertenece, de manera determinada, a esta última facultad (cf. Tomás de Aquino, *S. Th.* I-II, *q.*13). De ahí, la definición más completa de este término: la elección es el acto por el cual la voluntad se determina a adherir al medio que el intelecto juzga idóneo para la consecución del fin.

electus. Cf. *praescitus.*

elementum. El significado más antiguo de "elemento", tanto en latín como en su equivalente griego, es "letra del alfabeto". Por extensión, pasó a señalar después 1. la parte más simple de algo y, en especial,

2. los rudimentos de una ciencia, como se ve, por ej., en el título de la obra de Euclides: "Elementos de Geometría".

Pero esta palabra abarca también una serie de vocablos que usaron diversos filósofos con el fin de designar 3. las entidades últimas que constituyen la realidad, en particular, la realidad material. Ejemplo de *e.* en este último sentido es "átomo". La consideración del número y la cualidad de los elementos, considerados como partes constitutivas de las realidades naturales, varía mucho, como se ve claramente ya en los presocráticos.

Es Aristóteles quien más influye en la elaboración que el pensamiento medieval y, en especial, la Escolástica, hacen del tema. De hecho, el Estagirita caracteriza físicamente el *e.* como lo que constituye, en primera instancia, una realidad material e intrínseca, o sea, distinta de la *arché*, que es principio extrínseco de la cosa (cf. *Met.* V, 5, 10 a 32). En este sentido, los elementos o materias constitutivas más simples son: agua, aire, tierra y fuego. Tales partes constitutivas últimas –o, por así decir, químicas– de los cuerpos físicos son las materias fundamentales que conforman el mundo físico. Así, también los escolásticos entendieron los cuatro elementos como constituyentes últimos desde el punto de vista de la filosofía de la naturaleza, pero no desde el de la metafísica. En efecto, para estos autores, una sustancia material es, por una parte, un *compositum* de materia y forma; por otra, un *mixtum* de los cuatro *elementa.*

Uno de los problemas que los escolásticos abordaron con respecto a este tema es justamente el de la subsistencia de los *elementa* en el cuerpo compuesto. Para una presentación de esta polémica, véase *mixtum*.

elenchus. En general, es toda argumentación con la cual se muestra al adversario que de hecho cae en contradicción, o que caería en ella, partiendo precisamente de las premisas concedidas por él mismo. En el primer caso, suele tratarse de una argumentación, por así decir, "intrínseca", en la que se desarticula la tesis del adversario en la discusión, mostrando sus contradicciones fundamentales. En el segundo, se está ante otra, "extrínseca", por la que se ofrecen argumentos propios contra una determinada afirmación: si se demuestra que X es Y, entonces, queda refutada externamente la tesis que sostiene que X no es Y.

En términos más estrictos, la caracterización de *e.* que da Guillermo de Ockham, precisamente en *In Elench.* 97ª, es que se trata de un tipo de silogismo que tiene por objeto probar la proposición contradictoria de la tesis sostenida por el *respondens* (véase). Pedro Hispano trata el tema en sus *Summ. Log.* VII, 49.

elenctica. Sobre la base del significado de *elenchus*, se llamó así a una parte especial de la *dialectica* (véanse ambos vocablos): la que tiene por objeto refutar la tesis del adversario en la polémica.

elevari. Con este verbo se alude a la acción que algo lleva a cabo en virtud de un especial auxilio divino, y

mediante la cual asciende a un orden superior al que esencialmente le corresponde, o bien se vuelve capaz de producir un efecto extrínseco a su esfera natural; así sucede, por ej., cuando el intelecto humano se eleva –o, mejor aún, es elevado– a la visión intuitiva de Dios.

elicitus. Término usado a partir de la Escolástica del siglo XIII, se traduce por "elícito" y tiene un significado técnico general que alude al acto por el cual una potencia activa da lugar a un efecto inmediato (véase *potentia*). Técnicamente, su definición reza: aquello por lo que algo produce *formaliter* otra cosa. En virtud de la universalidad del principio de causalidad, esto se aplica a los más diversos órdenes, por lo cual la noción que nos ocupa cobra matices distintos en cada uno. En el plano físico, por ej., se dice que el calor es producido inmediatamente –*e.*– no por el fuego sino por la calefacción que de éste resulta, ya que el fuego puede estar expuesto a ventilación y no generar calor: lo elícito no se ha de confundir, pues, ni con la producción ni con el producto, sino con el carácter inmediato del acto de producir. En el orden teológico, también se denomina *e.* al principio de la generación del ser, principio que es Dios mismo considerado en su esencia.

Pero es en el orden psicológico y ético donde este adjetivo aparece más frecuentemente calificando movimientos apetitivos y, sobre todo, actos de la voluntad. Así, se llama *appetitus e.* aquel por el cual nos dirigimos al bien previamente conocido, en oposición al *appetitus innatus* que no requiere conocimiento y está determinado por la naturaleza, como se da en los irracionales. Se ha hablado también, y principalmente, de *actio elicita voluntatis*, es decir de la acción voluntaria elícita que se opone a la *actio imperata*. En efecto, la primera deriva directa y formalmente de una voluntad libre; la segunda está determinada por la naturaleza. Se ha de notar que también en este orden se verifica lo señalado al comienzo en la definición del concepto de *e.*: nótese que, en rigor, así como no se puede decir que el calor es producido por el fuego sino por la calefacción, con el mismo rigor formal, tampoco se puede decir que el acto elícito proviene del sujeto humano sino, *formaliter*, de su voluntad.

elictive. Cf. *efficienter*.

eloquentia. El marco general en el que se inscribe el significado de este término es el de la expresión literaria. Por eso, está vinculada con el arte del predicador; de hecho, la homilía ocupa un lugar central en la *e.*, como ocurre en el cuatro libro del *De doctrina christiana* agustiniano. Así, se ha de tener permanentemente presente que involucra tanto la expresión escrita –desde una carta breve hasta un tratado– como la oral. La *e.* es el arte de expresarse con propiedad y eficacia. La primera nota es exclusiva de la noción que nos ocupa; la segunda hace que se la incluya como parte de la *rhetorica* (véase); de ahí algunas observaciones patrísticas y medievales sobre la elocuencia que, en realidad, son atribuíbles a la retórica misma: por ej., cuando Agustín de Hipona denuncia los casos

en que la *e.* se convierte en arma de la ambición personal (cf. *Conf.* III, 4, 7) o en un mero juego vacuo de palabras (cf. *ibid.* I, 9, 15), se está refiriendo, más que a la *e.* en su aspecto de uso propio de los términos, a su condición de discurso eficaz. En esta dimensión, esto es, en cuanto parte de la *rhetorica*, la *e.* tiene un signo moral neutro: su valor depende de la intencionalidad ética de aquello que se intenta expresar.

La concepción sobre la *e.* cambia en la Edad Media, sobre todo, con Juan de Salisbury, quien traza con nitidez su diferencia con la *verbositas* (véase). Para ello, apela fundamentalmente a la *ratio* y subraya que sólo ésta puede volver eficaz y concreta la palabra como instrumento del progreso humano. En este sentido, la lógica ha de respaldar la *e.* Sobre las huellas de Cicerón, Juan recuerda que la elocuencia sin sabiduría es vacía; la sabiduría sin elocuencia, ciega.

emaculatus. Cf. *emendatus*.

emanatio. (cf. *creatio*). La voz "emanación" alude a una de las explicaciones metafísicas de la relación entre Dios, entendido como lo Uno, y el mundo. En cierto sentido, la teoría de la producción del mundo por *e.* trata de conciliar las exigencias de la inmanencia y de la trascendencia. Quiere salvar la continuidad de lo real, pero manteniendo las distinciones entre los dos ámbitos. En general, es el proceso por el cual, en virtud de su propia superabundancia, lo superior produce lo inferior, sin que el primero pierda nada en tal proceso, en el que, a la vez, se da una cierta degradación de lo perfecto a lo imperfecto. No se trata, pues, de producción a partir de la nada, sino de una suerte de autodespliegue sin pérdida del ser que en dicho desarrollo se manifiesta. Por otra parte, lo emanado tiende a identificarse con el ser del cual emana porque, si bien no es idéntico al Principio, está implícitamente contenido en él, aunque es inferior a él. No surge a partir de una voluntad libre, sino como efecto necesario de la naturaleza misma del Principio. Lo sigue no temporalmente –puesto que la *e.* es eterna, no se cumple en el tiempo– sino ontológicamente. Por ello, lo emanado no puede autosubsistir por sí mismo, depende del Principio. Afirmando la inferioridad de la realidad emanada, esta doctrina intenta insistir en su inmanencia, pero sin negar la trascendencia del Principio: Dios no es el universo, es su fuente; de ahí que el universo sólo pueda subsistir en él.

También el movimiento opuesto de retorno de lo emanado a su Principio, está concebido de un modo "naturalista": ese retorno no es menos "natural" que la *e.* misma, en la medida en que no se requiere ningún don gratuito, ninguna intervención extranatural, para que se produzca tal regreso a lo Uno, es decir, a Dios. Todos los eventos en el universo están destinados, por su misma naturaleza y sin ninguna mediación excepcional, a volver a la fuente para reconstruir en ella la unidad absoluta. Incluso todas las almas, también las de los hombres, deben reintegrarse necesariamente a lo Uno; así, la individualidad de la persona es trascendida y finalmente anulada en una instancia

absoluta e impersonal. Con ello, se tiene otra diferencia –esta vez desde el punto de vista soteriológico– con la visión cristiana, que postula la conservación de la individualidad más allá de la muerte.

Sin embargo, a lo largo de todo el largo período patrístico-medieval, hay pensadores cristianos en los que se torna visible la influencia neoplatónica respecto de la *e.*, especialmente a través de Proclo y Dionisio Areopagita, junto con temas centrales de la especulación plotiniana. Así, por ej., Escoto Erígena tiende a minimizar la distancia entre generación y creación. Y muchos siglos después hace lo mismo M. Eckhart, autor que, además, afirma nuevamente la circularidad del proceso divino.

emendatio. Dos son los sentidos de este término, según se lo asuma en contexto 1. patrístico o 2. escolástico. En 1. el primero, forma parte de la tradición escolar y señala dos ejercicios: 1.1. la crítica textual, es decir, la fijación y corrección del texto, las discusiones sobre su autenticidad, etc.; y 1.2. la crítica de estilo, esto es, el juicio sobre las cualidades de una obra, el análisis de su plan, su originalidad, etc.

2. Tanto en el latín medieval como en el humanístico, *e.* es sobre todo un término paleográfico. Puede indicar la acción de corregir un texto o el resultado de esa corrección, ya sea producto de una conjetura o de la restitución de una *lectio* manuscrita. En este segundo sentido aparece en los títulos de las colecciones de enmiendas propuestas por humanistas, como las *Emendationes in T. Livium* de Lorenzo Valla. Los criterios de la *e.* entre los filólogos son la *ratio* y la *auctoritas*. Generalmente, la primera responde a las analogías con otros pasajes, es decir, a los lugares paralelos; la segunda, a la tradición de los escritores.

emendatus. Voz que aparece en los códices tardomedievales y, sobre todo, humanísticos para señalar que un códice se encuentra sin enmiendas; en sentido filológico, no corrupto y, por tanto, confiable. Cuando tal condición es evidente, los humanistas suelen usar el superlativo. Tal es el caso de Guarino al referirse a un códice antiguo, hoy perdido, de Plinio el Joven, cuyos pergaminos "*emendatissimae mihi visa sunt*". Equivalentes de este término son: *emaculatus, castigatus, integer, fidelis, verus* y, menos usado, *sincerus*. Se ha de prestar atención al hecho de que el sustantivo *emendatio* (véase) puede presentar el sentido contrario.

eminens. Término que se relaciona con el concepto de perfección. En efecto, los escolásticos distinguieron tres sentidos de perfección: 1. la *perfectio formalis*: es la que está en un sujeto, según su razón específica; por ej., la racionalidad en el hombre; 2. la *perfectio virtualis*: es la que está contenida o implicada en el sujeto, pero sin que se haya manifestado; por ej., la posibilidad de alcanzar la sabiduría en el hombre; 3. la *perfectio e.*: es la que tiene el sujeto cuando posee esa perfección del modo más alto y acabado; por ej., la Sabiduría divina. De ahí que la noción de *e.* sea aplicada sobre todo a Dios. Por eso, desde el punto de vista ontológico, lo eminente corresponde siempre a

la Persona divina, cuando es comparada con las perfecciones que se manifiestan en las criaturas.

En cambio, desde el punto de vista lógico, se recurre a esta noción para poner en relieve que no hay una adecuación del intelecto humano respecto de Dios, como sí se da respecto de los demás entes. No la hay precisamente por la inconmensurabilidad que otorga a Dios como sumo Ser y sumo Bien su carácter de *e.*

En la época moderna, el uso de esta vocablo presenta un matiz de diferencia respecto de su significado medieval. En efecto, fue reelaborado, especialmente por Descartes, quien habla de "existencia eminente" como la existencia de algo en el principio que le da origen y ser. Así, la existencia eminente es el fundamento de toda existencia formal y objetiva (cf. *Meditaciones* III).

eminenter. En primer lugar, se utiliza 1. como sinónimo de *formaliter*. En este sentido, se suele emplear en cuatro casos: para señalar 1.1. la manera en que algo está en su causa productiva, así, el calor está *e.* en el fuego; 1.2. la manera en que algo está contenido en una cosa superior a ese algo, dándose entre ambos semejanza, por ej., en algunos autores patrístico-medievales, las formas de los entes corpóreos están contenidas *e.* en el intelecto divino; 1.3. la manera en que los efectos de una potencia están contenidos en otra potencia superior, así los datos de la sensibilidad externa están contenidos *e.* en la interna (véase *sensus*); 1.4. según la razón de bien y de apetecible, los medios están contenidos *e.* en el fin. Pero la acepción más frecuente del término que nos ocupa es la que lo entiende como el modo en que algo está o existe más allá de todo grado o medida. Se ha usado, en particular, respecto de las propiedades positivas que se atribuyen a Dios. De esta manera, se dice que en Él se dan –o mejor aún, que Él es– *e.* el bien, la belleza, etc.

eminentia. (cf. *eminens*) La vía por la eminencia o vía eminencial es uno de los métodos elaborados en la Edad Media para determinar los atributos de Dios, es decir, las perfecciones divinas. Consiste en atribuir a Dios las perfecciones creadas, pero potenciándolas al infinito.

El fundamento de la vía de *e.* reside, pues, especialmente, en la relación de analogía (véase *analogia*), aunque se apoya también en el principio de causalidad. Sobre este último punto, Tomás de Aquino –quien, junto con el Pseudo Dionisio, es uno de los autores que más trabajaron el tema– plantea la cuestión en los siguientes términos: afirmar, por ej., "Dios es bueno" equivaldría a decir que es causa de la bondad de las criaturas; por tanto, el término "bueno" incluiría en su concepto la bondad de la criatura (véase *effectus proportionatur...*), con lo que se predicaría de ella antes que de Dios. Sin embargo, tales nombres no designan solamente la causalidad sino también la esencia divina. Por eso, al afirmarlos de Dios, no sólo se expresa que Él es causa de la bondad o de la sabiduría, sino el hecho de que estas cosas preexisten en Él del modo más elevado *(eminentius)*. Lo que ocurre, según el Aquinate, es que, en cuanto a la cosa significada por el

nombre, se atribuye a Dios antes que a las criaturas, porque la perfección que expresa deriva de Él a éstas. Pero, en cuanto a la aplicación del nombre, primero se refiere a las criaturas, porque las conocemos antes (cf. *S. Th.* I, *q.* 13, *q.* 6). Así, una vez más, se pone de manifiesto, también en este tema, la concepción escolástica según la cual lo ontológicamente primero es lo gnoseológicamente último, y a la inversa. Dicho de otra manera, hay que distinguir aquí entre las perfecciones divinas en sí, y el modo de nuestra predicación, que no alcanza a dar cuenta cabalmente de aquéllas. Por la vía de la *e.*, la teología negativa, que parece querer invalidar las afirmaciones de la teología positiva, resulta integrada en ésta; pero, a la vez, la vía eminencial se distingue de la teología negativa, característica de los neoplatónicos, por la relación que suele establecer con lo creado.

eminentissimum. Es voz propia, sobre todo, del vocabulario ockhamista. Ockham la usa en dos sentidos: en el primero, lato, para referirse a un ser más noble que cualquier otro; en el segundo, estricto, para aludir a Dios como un ser tal que ningún otro es superior. En esta segunda acepción el término aparece en la refutación ockhamista a la prueba de la infinitud divina por vía eminencial propuesta por Duns Escoto. En efecto, para Guillermo de Ockham, siguiendo la vía sugerida por Duns, Dios podría ser *e.* en el segundo sentido y, sin embargo, ser finito (cf. *Quodl.* III, *q.*1).

empireum. Cf. *orbis, in fine.*

enarratio. Elemento esencial del estudio literario, la *e.* es la explicación y comentario que se hacía de un libro o pasaje, particularmente, de la Escritura. Por esta razón, desde el campo literario, pasó al exegético, donde equivale a *tractatus de scripturis*. Un ejemplo famoso en el período patrístico son las *Enarrationes in Psalmos* de Agustín de Hipona.

El origen del vocablo es antiguo: como testimonia Varrón, era usado por los gramáticos al indicar su trabajo de interpretación de textos. El paso primero y fundamental en la *e.* era la *explanatio* (véase).

energia. Voz que Guillermo de Ockham utiliza como sinónimo de *praxis* (véase).

ens. Suele traducir la voz griega *on*. De hecho, para Aristóteles, la metafísica estudia el ente en cuanto simplemente tal (cf. *Met.* IV, 1, 1003 a 21); para Tomás de Aquino, el *e.* es *quod primo intellectus concipit* (*De ver*. *q.*1, *a.*1). El ente es lo primero que el entendimiento aprehende como lo más conocido y aquello en lo que resuelve todas sus concepciones, en la medida en que significa cualquier cosa en cuanto que es o existe. De ahí la tradicional definición escolástica: *ens est id quod est*, el ente es lo que tiene ser.

Una de las doctrinas metafísicas más importantes en la Edad Media acerca de esta noción es la que la caracteriza como un "trascendental" (véase *transcendentale*) del que dependen los demás trascendentales: *unum, verum, bonum, pulchrum* (véanse). Esto significa principalmente que el *e.* no es un concepto genérico como, por ej., "animal", puesto que "animal" se pue-

de distinguir en "racional" o "irracional", determinando así las especies dentro de él, que contiene en potencia, y no en acto, tales diferencias. Como las nociones genéricas no contienen en acto las diferencias específicas, no van más allá del género mismo; en cambio, sí lo hace el concepto de *e.* que trasciende todas las nociones genéricas, específicas y aún individuales. Aún cuando contiene todas las diferencias en acto, no las expresa de manera explícita, sino implícita; no se trata, pues, de un concepto abstracto. En otros términos, no se llega a él "ascendiendo" a partir de los entes individuales, sino que está supuesto en ellos. Los atraviesa a todos sin excepción, de manera, por así decir, "horizontal". Por eso, *e.* es un trascendental.

Este planteo medieval sobre la "trascendentalidad" del ente supone sostener la existencia real de la multiplicidad e individualidad de cosas sustancialmente diversas; es decir, implica un rechazo del monismo. Así, la filosofía escolástica afirmó, en líneas muy generales, que la unidad de los conceptos genéricos y específicos es una unidad unívoca, y la del ente, una unidad análoga. El concepto de *e.* es pues análogo, tanto en el sentido de la analogía de atribución, como en el de la analogía de proposicionalidad (véase *analogia*).

Sobre esta base conceptual, la Escolástica elaboró una serie de distingos. Así, consideró objeto propio de la metafísica al *e. communissimum,* que comprende tanto a ente real, que connota la existencia y tiene esencia, como al ente posible, que simplemente es pero no existe y tiene definición pero no esencia. Duns Escoto denominó a este último *e. nominaliter sumptum,* para distinguirlo del *e. participialiter sumptum*, que es el actualmente existente. En esta última acepción, es decir, en el sentido fuerte de la palabra *e.,* el ente se divide –casi se diría que "se declina"– según las formas de las categorías: el ente real es blanco o negro, alto o bajo, etc., o sea que tiene cualidad, cantidad, relación, etc.

Ahora bien, se decía que el ente real es el que tiene esencia y existencia. De acuerdo con la distinción entre *essentia* y *esse*, también se diferenció, teniendo en cuenta lo segundo, entre *e. a se*, que es el que no requiere de causa alguna para ser –y, por ende, sólo corresponde en rigor a Dios (véase *aseitas*)– y *e. ab alio*, que es el ente causado. Considerando, en cambio, la esencia, los entes se dividen en *ens per se*, que es el que no existe en otro, sino en sí, y *ens in alio*, que es el que sólo puede existir en otro, como la blancura; por eso, se lo llama también *per accidens* (véanse *a se, ab alio, in se, in alio*). Así, el hombre, por ej., es *per se* animal, y *per accidens*, puede ser blanco.

En cambio, es *e. rationis* aquel cuyo ser existe solamente en el entendimiento, que lo conoce a modo de ente, por ej., las privaciones que, como la ceguera, no tienen un ser en sí mismas, pero son entes respecto de la mente que las considera. De esta manera, el ente de razón se opone al *e. reale* o *e. naturae* que existe extramentalmente ya sea en acto o en potencia.

En relación con el concepto medieval de creación, se habla de *e.*

creatum para contraponerlo al *e. increatum*, expresión que sólo corresponde a Dios. También es predicable sólo de Él el término *e. simplex*, por oposición a *e. compositum* que alude, en la Escolástica, al carácter de compuesto de esencia y existencia propio de todo ser creado (véase *essentia*), además de mentar la composición materia y forma en el caso de los entes materiales. Por cierto, el término *e. simplex* no debe confundirse con la expresión *e. simpliciter* que se reserva para el ente tomado en sentido absoluto, es decir, como tal.

En cuanto a los términos *e. quod* y *e. quo*, aparecen por primera vez en Boecio, para quien el primero es *id quod est* y alude a la cosa, al ente real o *res*; el segundo es *id quo est* y se refiere primariamente a la esencia, o sea, a aquello por lo que ese *ens* es *ens*. Esta distinción se mantiene hasta el siglo XII, en que Gilbert de la Porré sostiene que, por el contrario, el *e. quod* mienta la esencia y el *e. quo*, el *esse*. Este último sentido de ambas expresiones es el que, en el siglo siguiente, asumirá Tomás de Aquino.

entelechia. A través de Cicerón (cf. *Tusc.* I, 10, 22), los autores medievales asumieron esta palabra que constituye la transliteración latina de su equivalente griego empleado por Aristóteles. Éste utiliza el término en relación con la sustancia corpórea, para aludir, respecto de la sustancia primera, a la forma sustancial, y a todo accidente de una sustancia. La del Estagirita es, pues, una consideración esencialista de la *e.*, punto de vista que cambia con el advenimiento del Cristianismo y la profundización en la doctrina de la creación. En efecto, ésta lleva a poner el acento en la existencia. Por eso, cuando los escolásticos aristotélicos como Tomás de Aquino reasumen este concepto, lo afirman como el acto de existir en cuanto última perfección de la sustancia (cf., por ej., *De pot. q.*7, *a.*2; *S.Th.* I, *q.*4, *a.*1 *ad* 3 y *q.*8, *a.*1). A partir de esto, se considerará el ente tanto desde el punto de vista de su esencia como desde el de su existencia o *actus essendi*. Pero éste no se entiende a la manera de Avicena, es decir como un accidente que se sobreañade a la esencia, sino como aquello que la lleva a su acto. Así, en sentido escolástico, la *e.* no es ente en sentido estricto sino co-principio del ente; para decirlo técnicamente es el *ens quo*, aquello que hace existir al compuesto, es decir a la forma y a la materia de manera inseparable (cf., espec., *In VII Met.* 7, nn. 1417-23). Con todo, la complejidad metafísica de esta noción y las polémicas a las que ha dado lugar a lo largo de su desarrollo histórico hicieron que, en algunas lenguas romances, el término *e.* aludiera a una suerte de entidad fantasmal, esto es, todo lo contrario de lo que en la Escolástica significó. Es fama que el origen de este equívoco proviene de los comentarios a Aristóteles del humanista Hermolao Barbaro, quien –por lo demás, sin suficiente familiaridad con las interpretaciones tomistas– considera la *e.* el más oscuro de los conceptos aristotélicos.

enthymema. Lo esencial del *e.* es consistir en un razonamiento cuyas premisas son meramente probables o sólo constituyen ejemplos (véase *exemplum*). Aristóteles lo había

definido como un silogismo basado en semejanzas o signos. Ahora bien, hay varias maneras de interpretar un signo, especialmente, de considerarlo como remitiendo inequívocamente, o no, a una realidad determinada (cf. *An. Pr.* II, 27, 70 a 10). De explicitar en qué sentido se asume dicho signo, se tendría una premisa. Si esa premisa fuera formulada, se tendría un real silogismo y no un *e.*. De ahí que el Estagirita diga que se trata de una figura de la Retórica, disciplina que considera los medios persuasivos y lo que aparece digno de crédito, no lo que, en rigor, demuestra. De este modo, el *e.* es la más efectiva de las maneras de "demostración" propias de un orador. En síntesis, el *e.* constituye el "silogismo" retórico por excelencia.

De hecho, los lógicos medievales subrayaron en el *e.* su carácter de silogismo deductivo, una de cuyas premisas no se afirma explícitamente. Así lo hace, por ej., Pedro Hispano en sus *Summa Log.* V, 4).

entitas. La entidad alude al mero carácter de "ente" que cada cosa tiene. Así, pues, hablar de *e.* implica situarse en el nivel más alto de la abstracción. Esto no significa que la entidad de algo sea irreal, sino solamente que no se da separada de ese ente; dicho de otro modo, es real en el sujeto en el que se da. Es real, precisamente, porque los entes son reales. La *e.* no se debe confundir, como algunas veces sucede, con la *quidditas* (véase) que designa la esencia propia de un grupo de entes, como la humanidad de los hombres. Para retomar el mismo ej., la *e.* señala el carácter de entes que comparten, no algo que los distingue de los demás entes.

El uso moderno, en cambio, tendió a acentuar la nota de abstracción propia de la *e,*, por lo que en la Modernidad ella pasó a designar un objeto concebido como carente de determinaciones, hasta ver, finalmente, en esta noción un producto mental sin ninguna referencia a la realidad.

entitative. Adverbio que señala el modo de considerar algo en su pura entidad desnuda. El término correlativo es *connexive*, que indica, en cambio, el aludir a una cosa tomando en cuenta la relación que ella guarda con otra u otras. Así, por ejemplo, el cuerpo de un hombre considerado *e.* es inerte e incapaz de sentir; pero, si se lo toma *connexive*, a saber, en razón de su conexión con su alma en cuanto principio de movimiento, es capaz de moverse, como de sentir.

entitativum. Hacia finales de la Edad Media, este vocablo se empleó muchas veces para acompañar el de *actus* y señalar el existir posible de la cosa, sea ya ésta real o no.

enuntiatio. La operación mental por excelencia es el juzgar. La enunciación designa el término de dicha operación; en cambio, se suele reservar el vocablo *propositio* (véase) para aludir a su forma. Como advierte Tomás de Aquino, la *e.* equivale a la *propositio* sólo cuando es adelantada o pro-puesta como parte de un raciocinio (cf.*In De Interpret.* I, *lectio* 7; *In An. Post.* l. I, cap. 1, *lectio* 5). Sin embargo, hacia la declinación de la Edad Media, esta distinción permaneció en un plano teórico, y prácticamente,

ambos términos se consideraron sinónimos *apud sapientes* (cf. Juan de Santo Tomás, *Logica* I, *q*..5, *a.* 1). De modo que, en lo que concierne al fin del período medieval, vale también para este artículo gran parte de lo que se consigna en el de *propositio*.

Los escolásticos han examinado la *e.* desde diferentes puntos de vista: 1. según su materia, la enunciación aparece compuesta de conceptos, unidos o separados, que son el sujeto y el predicado; 2. por su cantidad, es decir, según la extensión del sujeto, será *universalis, particularis* o *singularis*; 3. por su sentido, la *e.* puede ser *exponibilis*, cuando, a causa de la oscuridad conceptual de algún término que contiene, requiere de una o varias enunciaciones explicativas que son los *exponentes*; por último, 4. las enunciaciones *aequipollentes* son aquellas que presentan identidad de sentido.

error. El error se opone a la *veritas* y se distingue de la *falsitas* (véanse). A la verdad el *e.* se opone de manera contradictoria y, en términos contemporáneos, "objetiva"; de la falsedad se distingue porque en esta última se da el añadido de un asentimiento o de una intención "subjetivas" que están ausentes en el *e.* Con todo, esta observación requiere ciertas precisiones: en la falsedad, considerada desde el punto de vista ético, quien la profiere, es decir, el mentiroso, sabe que está afirmando algo no verdadero. En cambio, el hereje afirma lo que, según su convicción más profunda, es verdad, aunque eso que cree verdadero constituya, desde el punto de vista institucional de la Iglesia que fija el dogma, un error. Por eso, especialmente desde mediados del siglo XIII, proliferan los dictámenes condenatorios que contienen la expresión "*hunc errorem reprobamus*", especificando así el contenido y la formulación de la afirmación condenada como herética. También son comunes aquellos en los que se limita la condena a cierta interpretación de lo que sostiene el sospechado como hereje, por ej., "*e. nisi intelligetur...*".

Fuera de este marco particular, esto es, en general, durante el período patrístico, se atribuyó la posibilidad del *e.* a una consecuencia del pecado original que, habiendo quebrantado la plenitud de la naturaleza humana, debilitó el poder y la facilidad que se suponen originarios de la razón para alcanzar la verdad. Esta debilidad la induce a tomar lo falso por verdadero por la semejanza aparente que suele darse entre ambos. Tal es el parecer de Agustín de Hipona (cf., por ej., *De vera rel.* 36-39), quien subraya que es el hombre el que se equivoca; no son las cosas por sí mismas las que engañan. De manera más o menos explícita, esta distinción se reitera en los autores medievales. No podía ser de otro modo, dada la relación directa –aunque de oposición– que se indicó arriba entre el *e.* y *verum* y dada también la ambivalencia de este último término. En efecto, se ha de recordar que éste mienta tanto el ser real de las cosas como el conocimiento recto que de ellas se tiene. Con la mencionada distinción acerca del origen del error, la Edad Media no hace sino exculpar a Dios, autor de la verdad de las cosas, y atribuirlo al hom-

bre, más aún a la culpa originaria de la humanidad en Adán. De ahí en más, la Escolástica, de acuerdo con su concepción de la verdad gnoseológica en cuanto adecuación del intelecto a la realidad, examinó las posibles falencias de aquél que pueden dar lugar al *e.* Así, lo entendió fundamentalmente com inadecuación a la verdad de las cosas. Tomás de Aquino, por ej., considera que el error tiene lugar cuando el intelecto emite un juicio sobre aquello que ignora (cf. *De malo q.*3, *a.* 7). Pero niega la posibilidad del error respecto de los primeros principios, a menos que entre éstos y nuestra comprensión intervenga un discurso inútil (cf. *S.Th.* I, *q.*17, *a.*3; *q.*85, *aa.* 5-6). Con todo, el Aquinate insiste siempre en el hecho de que el error tiene lugar, en última instancia, porque nuestra inteligencia es limitada, no porque se trate de nuestro intelecto ya que el *obiectum formale* de este último es la verdad o, dicho en términos vulgares, nuestro intelecto está "hecho para la verdad".

No pocos autores han insistido en que la causa inmediata más frecuente del *e.* radica en unir los conceptos que se han de distinguir o separar y separar los que se debe unir.

eruditio. Del verbo *erudire*, cuyo significado es el de formar, plasmar, instruir, este término señala, en principio, 1. la enseñanza y, por eso, se acerca a uno de los sentidos de *doctrina* (véase). Pero, su acepción pasó también al 2. efecto de dicha enseñanza, indicando así, en general, cultura, especialmente, la que se incorpora a través de la instrucción recibida. Con esto, se ciñó a lo que hoy se denominaría "cultura científica", o sea, durante el período patrístico especialmente, a la relativa a las *artes* (véase *ars*).

esse. Debido a su condición omniabarcante, el ser o existir no es pasible, estrictamente hablando, de definición. Sólo como comienzo, baste indicar los dos sentidos más generales que presenta: uno, débil, lo signa como el nexo y la cópula conceptual y predicamental entre dos conceptos; el otro, fuerte, y traducible en castellano por el verbo "existir" es el que lo entiende como verbo que afirma la realidad de algo, el hecho de que a ese algo se le asigna la existencia.

Durante todo el período patrístico hasta los comienzos de la Escolástica inclusive, no se encuentra un tratamiento sistemático del vastísimo tema del ser. La razón radica en que los autores que forman parte de dicho período están inscritos de alguna manera en la tradición de última raíz platónica y neoplatónica, en cualquiera de sus variantes y derivados. Y es sabido el carácter esencialista de esta tradición, en el sentido de poner el acento en la esencia, es decir que, desde esta perspectiva, lo real se vertebra en esencias o según ellas. Así, en Agustín de Hipona se encuentra, todo lo más, el *e.* como primer elemento de la tríada que constituye todo ente: ser o existir, ser tal cosa, permanecer en la existencia. Para el Hiponense, esta tríada adquiere en el alma humana la forma de *e., nosse, velle*; y, en cualquier caso, se trate del alma humana o de cualquier otro ente, el existir se asocia en Agustín con la primera Persona de la Trinidad, o sea, con el Crea-

dor en la medida en que, a partir de la nada, Él "pone" la existencia de lo creado. Desde una perspectiva diversa, Boecio estudia no el *e.* en sí sino tal como se da en las cosas, y lo divide en el que aparece en los *intellectibilia*, es decir, los entes separados de los cuerpos; los *intellegibilia*, esto es, los que "descienden" en los cuerpos; y los *naturalia*, objeto de estudio físico. En cambio, en la línea del Pseudo-Dionisio –en quien no se halla un tratamiento del *e.* en general, sino como *E.* inefable divino– está Escoto Erígena. Pero en Erígena tampoco se puede rastrear un desarrollo de esta cuestión, precisamente porque, aunque la *natura* de la que habla podría considerarse el ser en su totalidad, no la tematiza: en los momentos en los que se despliega la *natura*, según Escoto, tenemos que el primero *dans e. nec recipiens*; el segundo, *recipiens e. et dans*; el tercero, *recipiens e. nec dans*; el cuarto, *nec recipiens e. nec dans*. Con todo, no hay en los textos erigenianos una explicitación de aquello en lo que consiste propiamente *e.*, sino más bien una sinfónica descripción de su movimiento. En el caso de Anselmo d'Aosta, en el argumento de *Proslogion* II, se establece la necesariedad del pasaje de la esencia divina –al menos, nominalmente considerada– a la existencia, es decir, al *e.* Con ello, se muestra que el *Esse* necesariamente *est*, pero no se dice en qué consiste esto último.

Distinto es el caso de los pensadores árabes. Por su parte, Alfarabi ya había abordado la cuestión, que después retomará el Aquinate, de la distinción entre *essentia* y *e.* Esta distinción pasa a Avicena, en quien se añade el tratamiento de la que media entre el *possibile e.* y el *necesse e.*, central en su especulación metafísica. Avicena sostiene que el *e.* puede ser eterno o bien porque por esencia es incausado, o bien porque su existencia no ha tenido comienzo. El primero es el ser necesario, aquel que no puede no ser; en cambio, el ser posible es el que no tiene necesidad alguna ni de ser ni de no ser, es decir, lo contingente, cuya existencia no forma parte de su esencia y se distingue de ésta (cf. *Met. Comp*. I, tr. 5, a.3; II, 1; 1 y 10). Esto ya establece lo que será central en el tratamiento del tema por parte de los escolásticos: la distinción entre *essentia* y *e.*

Tomás desarrolla el tema que nos ocupa, al que no considera una noción genérica sino trascendental en cuanto que trasciende todos los géneros, todas las especies, todos los individuos. Es, a la vez, una noción análoga (véase *analogum*), puesto que ningún ser es ser de la misma manera que otro, pero, al mismo tiempo, todos comparten el hecho de que no son una pura nada. Así, se trata de una analogía tanto de atribución como de proporcionalidad: hay un *e.* que lo es de modo principal y otros que lo son de modo secundario en cuanto que existen por el principal: tal el caso de la sustancia y los accidentes y de las criaturas respecto del Creador. En todos los entes Tomás, recogiendo la tesis aviceniana, afirma la composición de esencia y *e.*, pero en Dios (véase *deus* 4), en cuanto ser necesario, se identifican, de manera que el ser divino consiste en un puro *e.*, en un puro exis-

tir (cf., por ej., *In I Sent. d.*19, *q.*2, *a.*2; *C.G.* II, 52). Con todo, si en los entes contingentes la esencia es, por así decir, la estructura, el plano, su consistencia radica en el *e.* Pero tal consistencia es común a todos, no con una unidad ontológica sino lógica.

También Duns Escoto confiere una particular atención al tema. Pero para Duns la noción de *e.* es unívoca (véase *univocum*) y genérica, aunque el ser no constituye un género (cf. *Op. ox.*I, 3, 2, 24, y 3, 3, 16). Se funda en el hecho de que, en cuanto que niegan ser una pura nada, tanto Dios como las criaturas, tanto las sustancias como los accidentes lo niegan igualmente. Escoto rechaza la distinción real de esencia y existencia en los entes creados, distinción que, para él, puede ser pensada en los entes posibles pero no en los reales; en éstos, indivisos y unos, todo es esencia existente. Similares concepciones son en este sentido las de Guillermo de Ockham (*In I Sent.* 2, 9, 10). Por su parte, Suárez recoge tesis de unos y otros: de las tomistas, admite el carácter del *e.* como trascendental, aunque afirma que tal carácter deriva en una perfecta unidad; de las escotistas, se inclina por la univocidad del concepto que nos ocupa, a la vez que niega la distinción real entre *essentia* y *e.* Para Suárez, la existencia actual de algo y la esencia actualmente existente no conforman dos realidades distintas (*Disp. Met. d.*31, *s.*1, *nn.* 2-13).

El Renacimiento asiste, con los humanistas, a otro intento de conciliación entre las tradiciones platónica y aristotélica, generalmente, desde un neoplatonismo renovado, como se ve, por ej., en el *De ente et uno* de Pico della Mirandola.

Finalmente, a este sentido fuerte de *e.* como existir, y al sentido débil de *e.* como cópula proposicional –que algunos llaman *e. suppositale*– se ha de añadir una tercera acepción que el castellano permite traducir como “estar” y que se da en las expresiones *e. in loco*, *e. ubique*, o el *e. in omnibus rebus creatis* propio de Dios. En otros términos, esta tercera acepción indica una presencia.

Entre las tantas distinciones que la Escolástica hizo sobre este tema, merecen mencionarse: 1. *e. reale*, es el de la existencia de la cosa actual; 2. *e. intentionale*, también llamado *obiectivum* es el de la imagen o especie que de las cosas existe en los sentidos y en el intelecto, por lo que algunos lo denominan *e. intelligibile* o *cognitum* (véase *diminutum*); 3. *e. volitum*, en cambio, es el de la imagen existente en el alma de las cosas ausentes y futuras en cuanto deseadas.

esse in. Expresión propia de Guillermo de Ockham y que éste prefiere a la forma *inesse,* que no siempre es equivalente a la que nos ocupa. En Ockham significa: 1. el encontrarse una cosa en otra, como un cuerpo en un lugar, o el accidente en un *subiectum*; 2. el ser menos común, como la especie, que está en el género, es menos común a los individuos que el género y, por tanto, inferior a éste; 3. el ser atribuído o predicarse; 4. el ser conocido o producido; según Ockham, en este último sentido se dice que todas las cosas están en Dios (cf.

Exp. Aurea 46a, 18c). Véase también *inexistentia*.

essentia. Término que deriva de *esse*. Respecto de esta noción, sostiene Agustín de Hipona: *"ab eo quod est esse dicta est essentia"* (*De Trin*. V, 2, 3). Por su parte, añade Tomás de Aquino: *"essentia dicitur secundum quod per eam et in ea res habet esse"* (*De ente et ess.* I). De este modo, la *e.* es una primera determinación de la idea generalísima de *esse*. Pero, en rigor, es lo que constituye a un ente tal cual es, en su naturaleza, y lo distingue de otros que tienen naturalezas diferentes. Significa pues la unidad de los caracteres o notas fundamentales de un ente, unidad que lo determina como lo que es y no otra cosa. Por ej., los caracteres esenciales del hombre son "animal" y "racional", ya que, quitadas ambas notas o una de las dos, ya no se tiene hombre, sino a otra clase de ente. De esta manera la *e.* está ligada, desde el punto de vista lógico, a las nociones de género y diferencia específica. En efecto, damos cuenta de la esencia en la definición y ésta se alcanza precisamente mediante la referencia al género próximo y la diferencia específica. Y, como aquello por lo que una cosa se constituye en su propio género o especie, es lo que se significa mediante la definición que indica qué (*quid*) es la cosa, suele tomarse como sinónimo de *e.* el término *quidditas*. Así se llega a una caracterización más propia que las mencionadas en primer lugar: la *e.* es *"hoc per quod aliquid habit esse quid"*. Siguiendo a Avicena (cf. *Met.* II, 1, 1), la Escolástica la identificó también con la forma, en cuanto que con este término se denota la "certeza", o sea, aquello que hace cierto un ente en cuanto tal cosa, la determinación por la que es lo que es: *"certitudinem quo est id quod est"*. Se la denominó también *natura*, retomando el primero de los cuatro significados que Boecio atribuye a esta palabra (cf. *De duabus naturis* I): todo aquello que de alguna manera puede ser objeto del entendimiento, ya que la cosa sólo es inteligible por su esencia expresada en la definición. Pero *natura* se identifica con la *e.* fundamentalmente en cuanto que ésta está ordenada a la operación u operaciones propias del ente del que se trate.

La Escolástica estudió, entre otros, un problema fundamental en relación con este tema: el de la distinción de esencia y existencia en los entes finitos y en Dios. En los seres finitos, temporales, se distinguió entre *e.* y acto de ser o existir (véase *esse*). En ellos, la esencia es, según se dijo, lo que constituye a un ser como lo que es por la unidad de sus notas fundamentales, mientras que el *esse* es el acto por el cual una *e.* se realiza en el espacio y en el tiempo, o en cualquier otra forma de duración. En cambio, en Dios hay identidad entre *e.* y *esse*, ya que su acto de ser está contenido como nota o carácter necesario en su esencia. Más aún, la esencia de Dios –si de ella puede hablarse– consiste en su mismo acto de ser, por eso se lo define como el *Ipsum esse*. La tesis de tal identidad o coincidencia se encuentra ya en el *De hebdomadibus* de Boecio, y de él la retoma y la desarrolla, especialmente, la Escuela de Chartres, Buenaventura (cf. *Col in Hexaemeron*, V, 31; *In I Sent, d.* 8, 1, 1, 2;

Quaest disp de mysterio Trinitatis, q. 1, a. 1, n. 29), Maimónides, en su comentario al *Éxodo* III, 14, y, sobre todo, Tomás de Aquino (cf. *S. Th*. I, *q*. 3, *aa.* 4 y 6; *C. G.* I, cc. 10-11).

essentialiter. Término usado, especialmente, en lógica, para indicar la necesariedad con que un predicado conviene a su sujeto, de manera tal que, sin el primero, el segundo no puede existir ni concebirse; así, por ej., la racionalidad conviene al hombre. Por eso, se dice del hombre que es racional *essentialiter* o *formaliter*. La noción correlativa es *accidentaliter*, que por oposición, se dice del predicado sin el cual la cosa puede ser al menos concebida; así, por ej., la redondez puede concebirse sin la blancura.

ethica. En general, la Edad Media prefirió la versión latina *moralis* (véase). Esta voz tiene una etimología próxima a la del término que nos ocupa, refiriéndose ambas al conjunto de las costumbres, que van más allá de la vida animal, como ámbito propio de la humana. No obstante, se reservó la palabra *e.* para aludir a los escritos aristotélicos en particular. Más allá de eso, *e.* se suele tomar en sentido general y particular. En el primero, se entiende como toda la filosofía o *scientia* práctica; en el segundo, mucho más frecuente en la Edad Media, como aquella parte de la filosofía práctica que trata del sumo bien y de la virtud. Está orientada a la formación del intelecto práctico, las virtudes intelectuales, la voluntad y los apetitos, tanto el irascible cuanto el concupiscible. Su objeto es el conjunto de las acciones humanas, es decir, las voluntarias o libres; su fin próximo es la formación del hombre en la recta voluntad; su fin último, la felicidad o beatitud como goce del Bien supremo.

Hacia el final del Medioevo se distinguieron tres métodos principales en la *e.* en cuanto disciplina: 1. *apodicticus*, que versa sobre las definiciones, propiedades y causas de la virtud; 2. *gnomologicum*, que es el que se apoya en las sentencias, esto es, los preceptos morales de los filósofos; 3. *paradigmaticus*, que es el que recoge y comenta los ejemplos de virtud a imitar.

etymologia. La etimología es la disciplina que indaga la raíz de donde proviene la significación de una palabra. Al respecto son fundamentales las *Etymologiae* de Isidoro de Sevilla. Aun si no siempre convalidadas por las actuales investigaciones, de hecho, estas etimologías constituyen una suerte de enciclopedia que, redactada en el período patrístico, ofrece un panorama de lo que la Edad Media entendió haber recibido de la Antigüedad. Pero los escolásticos distinguieron claramente entre la etimología de un término y su real significación, atribuyendo a la primera un carácter eminentemente histórico. Así, por ej., Tomás de Aquino escribe que, a diferencia de la *e.* que "*attenditur secundum id a quo imponitur nomen ad significandum*", la significación designa la cosa misma a la que se alude, añadiendo que a veces las dos no coinciden. Propone los ejemplos de *lapis*, "piedra", y *ferrum*, "hierro": la primera proviene de *laesio pedis*, "lesión del pie"; sin embargo, no se refiere a una heri-

da, ya que también el hierro puede dañar el pie (cf. *S.Th.* II-II, *q.*92, *a.*1 *ad* 2).

eubulia. Este término, de origen griego, es definido por Aristóteles como la buena deliberación, es decir, el recto ejercicio acerca de la correspondencia de los medios con el fin. Por ello, el Estagirita la caracteriza como propia de los sabios (cf. *Et. Nic.* VI, 9 1142 b5). En general, los escolásticos subrayan su acuerdo con tal caracterización. Pero, sobre el final de la Edad Media, esta palabra adquirió un matiz más ceñido, pasando a significar el hábito, fundado en la facultad de recta deliberación, que consiste en llegar a una decisión prudente respecto de asuntos especialmente difíciles, ambiguos o desconcertantes. Es, pues, virtud especial que aconseja respecto del bien, como señala Tomás de Aquino en *S.Th.* I, *q.*22, *a.*1 *ad* 1.

eustochia. La ética medieval toma este término de la tradición antigua, particularmente, de Andrónico. La *e.*, requisito de la prudencia, es una suerte de combinación de sagacidad y vigilancia. Por ella, se conjetura bien sobre toda clase de asuntos y se halla rápidamente el medio eficaz para enfrentarlos y/o resolverlos. Así, contribuye a que el sujeto moral se forme por sí mismo una recta opinión sobre aquello acerca de lo cual debe expedirse.

eutrapelia. En la Antigüedad, Aristóteles caracterizó la *e.* como la moderación en el gozo que deriva del juego (cf. *Et. Nic.* II, 7, 13, 1108 a 24). En la misma línea, los autores medievales, como Tomás de Aquino, introdujeron la *e.* entre las formas que asume la modestia. No se ha de olvidar que, aun etimológicamente, el significado de esta última palabra está relacionado con el *modus*, esto es, el límite. Sin embargo, el concepto de *e.* no implica sólo un aspecto negativo, en el sentido de que no solamente limita el gozo derivado del juego, la diversión y sus expresiones, sino que también lo propicia conforme a la razón. Por ello, es una virtud, y al hombre que la posee, o sea, al que tiene la gracia de convertir en motivo de recreo las palabras y las obras, se le llama *eutrapelus*. (cf. *S. Th.* II-II, *q.* 168, *a.* 2 *c*).

evidens. En sentido clásico, esta palabra se usó, especialmente, como término retórico, para significar "claridad" o "plena visibilidad" de lo indicado en el discurso. En el latín escolástico, asume, en cambio, un significado más técnicamente gnoseológico y aún metafísico. Designa, en efecto, el conocimiento que puede ser engendrado directa o indirectamente por el de los términos de la proposición a él referida, o por el conocimiento de los términos de una o varias proposiciones. Esto haría pensar, en primera instancia en el conocimiento científico. Sin embargo, en la concepción medieval, lo evidente se puede dar en otros campos, ya que el conocimiento científico se maneja con verdades necesarias y lo evidente puede concernir también a verdades relativas a lo contingente. Los nominalistas, en particular, insistieron en que es menester no confundir lo *e.* con *nota per se* (véase), cosa frecuente, desde el momento en que ambos se basan sobre *cogni-*

tis terminis. Pero, mientras que en la proposición *nota per se* basta el conocimiento abstracto de los términos, para la *evidentia* de las proposiciones relativas a lo contingente, se requiere el conocimiento *intuitivo* de los términos. Así, cuando se ve actualmente a Sócrates y se percibe su color blanco, se sabe de manera evidente que Sócrates es blanco; pero, si él está ausente, el conocimiento abstracto que se tiene de él y de la blancura no permite saber si Sócrates es blanco o no. El ejemplo es de Guillermo de Ockham (cf. *In I Sent. Pr.*, *q.*1 d-e).

En síntesis, y más en general, *e.* señala la manifestación de lo que verdaderamente es. Dicha manifestación es tal que, de un lado, excluye la posibilidad de la duda y del error; de otro, provee un criterio decisivo de verdad y de certeza objetivamente fundada.

Con todo, en la Edad Media, el tema se elaboró, tradicionalmente, en torno de la dialéctica entre razón y fe, es decir, entre la certeza fundada en la *e.* racional, también llamada "intrínseca", y la que se apoya en la autoridad de la Revelación, a la que cabe denominar "extrínseca". Sobre estas bases, se perfila toda una línea de pensamiento, para la cual la evidencia racional constituye una suerte de presupuesto de la fe: es menester tener motivos racionalmente evidentes de credibilidad, para ponerse en condiciones de creer lo que sobrepasa la misma *e.* racional.

ex. Cf. *e-ex.*

ex concessis. Tipo de argumentación que equivale a la llamada *ad hominem* (véase). El matiz de diferencia que ocasionalmente puede distinguirla de esta última radica en que en la argumentación *ex c.* suelen concederse los principios del adversario con la intención deliberada de reducirlo a contradicción. Tal como su equivalente, esta argumentación es indirecta y, por ende, en rigor, no demuestra, sino que sólo es válida para refutar.

ex debito iustitiae. Expresión que indica los fundamentos sobre la base de los cuales se demanda o se espera justicia. En contexto medieval se usa para mentar el carácter incondicional por el que Dios se atiene al orden que Él mismo estableció en virtud de su *potentia ordinata*. De acuerdo con dicho orden, Dios actúa según el pacto sellado con el hombre, pacto que establece la *dignitas* de un acto, su *meritum de condigno* (véanse *meritum* y *ex natura rei debita*).

ex hypothesi. Cf. *ex suppositione.*

ex natura rei debita. Término opuesto al de *ex debito iustitiae*, señala los fundamentos del valor intrínseco de un acto moralmente bueno. La teología medieval entiende que, aun cuando ese acto se llevara a cabo en estado de pecado, es, de todos modos, por su *bonitas moralis*, meritorio *de congruo*. Así se expresa, por ej., Gabriel Biel (cf. *In II Sent., d.*27, *q.*1, *a.*1). De esta manera, se considera el acto humano en cuestión de acuerdo con su substancia, es decir, *quoad substantiam actus*. Con todo, al no contar para su perfección con la Gracia, cuya recepción por parte del hombre es precisamente querida por Dios, tal acto bueno no es realiza-

do *quoad intentionem legislatoris* o *praecipientis.*

ex nihilo. *Cf. creatio.*

ex nihilo sui et subiecti-ex nihilo sui sed non subiecti. Los escolásticos han usado estas dos expresiones para clarificar los conceptos de creación y generación, distinguiéndolos. Para comprenderlas es útil proceder al análisis de sus términos. A diferencia de *ab*, que se refiere a una causa agente extrínseca, la preposición *ex* sugiere derivación de una causa intrínseca y, por tanto, constitutiva del ente. "*Sui*" alude al individuo determinado por una forma especial, es decir, al individuo en cuanto tal: Pedro en cuanto Pedro. "*Subiecti*" señala ese elemento común que se comunica de un individuo a otro, en la sucesión de las formas: por ej., la materia que les corresponde. Así, la generación, en cuanto implica comunicación de una forma en una determinada materia preexistente, es una producción *ex nihilo sui sed non subiecti*: cuando Pedro es generado, pasa a existir como Pedro, mientras que antes no existía; pero sí existía virtualmente su materia vivificada por otra alma, a saber: la de su padre. En cambio, la creación es el pasaje de la nada absoluta de un ente a su ser total; así, es una producción de ese ente *ex nihilo sui et subiecti*, o sea, en este caso, es producción tanto de Pedro en cuanto individuo, como de la materia constitutiva de su cuerpo.

ex opere operantis. Expresión que señala, en la realización de algo, la eficacia que deriva de la disposición de quien lleva a cabo la acción. En cambio, con el término *ex opere operato* se indica la que emana del acto mismo que se realiza. Ambas expresiones fueron utilizadas por los teólogos medievales, especialmente, en lo que concierne a la celebración de los ritos religiosos. Así, por ej., mientras que la primera refiere a la disposición interior del celebrante, la segunda señala que el rito tiene en sí mismo un poder que deriva de su institución. Ambos aspectos de la eficacia sacramental concurren en la Gracia. Con todo, se ha de añadir que particularmente los teólogos nominalistas insistieron en que los frutos de los sacramentos se deben, más que a la *virtus* de los signos sacramentales, a la acción concomitante de Dios. Para mentar esta última reservaron el término *ex institutione divina* o *ex pacto divino*. Así lo hace, por ej., Gabriel Biel (cf. *In IV Sent., d.*1, *q.*1, *a.*1).

ex opere operato. Cf. *ex opere operantis.*

ex puris naturalibus. Fórmula que suele aparecer, en especial en textos tardomedievales, para referirse a lo que obedece a las capacidades puramente naturales del hombre, con lo que excluye lo que, en cambio, obedece a la Gracia divina. De esta manera, corresponde a otra expresión, *facere quod in se est*, es decir, hacer lo que está en uno mismo, lo que se encuentra dentro de los límites naturales del poder de cada uno.

ex se. Locución que, de hecho, ha sido usada en textos medievales y tardo-medievales para significar: 1. que una nota ontológica deriva de la natural constitución de algo y aun de su definición, así, por ej., se dice que *ex se* la materia es in-

forme; 2. que algo resulta del principio interno de una sustancia, por ej., se puede decir que un ser animado es móvil *ex se*, desde el momento en que tiene el movimiento como uno de sus principios intrínsecos; 3. el equivalente de *quatenus* (véase), o *qua tale*, o *ratione sui*, es decir con carácter restrictivo, razón por la que, con este sentido, la expresión que nos ocupa se suele traducir por "en cuanto tal"; 4. el hecho de que una noción o concepto se considera abstracta, esto es, extraída de los particulares y predicable de éstos, así, por ej., la naturaleza humana *ex se* se puede predicar de Pedro, María, Pablo, etc.

ex suppositione. Su significado literal es "bajo el supuesto" o "bajo la condición" y forma parte del discurso lógico y filosófico sobre lo necesario. Se aplica, generalmente, para distinguir la necesidad hipotética de la absoluta (véase *necessitas*). La necesidad absoluta de algo es, por así decir, intrínseca, puesto que se da en la relación establecida entre sus términos: o porque el sujeto está implicado en el predicado –y así es necesario de modo absoluto que cualquier número sea par o impar–, o porque el predicado entra en la definición del sujeto –y así es necesario que el hombre sea animal–. En cambio, se da una necesidad *ex suppositione* cuando la necesidad es hipotética y no absoluta, o sea, cuando, suponiendo que algo se dé, es necesario que sea así: por ej., suponiendo que Sócrates está caminando, es necesario *ex suppositione* que, mientras lo haga, camine.

exactivum. Cf. *exigitivum.*

excellentia. La excelencia se considera la eminencia en una escala, esto es, en una serie gradual; en otras palabras, es la condición que lo que ocupa el grado supremo en dicha escala. Cabe notar que en los textos medievales suele aparecer en el plano metafísico, para señalar el carácter ontológico de aquello cuyo ser es *nobilius* comparado con el de otros. Esto llega al período renacentista, en el que, como es obvio, los humanistas aplican esta voz preferentemente a la condición del hombre: ejemplo de ello es el *De excellentia et praestantia hominis* de Manetti.

excessus. Voz muy frecuente en el vocabulario místico. Con todo, si no el término, por lo menos el concepto de *e.* aparece con cierta frecuencia ya en Máximo el Confesor (cf. *Ambigua* 2). En Ricardo de San Víctor, este término es equivalente de *alienatio* (véase). Así, indica un estado del alma: aquel en el que la belleza de lo que ella contempla le suscita tal admiración que la lleva a "salir de sí misma", por lo cual algunos traducen este vocablo por "éxtasis". Esto último es, en Ricardo de San Víctor, la nota esencial del *e. mentis*. Este autor subraya, además, que es Dios quien lleva a cabo tal operación (cf. *Benj. Min.* 85-86; *Benj. Maj.* V, 16). Con similar significado usa el vocablo Bernardo de Clairvaux (cf. *De dil. Deo* X, 28). En Buenaventura, en cambio, este término tiene un matiz distinto: con él Buenaventura se refiere, en general, a la sobreabundancia de lo divino que, precisamente, excede las capacidades naturales del hombre, tanto las del entendimiento como las de la

voluntad. Así sucede en la *contemplatio caliginosa* (véase *tenebra*), o en *amor extaticus* en el que culmina el ascenso del alma a Dios (véase *sursum actio*). Cf. también *mystica*, *in fine*.

exculpatio. Término propio de la Retórica y el Derecho, más que de la Ética, en la Edad Media, la exculpación consiste en admitir haber llevado a cabo un acto pecaminoso o aun delictivo, pero negando culpabilidad al respecto. Isidoro de Sevilla señala que en la *e.* se puede invocar imprudencia, azar o necesidad (cf. *Etym.* II, 5).

exemplar. En sentido lato, significa tanto "modelo" como "copia". Pero, filosóficamente, el término fue usado en la Edad Media sólo con el primer significado y, en particular, para referirse a la Idea platónica en cuanto *e.* de las realidades sensibles. Así, con este vocablo los autores del período patrístico y del medieval nombran la idea existente en Dios, en cuanto principio o *ratio* de las cosas creadas, no siendo ella misma creada sino coeterna con Dios; por ende, incorruptible e inmutable. Con este significado aparece, por ej., en la cuestión *De ideis* del *De diversis quaestionibus* de Agustín de Hipona, y en Buenaventura. A diferencia de otros autores, este último considera el *e.* sólo desde el punto de vista metafísico que se acaba de mencionar, pero no como principio de conocimiento.

Por otra parte, los escolásticos entendieron, en general, el *e.* como principio de la *similitudo* (véase), es decir, como aquello a cuya semejanza algo es o procede.

En su sentido más acotado, y sobre la base de esto último, los autores tardo-medievales hablaron de *e.* como de imagen, en la medida en que ésta es una instancia intermedia entre el concepto y la cosa objeto de conocimiento. En efecto, el *e.* no es concepto, salvo en la medida en que representa el objeto; pero tampoco es el ente mismo, ya que sólo hace las veces de tal.

exemplariter. Este adverbio es correlativo de *formaliter* (véase), y señala el modo de ser algo en cuanto modelo de otra cosa. Así, por ejemplo, en una escultura concluída se encuentra *formaliter* la imagen de César, que preexistió *exemplariter* en la mente del escultor.

exemplum. El ejemplo se caracteriza, en términos amplios, como un hecho al que se remite para ilustrar una ley o norma general o para volverla intuible. Los autores medievales han analizado este concepto desde diversas perspectivas: 1. desde el punto de vista lógico, se basaron sobre la noción aristotélica de paradigma. Para el Estagirita, éste es una inducción aparente o retórica, que parte de un enunciado particular y pasa a un enunciado general, en el que se generaliza la primera premisa. Se trata, pues, de una especie de argumentación, probable y no apodíctica (véase *enthymema*), de carácter analógico, en la que lo que se afirma de un caso particular, se afirma también de un caso semejante a él (cf. *An. Pr.* II, 24). Sobre esta base, los lógicos medievales definieron el *e.* como una pluralización inductiva que parte de lo particular y ter-

mina en lo particular, omitiendo la premisa universal.

2. Desde el punto de vista gnoseológico y psicológico, los escolásticos relacionaron el *e.* con la facultad de la imaginación. Así, Tomás de Aquino, por ej., sostiene la imposibilidad de que nuestro intelecto, en el presente estado de vida y unido a un cuerpo posible, entienda algo en acto sin recurrir a las imágenes de la fantasía. Constituye una experiencia común el hecho de que, cuando se quiere entender algo, se forman ciertas imágenes en las que poder contemplar lo que se intenta comprender. Tales imágenes son, precisamente, los *exempla*. Lo mismo ocurre cuando se quiere explicar algo a otra persona: se le proponen ejemplos que le permitan formarse imágenes para entenderlo (cf. *S. Th.* I, *q.* 84, *a.* 7 y *C. G.* II, 73).

3. Es desde este último punto de vista que el concepto que nos ocupa fue utilizado en la Patrística, en relación con las Escrituras. Para autores como Agustín de Hipona, en todas las acciones de Cristo narradas en los Evangelios, hay un *e.*, es decir, un modelo de conducta, para los cristianos. En el plano meramente humano de la conducta ética, el Hiponense insiste en la necesidad de confirmar la enseñanza con el *e.* (cf. *De ord.* II, 9, 27).

En esta última línea, el *e.* fue de gran importancia en la predicación. Gregorio Magno, en *Mor.*V, 45, 79, propone el siguiente sobre la *invidia* (véase): un rey ofrece a dos hombres, uno avaro y el otro envidioso, concederles lo que pidieren. Pero han de saber ambos que a quien lo haga en segundo término se le concederá el doble de lo dado al primero. Así, el codicioso, esperando ver duplicada su parte, decide hablar en último lugar. El envidioso pide que le sea arrancado un ojo. De esta manera, podrá jactarse de su superioridad de tuerto ante la ceguera del avaro. Obviamente, el *e.* es traído a colación para señalar la esterilidad y el poder destructor de la envidia.

Ya entre los predicadores del período escolástico, los *exempla* constituyeron relatos de visicitudes, acaecidas a monjes y frailes, sobre las acciones del demonio. Así aparece, por ej., en Salimbene de Adam (cf. *Chron. Fr.*, ed. Holder-Egger, 570).

exercitatio. Con el sentido general de "ejercitación", esta voz tiene una acepción más estricta durante el período patrístico y más amplia durante el escolástico. En efecto, en el primero, se aplicó, sobre todo, al esfuerzo de la exégesis. Más aún, autores como Agustín de Hipona señalan que era menester que la elocuencia de la Escritura se presentara mezclada con momentos oscuros, precisamente porque no es sólo el descubrimiento de la verdad lo que aprovecha al espíritu y lo pule, sino también el ejercicio a través del cual se llega a dicho descubrimiento (cf. *De doctr. christ.* IV, 6, 9).

En la Escolástica, se llamó así toda repetición de operaciones en orden a afirmar o conservar algún hábito. Ciertamente, los maestros medievales atendieron a la *e.* intelectual en el aprendizaje. En tal sentido, tuvieron en cuenta las siguientes consideraciones sobre el tema: 1. la *ratio obiecti*, es decir, la

razón y condición de aquello que la ejercitación pretende afirmar o agilizar, en especial, cuando se trata de ejercitarse en la práctica del bien; 2. la *ratio modi*, esto es, la consideración de la frecuencia y duración en las operaciones que se reiteran; 3. la *ratio originis*, el hecho de que, para ser eficaz, la ejercitación debe ser también deliberada; 4. la *ratio continuationis*, o sea, la necesidad de no interrumpirla por largos períodos; 5. la *ratio directionis*, en cuanto que toda *e.* debe provenir de y confluir en la libertad de la voluntad.

exerciter. Cf. *signate*.

exigitivum. Se denomina así lo que supera o va más allá de las fuerzas activas de la naturaleza o de lo que deriva de ellas. Por eso, el término ha servido para caracterizar lo sobrenatural.

existens. Indica que una cosa es o existe, o que se da de hecho en la realidad. En tal sentido, como primera nota, *e.* señala todo aquello que *est*, tomando este último verbo no como cópula sino en su sentido más fuerte, el que alude a lo real o efectivo. La segunda nota que caracteriza lo mentado por este término es el modo de ser especificado por el *e.*: el de aquel ente cuyo ser depende radicalmente de otro. Así, un hombre, por ej., es un *e.* pero no Dios: de Él solo puede decirse que *est*. Precisamente, lo *e.* es aquello que puede estar o permanecer (*sistere*) en el ser procediendo de algo (*ex*) que lo puso en el ser. El término, escolásticamente tomado, implica, pues, una fundamental dependencia ontológica y, por ende, relatividad y finitud. Pero también una relativa actividad y autonomía en cuanto que lo *e.* tiene la capacidad de mantenerse en el ser recibido. Al respecto, es célebre la caracterización de Ricardo de San Victor: *"ex aliquo sistere, hoc est substantialiter ex aliquo esse"* (*De Trin.* IV, 12). En síntesis, *e.* indica todo ente que constituye una substancia finita, puesto que su modo de ser se da realmente en alguna forma de duración, en la que persevera por un principio del que recibió su acto de ser.

existentia. Palabra que, durante la Edad Media, se utilizó tanto en sentido plural, señalando el conjunto o totalidad de las cosas que existen (véase *existens*), como en sentido singular, indicando entonces el hecho mismo de existir. En el primer caso, el término aparece sobre todo en el marco de la especulación acerca de la *creatio ex nihilo* (véase). En efecto, los entes que "ex-sisten" son aquellos cuyo acto de ser obedece a otro, aún cuando pueden permanecer en el ser que les fue dado. Este Otro es Dios, en tanto Creador, cuya obra es exaltada en la Edad Media como fruto de un acto libre de amor que, justamente, pone en el ser lo existente. Así, pues, las *e.* finitas constituyen bienes, aun en su *minus esse*: en la raíz de lo que existe no hay, entonces, una degradación, es decir, una caída a partir del mundo inteligible, sino un acto de donación y un verdadero incremento del ser.

En cuanto a su sentido singular este concepto fue motivo de una larga polémica escolástica en la que se trató su relación con el de esencia. Pero se ha de señalar que, en el desarrollo de la discusión, sus pro-

tagonistas subrayan en la noción de existencia el *actus essendi*, esto es, el hecho de existir, en su carácter de dependencia ontológica. Más aún, en ese contexto polémico, se prefirió reemplazar la palabra que nos ocupa por el término *esse* en el sentido de *actus essendi*. Con esa significación, la discusión versó sobre el modo como se relacionan la esencia y el acto de ser (*esse*) *en lo creado*. Por eso, la cuestión se funda en lo que se suele traducir como "la distinción entre esencia y existencia".

Dos corrientes podrían delinearse en la discusión: una, cuyo máximo exponente es Averroes, tiene como epígono a Siger de Brabante; la otra, se anuncia con Avicena y es desarrollada por Tomás de Aquino. La primera parece hacer de la *e.* una apariencia o emergencia de la única esencia verdadera, o sea, un modo eternamente emanante del único y verdadero Ser. Averroes, que considera la doctrina de la creación revelada y para uso del vulgo, aborda el tema de la relación entre esencia y existencia, a propósito de sus comentarios a Aristóteles. Polemizando con Avicena, que sostenía la distinción real entre ambas, afirma Averroes: "*substantia cuiuslibet unius, per quam est unum, est suum esse, per quod est ens*" (*In IV Met. c.* 3). Por su parte, Siger, en la *Quaestio utrum ens vel esse in rebus causatis pertineat ad essentiam causatorum vel sit aliquid additm essentia illorum*", concibe la *e.* como la esencia misma en su suprema actualidad.

A esta doctrina se opone la segunda de las mencionadas, que distingue realmente entre *e.* y esencia, y hace de la primera el acto de la esencia, pero se trata de un acto que se debe a la acción divina. Tal posición parte de lo establecido por Avicena, quien definía la existencia como *accidens* eveniens *quidditati* (cf. *Logica* I, 2; *Met.* II, 1, 2 y V, 2, 87). Tomás la desarrolla valiéndose de las nociones aristotélicas de potencia y acto: la esencia, que es o tiene un acto en el orden de la sustancia o de los accidentes, es, a su vez, potencia con respecto al ulterior *actus essendi*, en el orden último del ser. Con todo, si bien los intérpretes del Aquinate coinciden en considerar que admitió una distinción real entre una esencia meramente posible, y la misma esencia actualmente existente, no todos aceptan –aunque sí la mayoría– que haya concebido también una distinción real entre esencia y *e.* en tanto que esta última implica un ente creado existente en acto. Pero hay muchos pasajes en los que evidentemente entiende la existencia como acto inherente a una forma o esencia como a su potencia (cf. por ejemplo, *De ver. q.* 27, *q.* 1; *De ent et ess. cc.* 3 y 6; *C.G.* II, 54; *De Pot. q.* 7, *a.* 2; *S. Th.* I, *q.* 4, *q.* 1). Así pues, en todos los entes creados hay composición: en las sustancias separadas, la composición se da entre la esencia o forma y existencia como acto de ser (véase *esse*); en los materiales, además de esta composición, está la de materia y forma, vinculada también con las nociones de potencia y acto; De esta manera, sólo Dios, que consiste en el mismo *Esse*, es absolutamente, y en todo sentido, simple.

En cambio, Duns Scoto combatió la distinción real entre esencia y *e.*, sosteniendo que la existencia es

la determinación última de la esencia (cf. *Op. Ox.* IV, *dist.* 13, *q.* 1, *n.* 38). Por su parte, Suárez definió también la existencia como simple estado de actualidad de la esencia: después de haber distinguido el ente posible del real, sostuvo que, en el ente realmente existente, sólo puede darse una distinción de razón entre ambos, ya que *"ens in actu idem est quod existens"* (*Met. disp.* XXXI, 4, 6).

Un significado particular presenta este vocablo en la terminología de Eckhart, donde se encuentra con la grafía *exsistentia* (véase *abesse* 2.).

existimatio. En líneas generales, y siguiendo el significado originario que se encuentra en Cicerón y Suetonio, entre otros, la *e.* alude a 1. la opinión o juicio que algo inspira o merece, así, se dice, por ej., "*communis e. est*" para indicar que cualquiera puede juzgar tal cosa; 2. la observación, o mínima corrección, o crítica que se formula sobre algo, pero también a alguien, de donde deriva la tercera acepción de esta voz; 3. estima, fama, renombre, y en tal sentido suele estar acompañada de adjetivos positivos o negativos, señalando la buena reputación o el descrédito de una persona. De esta manera, en su significado clásico, la *e.* fue acentuando el efecto de la acción de estimar. En cambio, los autores medievales suelen poner el énfasis en esta última y considerar el proceso psicológico y de valoración que implica; por otra parte, entendieron que la estimación sólo culmina en una valoración positiva y volvieron a extenderla, además, a las cosas. Así, consideraron que la *e.* es el proceso que deriva en admiración por la grandeza, excelencia o aun –a veces– el carácter insólito que algo presenta.

expectatio. Alude a la expectación o, mejor aún, a la expectativa. Por eso, señala, en primer lugar, la referencia al futuro; en segundo término, la dimensión que hoy llamaríamos "subjetiva" de la espera. De ahí que no pueda sorprender la importancia que esta noción asume en la concepción agustiniana sobre el tiempo. En efecto, para el Hiponense, la *e.* es el presente de las cosas futuras (cf. *Conf.* XI, 20, 26). Con ello, subraya la condición, estado o aun disponibilidad de la interioridad humana respecto del futuro desconocido. La Escolástica retoma esta caracterización y elabora la distinción entre el concepto que nos ocupa y el de *spes* (véase). Así, los autores medievales suelen definir la *e.* como un movimiento de esperanza que parte de un conocimiento previo del eventual auxilio ajeno.

experientia. Entre los muchos sentidos que asume la palabra "experiencia" en la Edad Media, el fundamental es el que la concibe en cuanto *a sensu oritur*, es decir, originada en la sensibilidad. En efecto, siguiendo a Aristóteles, los escolásticos la entendieron sobre todo como punto de partida del conocimiento del mundo exterior y concreto. En consecuencia, presenta dos notas: la de ser conocimiento de lo singular, y la de ser conocimiento de lo sensible. Así, dice, por ej., Tomás de Aquino: *"Est enim in nobis e., dum singularia per sensum cogniscimus"* (*S. Th.* I, *q.* 54, *a.* 5). Esta primera acepción, la principal, fue la que continuó predomi-

nando durante los primeros siglos modernos.

Un uso peculiar asume el término en los escritos de Roger Bacon. En efecto, para él, hay dos medios de conocimiento: la razón y la *e.*, entendida en la acepción ya indicada de raíz aristotélica, pero sólo el segundo hace descansar al espíritu en la certeza, confirmación aplicable aun a las demostraciones matemáticas. En este sentido, más que a un medio de conocer, *e.* se asimila en Bacon al método experimental, segunda acepción de esta voz. Por otra parte, Bacon también entiende bajo este término la experiencia vital, tercer significado de él: habiendo concebido la *philosophia* (véase) como resultado de la iluminación divina, conferida primero a Adán, Set y Noé, sostiene que Dios otorgó una larga vida a estos últimos "*ut philosophiam per experientias completarent*".

La *e.* alude, en general, a un extenso conocimiento de casos singulares, que da lugar a ciertas imágenes. En el orden de lo operable, no sólo es causa de hábito que facilita las acciones, sino también de *scientia*, como señala Tomás (cf. *S.Th.* I-II, *q.* 40, *a.* 5). Por ello, se distinguió durante el Medioevo entre una experiencia espontánea, y una experiencia organizada a la que cabría con más propiedad el atributo de "científica". Ahora bien, sobre esta base, y por analogía, se habló también de *e.* como aprehensión inmediata de procesos psicológicos. En esta línea se insertan las experiencias sobrenaturales, es decir, las captaciones de ciertas evidencias de la vida de la fe y, en última instancia, de la vida mística (cf. *ibid.* I-II, *q.* 112, *a.* 5), última acepción, y la menos usada en la Edad Media, de *e.*

experimentum. En virtud de la importancia que asume la perspectiva aristotélica sobre el conocimiento a partir del siglo XIII, este término adquiere particular importancia en los escolásticos. Se ha de advertir ante todo, que hay cierto matiz de diferencia entre las voces latinas *experientia* (véase) y *e.* tal como ellas fueron usadas en la Edad Media, al contrario de lo que ocurre en castellano con la palabra "experiencia". En efecto, la primera indica la propiedad del conocimiento de ser contacto con la realidad corpórea; de hecho, la segunda aparece utilizada preferentemente para aludir al resultado de tal tipo de conocimiento. La actividad sensorial externa que aprehende las realidades físicas (véase *sensus*) está sujeta a una primera elaboración, en la que intervienen *memoria* y *phantasia*. Esta primera elaboración –que implica una generalización, si bien aún no conceptualizada, de la sensibilidad interna– es precisamente el *e.*; de ahí que Tomás de Aquino diga "*... ex memoria fit e...*" (*In An. Post.* II, *n.* 454, 100a3-6). Así pues, el *e.* se atribuye a la *cogitativa* (véase) en el carácter que tiene esta última de constituir la forma más alta de la sensibilidad humana, inmediatamente anterior a la *ratio* propiamente dicha: "*... e. indiget aliqua ratiocinatione circa particularia, per quam confertur unum ad aliud, quod est proprium rationis...*" (*ibid.*). Tales generalizaciones se van ordenando y clasificando para dar lugar a la experiencia en el sentido habitual y aun vulgar de esta

palabra. Cabe añadir que, cuando se acumulan varias experiencias en cuanto *experimenta* en una determinada materia, se llega a adquirir la cualidad de *expertus* en ella: "*... cum aliquis recordatur quod talis herba multotiens sanavit multos a febre, dicitur esse expertum quod talis sit sanativa febris*" (*ibid.*).

expers. Significa todo lo contrario de experto: *expers* no proviene de *experimentum* (véase) sino de *ex pars*; así, quiere decir que no tiene parte, que está por completo desprovisto o falto de algo, especialmente, de conocimiento. En cambio, el término *insolens* no señala, como *e.*, la condición de ignorar completamente algo, sino la de no estar acostumbrado o familiarizado con un ámbito –por lo demás, perfectamente delimitado– de conocimiento o de actividad. De este modo, y considerando que el *expertus*, por definición, no puede serlo sino de un determinado campo, la palabra "inexperto" traduce más adecuadamente *insolens* que *expers*. En lo que se considera la carta-manifiesto del Renacimiento, el *De genere dicendi philosophorum* de Pico della Mirandola, se lee: "*Non est humanus, qui sit insolens politioris litteraturae. Non est homo, qui sit e. philosophiae*".

expertus. Cf. *experimentum*, *in fine.* Conviene no confundir esta voz con *expers* (véase).

explanatio. En la labor de exégesis, esto es, de interpretación de la Escritura, la *e.* ocupa el primer lugar, como indicaban los gramáticos del período patrístico. Consiste en el comentario literal del texto. De hecho, se encuentran en la Escritura expresiones difíciles o desconocidas. Se trata de *obscura signa* que cabe distinguir de las *ambigua signa*: las primeras conforman aquellos pasajes de los que no surge ningún sentido satisfactorio para el lector; las segundas, aquellos otros a los que se les puede atribuir más de un sentido. Para resolver la primera dificultad, el exégeta hace la *e.* apelando a sus conocimientos de la Gramática, así como de la lengua y sus leyes, al examen del contexto, y al análisis del estilo. De esta manera, atrae la atención del lector sobre los *obscura signa* e ilumina esos puntos. Un ejemplo de la *e.*, como parte de la *enarratio* (véase), es decir, del comentario propiamente dicho, se encuentra justamente en las *Enarrationes in Psalmos,* 118, 4, 3, donde Agustín de Hipona despeja un posible equívoco –todavía vigente hoy para muchos lectores de sus *Confessiones*– acerca del significado del verbo *confitebor*, diciendo: "*non est peccatorum confessio ista, sed laudis*" (véase *confessio*).

explicatio. No se ha de confundir esta voz con *explanatio*, que significa "explicación", ya que *e.* es término de valor fuertemente metafísico. *Cf. complicatio.*

explicite. Cf. *implicite.*

exponens. Llámase "exponente" a la proposición que se añade, a título de explicación, a otra que la requiere en virtud de alguna oscuridad conceptual que contiene. Esta última se denomina "exponible" (véase *exponibilis*).

exponere. Verbo que señala una actividad escolástica: la de explicar el sentido de un texto. En la Edad

Media, las opiniones de las *auctoritates* (véase *auctoritas*), eran aceptadas, particularmente, en el campo de la argumentación teológica. Con todo, muchas veces presentaban imprecisiones o bien divergencias entre sí. La exigencia, propia de la Teología, de una construcción homogénea, obligaba a interpretar esas opiniones, esto es, a *e.* La cautela que imponía precisamente su condición de *auctoritates* hacía que frecuentemente se añadiera el adverbio *reverenter* al término que nos ocupa.

exponibilis. Se llama así a la proposición que, por contener alguna ambigüedad u oscuridad en su significado, reclama otra proposición aclaratoria: la *exponens*. Los escolásticos consideraron principalmente tres tipos de proposiciones exponibles: 1. *exclusiva*, llamada así por contener alguna partícula exclusiva, como *tantum*, *dumtaxat*, *solum*, etc, que es precisamente la que requiere aclaración o confirmación; por ejemplo, *"Petrus est tantum logicus"*. La exclusiva se "expone", entonces, mediante una proposición copulativa, por ej., *"Petrus est logicus et nihil aliud"*. En tales casos, la primera parte de la copulativa se denomina *praeiacens*; la segunda parte se llama *secunda exponens*. Otro tipo de proposición *exponibilis* es la 2. *exceptiva*, en cuyo caso la partícula a exponer es *praeter*, *nisi* o similar. Una última clase de proposiciones exponibles está dada por la 3. *reduplicativa*, en la que se han de explicar partículas como *ut*, *prout*, *quatenus*, etc., esto es, la que contiene expresiones como "en cuanto" (véase *propositio*). Las proposiciones de esta clase son particularmente significativas y frecuentes en los textos escolásticos, habida cuenta de los distingos y las acotaciones conceptuales que en ellos se encuentran.

expositio. Cf. *lectio* 3 y *lectura.*

expressa. Cf. *species* II.

expressio. Voz poco usada en la Edad Media, la expresión indica, en general, un acto del alma –para algunos, específicamente, de la *mens*– por el que ella muestra su capacidad de significarse a sí misma o a alguna otra realidad mediante signos. El concepto de *e.* presenta dos momentos importantes en todo el período patrístico-medieval. El primero está dado por la teología agustiniana sobre la Trinidad, ya que el Hiponense concibe la revelación del Verbo justamente como acto por el cual el *spiritus* se conoce y se ama. El segundo momento, de características completamente diversas, corresponde a la reflexión de los gramáticos especulativos, quienes se plantearon examinar la posibilidad de que la gramática, especialmente en el aspecto sintáctico, constituyera la *e.* de una determinada sintaxis intelectual, en el sentido de reflejar esta última.

Buenaventura utiliza este término con un sentido muy peculiar: en él *e.* designa el acto generador del conocimiento, esto es, la concepción cognoscitiva que culmina en el concepto.

expressiore. En general, con este vocablo se alude al modo más perfecto de reproducir los rasgos de un modelo. En la Edad Media, y especialmente entre los místicos especulativos, se utilizó en el tema de la se-

mejanza del alma humana respecto de Dios. Cuando, por elevación de la primera, tal semejanza se profundiza, es decir que se da *e.*, entonces, más que *similitudo*, hay una cierta unificación con Dios, con quien se constituye un solo espíritu. Esto sucede no sólo por unidad en el querer sino por virtud; ella hace que no se pueda querer otra cosa que el bien. Así se lee , por ej., en Guillermo de Saint-Thierry (cf. *Ep. Fr. D.M.* 108).

expressum. En su sentido derivado de *expressio* (véase), es un adjetivo que califica lo que es claro y bien articulado. Por extensión, también designa lo que está completamente formado, como en *omnibus membris habere expressi*.

expulsio. Término frecuente en los comentarios medievales a la *Física* aristotélica, señala una forma de movimiento violento. En ella, lo que impulsa al proyectil no permanece unido a ese móvil durante todo el lapso que dura el movimiento de este último. Un ejemplo de esta definición se encuentra en Ockham, *Summulae in libros Phys.* III, 9.

expungo. Verbo usado por los filólogos, particularmente en el período tardomedieval y humanístico, en la primera personal del singular, para aclarar que han borrado o eliminado una determinada lectura del texto para sustituirla por otra. Lo hacían mediante puntos ubicados sobre o bajo las letras a eliminar.

extantia. Aparece también como *exstantia*, por ej., en Meister Eckhart. En ese contexto, significa *exsistentia* (véanse *existentia, in fine* y *abesse* 2.).

extasis. Voz propia de la mística medieval que designa un conocimiento experimental de Dios po parte del hombre o, meor aún, de su alma. Presenta, en general, las siguientes notas: 1. implica la suspensión de todo acto natural humano; 2. trasciende y supera el conocimiento especulativo de la verdad divina; 3. exige del alma un previo recogimiento y concentración en sí misma; 4. culmina en una unión afectiva con Dios regulada por su luz; 5. su consecución no depende de la voluntad humana. Con estas características aparece descrita, por ej., en Buenaventura (cf. *In Sent.* III, *d.*34, *p.*1, *a.*2, *q.*2). Así pues, en el *e.* se suspende todo acto propiamente humano, también el del conocimiento intelectual o especulativo; más aún, tal suspensión es necesaria para dar lugar al recogimiento del alma en lo más íntimo de sí, siendo, entonces, trasfigurada en Dios. Purificada por la ascesis y entrenada por una meditación apropiada, en el *e.* el alma alcanza, con el concurso de la Gracia, un conocimiento experimental de lo divino en el que interviene la dimensión afectiva. Sobre todo en Buenaventura, el *e.* se distingue del *raptus* (véase) en cuanto que en el primero –mucho más frecuente que el segundo– se experimenta la presencia divina por el gozo del amor, pero sin verla mediante el intelecto.

extensio. El concepto de "extensión" se entiende, en el marco del pensamiento patrístico-medieval, fundamentalmente de tres maneras: 1.

como cualidad de lo extenso, es decir, de lo situado en el espacio. En este sentido, la Escolástica tendió a considerar que la *e.* es una cierta propiedad del cuerpo que le posibilita ocupar un determinado espacio. Este último es visto como una suerte de receptáculo en el que se hallan los cuerpos naturales en cuanto extensos. Pero se ha de advertir que esta noción de espacio no coincide exactamente con la concepción teórica que sobre él se sustentó en la Escolástica, ni, por ende, con su definición técnica (véase *spatium*). Sólo se lo asume como receptáculo en relación con el problema de la extensión de los cuerpos. Sobre esta base, se habló de *e.* 1.1. *extrinseca*, que alude a la posición de las partes de un cuerpo en el espacio, de la que resulta su volumen; 1.2. *intrinseca*, que señala la disposición de las partes de un cuerpo, o sea, la posición que cada uno asume en relación con los demás e independientemente del espacio en el que dicho cuerpo este situado; y 1.3. *virtualis*, referida al campo espacial comprometido por las fuerzas y movimientos de un cuerpo dado.

En muy diferente sentido, en el de su significación técnicamente lógica, los escolásticos llamaron *e.* a 2. la amplitud de un concepto en relación con los individuos que agrupa en su unidad. De este modo, el concepto o término "cuadrado" tiene menos *e.* que el concepto "cuadrilátero" y éste, a su vez, menos aún que el término "polígono". En cambio, la *comprehensio* es la amplitud de un concepto en relación con las notas que lo caracterizan. Es, pues, una amplitud "intrínseca". Por eso, la lógica escolástica vio entre extensión y comprehensión una relación inversa: cuanto mayor es la primera, menor es la segunda, y a la inversa. Por ej., la comprehensión del concepto "animal" es menor que la del concepto "hombre", ya que falta al primero la nota "racional". De ahí que "animal" tiene una *e.* mayor, es decir que puede convenir a una mayor cantidad de objetos de pensamiento, en tanto que los "requisitos" para incluirlos en dicho género son menos que los que se exigen para incluirlos en el término "hombre".

Una acepción muy particular y restringida asume la voz *e.* 3. en los escritos agustinianos. En efecto, en el célebre pasaje de *Conf.* XI, 29, 39, el Hiponense describe tres momentos o tensiones del alma: la *distentio,* por la que se dispersa en lo externo a ella, la *intentio*, por la que se vuelve hacia lo más íntimo de sí en donde radica la imagen de Dios, y la *e.* En ésta, Agustín insta al alma –que se ha reconocido a sí misma como sujeta al error y al cambio– a trascenderse. Es que, de no tener lugar este tercer movimiento, el filosofar agustiniano correría, además, el riesgo del solipsismo. Este movimiento es precisamente el de la *e.* Ella consiste en el impulso con que la *mens* humana tiende con todo su ser hacia lo supremo y eterno.

extensive. Adverbio correlacionado por oposición con el de *intensive*. En términos muy generales, ambos aluden, respectivamente, a la cantidad y a la cualidad. En efecto, *e.* puede indicar: 1. la amplitud del concepto en el que se da una cualidad, por ej., en una superficie mayor, la

blancura es mayor *e.*; 2. una mayor duración, por ej., un movimiento llamado, aunque impropiamente, "eterno", es infinito *e.*; 3. el conjunto de varias propiedades existentes en un sujeto, por ej., en el hombre la vida es perfecta *e.*, porque en él se da en sus modalidades de vegetativa, sensitiva e intelectiva. En cambio, *intensive* puede significar un grado más alto de perfección; así, en el fuego, el calor es pleno *i.*; o un mayor poder de operación en un ente.

Por último, cabe advertir que la oposición *extensive-intensive* aparece también algunas veces en 4. sentido lógico, aludiendo a la extensión y comprehensión (véanse *extensio* y *comprehensio*) de un concepto. Véase también *infinitum* 2.1. y 2.2.

exterior. A lo largo de la Edad Media se utilizaron los términos *interior* y *e.*, principalmente, en dos sentidos: 1. figuradamente, en el orden moral y religioso, para aludir al ámbito del alma y su relación con lo eterno, y a lo propio del cuerpo y su relación con lo temporal, respectivamente. Así, sobre bases paulinas, aparecen en Agustín de Hipona las expresiones *"homo e."* y *"homo interior"* (cf. *De Trin.* XII, 1 y 2).

Pero asumieron también, en la Escolástica, una significación 2. metafísica. En efecto, se llamó *e.* a lo otro o lo distinto de una sustancia, e *interior* a lo perteneciente a ella. Así, es *e.* todo lo que no es o no pertenece a ese acto por el que una cosa es en sí subsistente. En este sentido, la causa es exterior al efecto, como su principio extrínseco. Por ello, dice Tomás de Aquino: *"Aliud est principium et aliud id cuius est principium"* (*In I Phys.* l. II, 4). Pero este modo de exterioridad no se opone o no excluye ese cierto modo de interioridad o presencia de la causa en su efecto y, por ende, de Dios en todas las cosas. De ahí que también afirme el Aquinate: "*Oportet enim omne agens coniungi ei in quod immediate agit et sua virtute illud contingere*" (*S. Th.* I, *q.* 8, *a.*1).

extraneum. Adjetivo que mienta no sólo lo que es totalmente ajeno a la esencia de algo, sino también lo que es contrario a lo propio de ese algo. De ahí que se oponga a *proprium* (véase). Por eso, muchas veces este término es sinónimo de de "antinatural"; así, por ej., el volar por sus propios medios es *e.* al hombre.

extremum. Muy en general, alude a lo que es término de algo. Este significado lato asume sentidos específicos según el orden en que se aplique el término. 1. En el plano físico, indica el límite externo de un cuerpo; así, se denominan "cuerpos contiguos" (véase *contiguum*) a aquellos cuyos extremos están juntos, como escribe Aristóteles, a quien siguen los escolásticos en esto, en *Fis.* VI, 1, 231 a22). 2. En el geométrico, señala el punto en la línea; o la superficie en el volumen. 3. En el aritmético, hace referencia a una serie numérica, donde designa el primero y el último de los números que la componen. Ahora bien, sobre esto cabe hacer una importante salvedad subrayada por los autores medievales: los elementos de una serie deben presentar cierta homogeneidad, precisamente porque de lo contrario no

podrían integrarla; por eso, Dios no puede ser considerado *e.* en la serie causal, ya que ello supondría que la Causa absoluta y primera es del mismo nivel ontológico que las causas finitas, lo cual es imposible. 4. En el orden lógico, se entiende por *extrema* los dos términos del silogismo, el menor y el mayor, es decir, el sujeto y el predicado respectivamente de la conclusión, toda vez que se relacionan entre sí a través de término medio (véase *terminus* 2). 5. En el plano ético, aunque menos usada en tal sentido, esta palabra indicó el defecto y la desmesura en cuanto puntos equidistantes ambos de la virtud, según la concepción aristotélica (véase *virtus*).

extrinsecum. Señala lo que no entra ni en la definición ni en la composición de algo, así como su opuesto, *intrinsecum*, indica lo que sí lo hace. De acuerdo con esta caracterización, se asume en dos acepciones fundamentales. 1. En sentido lógico, se llaman denominaciones *intrinsecae* a las que denotan atributos o predicados que constituyen a un sujeto en lo que él es, por ej., "racional" es denominación intrínseca de "hombre"; en cambio, son *extrinsecae* las denominaciones que le competen en relación con otro, como "padre". 2. En sentido ontológico, la distinción entre *e.* e *intrinsecum* responde a la diferencia asignada por Aristóteles a las cuatro causas. En efecto, para el Estagirita, la causa material y la formal forman parte ambas del compuesto que es la sustancia corpórea, no advienen –por así decir– desde fuera, por lo cual los escolásticos las llamaron "*intrinsecae*"; en cambio, la causa eficiente y la final refieren a un principio sustancialmente distinto de lo causado, por lo que se las denominó "*extrinsecae*".



fabrica. En 1. líneas generales, este término refiere a 1.1. cualquier arte manual o mecánica; así, se alude, por ej., a la *aeraria f.*, esto es, el arte u oficio de trabajar el bronce; 1.2. de ahí, pasó a significar cualquier artesanía, aunque no estuviera reconocida entre las artes propiamente dichas; 1.3. el lugar donde tales trabajos se llevaban a cabo, acepción más acotada con la que la palabra pasó a lenguas romances como el castellano.

En 2. sentido estricto, alude a la *architectura* (véase), pero, específicamente, al saber práctico del constructor.

fabula. Relacionada con la raíz *fa*, que hace alusión al hablar, de donde, por ej., *facundus* como elocuente, la *f.* se concibió antiguamente como la puesta en palabras de una acción o acciones y, por ende, significa esencialmente, relato. Ahora bien, este último aspecto se fue subrayando paulatinamente en este vocablo, para designar finalmente lo que no es más que palabras. De esta manera, se negó en la *f.* la transmisión de algo real.

Por eso, tanto en la época patrística como medieval propiamente dicha, la fábula se constituyó en término técnico del pensamiento imaginativo. Agustín de Hipona, por ej., para quien, en general, esta palabra traduce el *mito* griego, la utiliza también en el sentido de ficción compuesta con fines recreativos y, sobre todo, educativos (cf. *Conf.* I, 10, 16 y *Sol.* II, 11, 19). La importancia de esta noción hace que la voz reaparezca en diversas expresiones, como *aenigmata fabularum* o *fabulari similitudine*. De hecho, en los textos medievales, *fabulariter* equivale prácticamente a *poetice*. La *f.* se usó como *integumentum* (véase) o *involucrum*, es decir como copertura que tenía, pedagógicamente, una doble función: de un lado contiene, vela y esconde verdades muy profundas y fundamentales, para ponerlas a salvo de una comprensión imperfecta, inadecuada y vulgar, esto es, *a vilitate*.

En este sentido, cabe recordar que, tanto durante la Antigüedad como en la Edad Media, el saber teórico y la discusión pública, eran patrimonio de pocos. Así, Guillermo de Conches considera la *f.* no sólo un modo narrativo que, más allá de lo literal, alcanza verdades ocultas, sino un instrumento filosófico. En efecto, para él, por medio de la *narratio fabulosa*, los hombres dotados de una visión intelectual más profunda protegen tales verdades de los peligros de tergiversación implicados en la divulgación. De otro lado, cierta ambigüedad hermeneútica en los elementos de la fábula insta a desentrañarlos, llegando así, quienes están provistos de una preparación adecuada, esto es, los filósofos, a tales verdades. Más

aún, a veces, los mismos filósofos expresan sus secretos por medio de la *narratio fabulosa*.

facere. En sentido amplio, *f.* señala todo tipo de operación (véase *operatio*); por eso, aparece en sustantivos compuestos, por ej., *sacrum f.*, de donde *sacrificium*, es decir, hacer algo sagrado, como una ofrenda. Pero, en sentido estricto, se utiliza en el vocabulario escolástico para indicar solamente la operación *ad extra*, es decir, aquella que por su propia índole trasciende el sujeto de la misma, por ej., escribir, a diferencia de pensar (véase *factio*).

facti species. Se ha usado en dos sentidos: uno se señala en el artículo *de facto*; otro, tardío en la Edad Media, constituye este término en expresión con la que se subraya que no se está hablando en términos genéricos, sino que se está aludiendo al hecho particular del que se trata.

factio. Es la acción transitiva de producir algo a partir de una materia exterior. Así, la acción del carpintero que hace un banco de madera se denomina propiamente *f.* De este modo, se puede traducir por "producción" o, mejor aún, "fabricación". Por una parte, se diferencia, pues, de la *fabrica* (véase), en cuanto que *f.* alude a una acción y no a un arte ni al lugar donde éste se practica. Por otra, se distingue de la *generatio* (véase), en la medida en que en ésta no hay materia exterior presupuesta, de donde la generación de un padre respecto de su hijo no se puede llamar *f.*, porque lo engendra de sí mismo; tampoco la creación, dado que la *creatio* (véase) es, por definición, a partir de la nada, como recuerda Tomás de Aquino (cf. *S.Th.* I, *q.* 41, *a.*3 *c*).

factum. En principio, traduce la voz griega *pragma*. Su significado originario en latín es "lo que ha sido hecho", o sea, que alude a una obra de algún modo acabada. De ahí los sentidos derivados de "suceso" en general, "fenómeno particular y contingente", "accidente", o también "afección". Como es obvio, estas diversas acepciones adquieren mayor relieve y precisión cuando se las confronta respectivamente con sus opuestos, o cuando se las enmarca en sus correspondientes contextos. En su significación de suceso o hecho, *f.* implica un cierto juicio sobre la realidad exterior, fundado, en última instancia, en la experiencia o, al menos, en la percepción inmediata o en la memoria. En cuanto fenómeno implica una generalización de los datos impíricos. Sin embargo, a veces, se opuso *factum* y fenómeno. En estos casos, se le da el primero el significado de una realidad particular efectivamente existente, mientras que se asigna al segundo la connotación de una mera apariencia a la que no se encuentra razón de ser y que carece de consistencia propia. *F.* y cosa coinciden en esto último, es decir en aludir a lo concreto, particular y contingente, pero se distinguen en cuanto que el primero indica el aspecto dinámico de esa realidad contingente; la segunda, el aspecto estático. Por otra parte, el *f.* está siempre circunscripto en el espacio y el tiempo; por ello, si se acentúa la dimensión temporal, su significación se acercará a la de "suceso".

Ya hacia fines de la Edad Media, y retomando su sentido de "dato empírico", opuesto a la apariencia ilusoria, Bacon y posteriormente, sobre todo, Galileo, intentan determinarla con mayor precisión en su realidad objetiva. Así, para construir el *f.* ambos hacen intervenir el cálculo de la razón. Justamente sobre la valoración crítica de los *facta* se constituye el "experimentalismo" de los citados autores.

facultas. En la Escolástica, las facultades se definieron en general como los principios inmediatos de las operaciones vitales, considerándose, en cambio, como principio mediato y último o radical la naturaleza del agente. Desde el punto de vista filosófico, su estudio comenzó ya en la Antigüedad, al tratarse de las distintas "partes" del alma o "divisiones" propuestas especialmente por Platón, Aristóteles y los estoicos. En efecto, recuérdese que el primero distinguía en el alma lo racional, lo concupiscible y lo irascible. El Estagirita, por su parte, hablaba de un aspecto vegetativo y otro intelectivo –que comprendía la potencia apetitiva y la contemplativa– en toda alma humana. Los estoicos diferenciaron entre el principio hegemónico de carácter racional, los sentidos, el principio espermático y el lenguaje.

Durante la Edad Media, y como se desprende ya de la primera caracterización de este concepto, uno de los principales problemas discutidos en torno de las facultades fue el de su distinción real respecto del alma. Pero se ha de advertir que, cuando se afirma o se niega tal distinción, se habla de la esencia del alma y la de las facultades. En este sentido, la línea aristotélico-tomista entiende que el alma es el principio o forma sustancial que da al cuerpo viviente no sólo el ser sino también las capacidades de operar vitalmente. Como tales capacidades son varias, según consta a la experiencia vulgar y a la científica, es menester admitir en un mismo ser animado diversos principios de tales operaciones, es decir, diversas facultades. Para dicha corriente, éstas son 1. realidades accidentales o propiedades que derivan de la misma naturaleza del alma; 2. constituyen algo realmente distinto del alma, aunque son inseparables de ella; 3. algunas facultades, como las vegetativas y las sensitivas, derivan del alma en cuanto que ella está unida sustancialmente al cuerpo; otras –las intelectuales y espirituales– solamente del alma en sí misma. Pero cabe destacar que la posición tomista respecto de esta cuestión resulta de la distinción real que también se establece en ella entre la sustancia y los accidentes y entre el acto y la potencia.

Contra estos autores, los de tendencia nominalista afirman una distinción sólo racional entre el alma y sus facultades, como la que establece, por ej., Enrique de Gante. Es discutible, en cambio, la posición que, al respecto, sostuvieron Buenaventura y Alejandro de Halès. Finalmente, para Duns Escoto, se trata de una distinción formal *ex natura rei* (véase *distinctio*).

Ahora bien, las facultades no se distinguen solamente de la esencia del alma sino también entre ellas mismas, según las diversas operaciones que cumplen y sus diferentes objetos formales (véase *obiec-*

tum). De acuerdo con este criterio, los primeros autores escolásticos reconocieron cinco clases de facultades: 1. vegetativa, 2. sensitiva, 3. apetitiva, 4. motora, 5. intelectiva. Posteriormente, se establecieron las siguientes subdivisiones internas: según sus funciones, la 1. vida vegetativa, tiene las facultades 1.1. nutritiva, mediante la cual el ser vivo convierte el alimento en la propia sustancia corporal; 1.2. aumentativa, con la que adquiere un mayor tamaño; y 1.3. generadora, con la que produce otro ser vivo de su misma naturaleza. En la 2. vida sensitiva, se diferenciaron las facultades 2.1. sensible, con todas las operaciones concernientes tanto a los sentidos externos como a los internos (véase *sensus*), y 2.2. apetitiva, en la que dividieron las operaciones propias del apetito concupiscible e irascible (véase *appetitus* 2.2.1 y 2.2.2.). Por último, en la 3. vida intelectiva, distinguieron la facultad 3.1. cognoscitiva, de la que provienen todos los actos propios del intelecto, y 3.2. apetitiva, que concierne a las operaciones ya no de la sensibilidad, sino de la voluntad, a la que concibieron en relación con el intelecto. Cabe añadir que tanto la facultad de reflexión como la memoria intelectual, no fueron distinguidas realmente del intelecto.

Para la particular acepción de este término en el plano del lenguaje según Anselmo d'Aosta, véase *usus.*

fallacia. Se denomina "falacias" a los principios del silogismo sofístico. La *f.* es, pues, un argumento defectuoso, también llamado "paralogismo". Al respecto, Pedro Hispano escribe: *"Fallacia est idoneitas faciendi credere de non ente quod sit ens…; vel sic: fallacia est apparentia sine existentia"* (*Summ. Log.* VII, 3). La *f.* designa, en rigor, la apariencia de verdad, formal y objetiva, de lo que deriva la fuerza ilativa del *sofistikós élenkos*, ya denunciado por Aristóteles (cf. *El. Soph.* 4-6). Se distinguieron 1. las *f. dictionis* o *in dictione*, de raíz verbal, porque obedecen a la multivocidad o ambigüedad de los términos del discurso; y 2. las *f. extra dictionem* que surgen de las cosas mismas significadas en las palabras. Entre ellas se cuenta la *petitio principii* (véase). En el transcurso de la Escolástica, se acabó por identificar la *f.* con el *sophisma* (véase).

falsitas. El concepto de falsedad se funda en el de *inadaequatio* en cualquiera de sus formas. En efecto, supone el de verdad, dado que es su opuesto directo (véase *veritas*), y la verdad es, fundamentalmente, *adaequatio*. Por consiguiente, como en el caso de *veritas*, se puede hablar de *f.* en el orden del conocimiento, en el lógico, en el metafísico o en el moral, es decir que algo puede ser *falsum* (véase) en cualquiera de dichos planos. Con todo, se ha de subrayar que la Edad Media aplicó la noción que nos ocupa particularmente o *eminenter* a los dos primeros órdenes, en ninguno de los cuales interviene la voluntad libre o la intención deliberada de inducir a error a otra persona. Por eso, en los textos medievales la falsedad coincide muchas veces simplemente con el *error* (véase). Sólo al llegar al final del Medioevo, se comienza a reservar cada vez más la voz que nos ocupa para aludir principalmente al engaño,

retomando así su etimología que la hace derivar de *fallo.*

Los escolásticos sostuvieron las siguientes tesis principales acerca de esta noción: consideraron 1. que la *f. ontológica* se opone a la *veritas* de manera contradictoria sólo cuando se toma la verdad como trascendental (véase *transcendentale*). 2. que la *f.* del conocimiento se origina, en última instancia, en el intelecto, ya que los sentidos por sí mismos no engañan; en cambio, el intelecto puede equivocarse a la hora de estimar los datos sensibles. 3. que la *f.* es de suyo múltiple, dados los muchos modos de errar y los innumerables objetos posibles del error. 4. que la *f.* lógica puede darse en las definiciones, las argumentaciones, las sentencias y los silogismos.

falsum. Dado que la noción de falso se opone directamente a la de verdadero (véase *verum*) y, por tanto, depende de ella, al aplicarse esta última a diversos planos, lo mismo ocurre con *f.* Por eso, se ha hablado de: 1. *f. simpliciter* para referirse al plano del conocimiento, en el que es falso un concepto o una definición que no dé cuenta de lo que la cosa es, o bien que la conciba como existente cuando no lo es o a la inversa. 2. *f. logicum*, que califica al juicio que no corresponde rectamente al contenido que debería expresar, aunque esto no significa que para que no haya falsedad la correspondencia deba ser completa, por ej., las afirmaciones sobre la naturaleza divina no expresan sino de modo extremadamente imperfecto lo que Dios es, pero eso no basta para hacerlas falsas; 3. *f. metafisicum*, que se da en un ente que no tiene todas las propiedades esenciales que su naturaleza exige o que tiene algo contrario a su esencia o idea, en este sentido, lo *f.* se asocia a lo deforme; 4. *f. morale*, que es la falta moral, en cuanto libre, propia de un sujeto humano cuando éste se expresa u obra conscientemente de una manera que no condice con sus juicios. A este género de falsedad corresponde la *falsitas formalis* (véase *falsitas*), cuyo acto propio se denomina *mendacium* (véase).

falsum testimonium. Cf. *mendacium.*

fama. De la raíz *fa*, que alude al hablar, la fama es lo que de alguien se dice. Así, en la Edad Media se entendió por esta palabra, en general, la opinión ajena sobre una persona. En sentido positivo, es el aspecto más externo del honor, es decir, este mismo en cuanto divulgado y admitido por los demás. Por eso, la importancia social de la *f.* durante los siglos medievales se aprecia con mayor precisión indirectamente, esto es, mediante la gravedad atribuida a la denigración, que es la *detractio* (véase). Cabe notar que, a medida que se aproxima el final de los siglos medievales, la fama reemplaza al honor como materia de envidia.

fas. Antiguamente designó lo que Dios dice, o sea, el pronunciamiento divino. Por eso, se relaciona con la justicia divina y no con el derecho humano, para lo cual el latín reservó el sustantivo *ius*. De modo que, así como el *ius est* indica lo permitido por la ley humana, la expresión *f. est* señala lo permitido por la divina.

Mediante este término, generalmente antepuesto, se señala aque-

llo que es lícito hacer, en cuanto que, de hecho, no está prohibido. De modo similar, *nefas* (véase) indica lo ilícito. En el plano religioso, *f.* alude a la ley sagrada. Cabe aclarar que, en este último, al pertenecer al plano de lo fáctico, ninguno de ambos términos, ni *f.* ni *nefas*, anuncia ni "promete" una fundamentación de lo lícito o lo prohibido respectivamente y en cuanto tales.

fatum. El término, muy antiguo, por cierto, proviene del participio del verbo *for* cuyo sentido es el de hablar y aun vaticinar. Así, significa lo dicho, lo vaticinado. Cuando esto se pone en relación con el hombre, esto es, cuando lo dicho o vaticinado es sobre él, se tiene el destino o hado, traducciones frecuentes de esta voz.

Entre los escritores de la Patrística y de la Edad Media, esta palabra reviste ambivalencia. En efecto, en primer lugar, tiene el significado que le atribuyeron los antiguos: se refiere a la posición de los astros en el momento de la concepción o del nacimiento de alguien, posición que supuestamente determina el destino individual de ese alguien. Los autores cristianos combatieron la noción de tal determinismo astral, en la medida en que contradecía, especialmente, la libre responsabilidad humana, además de cuestionar la omnipotencia divina. Así, por ej., Agustín ataca esta acepción de *f.* en *De civ. Dei*, V. 9, entre otros lugares de su obra.

Un segundo significado, es el que plantea Boecio al definir el término que nos ocupa como la disposición inherente a las cosas contingentes o variables, por la que la Providencia divina las coordina en determinado orden. (cf. *De cons*. IV, 6). Esta acepción fue retomada y elaborada en la Escolástica, particularmente, por Tomás de Aquino, quien define el hado como la ordenación de las causas segundas a los efectos previstos por Dios.

Ahora bien, habida cuenta de que la historia misma de este concepto es polémica, en cuanto que, en su transcurso, se opuso la noción pagana de hado a la omnipotencia y providencia del Dios cristiano, el Aquinate propone una distinción entre *f.* y providencia divina, adoptando el criterio de diferentes perspectivas. Según dicha distinción, el *f.* es la ordenación misma que, de hecho, se da en este mundo entre las causas intermedias a sus efectos. En cambio, se lo denomina "Providencia", cuando se considera dicha ordenación según está predeterminada en Dios y no dada en las cosas. Por ello, en cuanto que se funda en causas contingentes, el *f.* es alterable; por el contrario, en cuanto Providencia divina, no lo es, en el sentido de que *si* es verdadero que Dios ha previsto tal cosa, ello sucederá (cf. *S. Th*. I, *q*. 116, *aa.* 1 a 4).

felapton. Voz que, escrita a veces sin la consonante final, en la lógica medieval designa, con función mnemotécnica, un modo de silogismo (véase *syllogismus*). En efecto, se ha de recordar que, por convención, las vocales que la componen, *e, a, o* (véanse), indican la proposición universal negativa, la universal afirmativa, y la particular negativa, respectivamente. Así, el silogismo *f.* es aquel cuyas premisas y conclusión están dadas por dichos tipos

de proposición, en el orden mencionado. El ejemplo que propone Pedro Hispano sobre él es: “ningún hombre es piedra”, “todo hombre es animal”, “luego, algún animal no es piedra”, con la conversión pertinente (véase *conversio* 5). Ello se lee en *Summ. Log.* 4, 14.

felicitas. En general, se considera la felicidad la posesión del bien como fin último del hombre. El hecho de estar vinculado este concepto con temas filosóficos tan fundamentales como la consideración acerca del bien y el destino humano justifica la diversidad de posiciones que se sostuvieron al respecto. Según una primera concepción, la felicidad se relaciona tanto con la fortuna como con la satisfacción de los deseos. Esta noción es muy propia de la Antigüedad. Pero dos grandes corrientes de pensamiento se generaron al respecto: la de los estoicos, que intentaron preservarse de los avatares de la fortuna y cancelar el deseo, y la que se confirma en Aristóteles. En efecto, para el Estagirita, la *f.* consiste en la posesión de aquellos bienes que provienen de la fortuna, como la riqueza, la salud, la belleza, etc., posesión que redunda en gozo (cf. *Ret.* I, 5, 17). No obstante, es típico del pensamiento aristotélico, poner la felicidad en la contemplación de la verdad.

Al llegar al período patrístico, Agustín de Hipona, que primero se aproxima a la posición de los estoicos (cf. *De beata vita, passim*), termina por juzgar que el rechazo de las inclinaciones y afecciones violenta la naturaleza humana (cf. *De mor. Eccl.* 24; *De doctr.christ.* I, 4). Más aún, la felicidad se convierte, en el pensamiento del Hiponense, en el eje mismo de la actividad moral. Pero, precisamente por eso, ella ha de encontrar su justificación en el bien supremo; de ahí la definición agustiniana: es *gaudium de veritate* (cf. *Conf.* XI, 19-23), entendiendo por ella la suma Verdad, es decir, Dios. A partir de esta distinción entre el goce de los bienes transitorios y la tensión hacia el gozo de un Bien infinito y eterno, se reservó el nombre de *f.* para el primero; con ello, la voz *f.* recuperó de alguna manera su sentido etimológico, ya que proviene de la raíz *fe-* que hace alusión a la fecundidad y prosperidad. En cambio, los autores medievales usaron el nombre de *beatitudo* (véase) para el goce del segundo bien mencionado, en el que centraron su atención. Con todo, este último, junto con el término correspondiente, *beatitudo*, fue invadiendo el campo semático de la voz que nos ocupa, de manera que, a medida que avanza la Edad Media, es cada vez menos usada.

Por su parte, Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, subraya el carácter intelectual de la felicidad, definiéndola como *bonum perfectum intellectualis naturae* (cf. *S.Th.* I, *q.* 26, *a.*1).

festino. Palabra de uso mnemotécnico referida a un modo de silogismo (véase *syllogismus*). Se ha de recordar que la serie de vocales que la componen *e, i, o*, señalan por convención la proposición universal negativa, la particular afirmativa, y la particular negativa, respectivamente. De esta manera, el silogismo *f.* está constituido, en su primera premisa, en la segunda y en la conclusión, por la serie de proposiciones mencionadas, en ese orden.

Ejemplo de silogismo *f.* es: “ninguna piedra es animal”, “algún hombre es animal”, “luego, algún hombre no es piedra”, como el propuesto por Pedro Hispano en *Summ. Log.* 4, 11.

fictio. Originalmente, esta voz presenta varias acepciones: 1. creación o composición, por ej., la de una voz onomatopéyica; 2. en la misma línea de la acepción anterior, la *f.* puede indicar también determinadas *artes* o disciplinas, que no sólo imitan la naturaleza sino que además añaden a ella una creación a la que se denomina precisamente con este término; 3. ficción, como cuando se simula no querer lo que se quiere, 4. suposición o hipótesis, ya que en ellas se finge momentáneamente asumir como verdadero aquello que no consta que lo sea; 5. fraude, mentira o hipocresía. Todas estas acepciones se continuaron en la Edad Media, en la que se añadieron los siguientes matices: se reservó para la voz que nos ocupa el significado de la acción y no del efecto, para el que se prefirió *fictum* (véase). Por último, se fue reemplazando la quinta acepción de *f.* mencionada al comienzo por *mendacium* (véase).

fictivus. Este adjetivo calificó en la Edad Media una disciplina o *ars* –la poesía, por ej.–, un género y, a veces, un estilo, en el que se iba más allá de la imitación o descripción de la naturaleza o de la indagación racional de la realidad, creando figuras imaginarias. Éstas, como sucede en la *fabula* (véase), eran propuestas para remitir a una verdad que se intentaba postular en otra clave que la demostrativa. Dante, en la Epístola a Can Grande della Scala, que muchas veces se le ha atribuido, al dar cuenta del carácter de la *Divina Commedia*, incluye este término para indicar algunos aspectos estilísticos del Poema. De hecho, por ej., la inclusión del personaje de Minós al comienzo del canto V del *Inferno* forma parte de lo que ella tiene de *f.*

fictum. Se ha denominado así, en general, el efecto de la *fictio* (véase). En particular, esta palabra asume un sentido particular en la gnoseología de Ockham, al referirse éste a su concepción de *obiectum* (véase). De hecho, Ockham llama *f.* la representación mental de una cosa que existe o puede existir, y reserva la voz *figmentum* (véase) para la representación mental de una cosa imposible, como la quimera (cf. *In I Sent. d.*2, *q.*8).

fidelis. Además del obvio sentido de señalar como adjetivo a quien guarda *fidelitas* (véase), en términos filológicos y paleográficos califica el códice no corrupto (véase *emendatus*).

fidelitas. El sentido inmediato de la noción de fidelidad reviste una significación típicamente ética, ligada a la idea de fe y, sobre todo, a la coherencia o continuidad que se mantenga respecto de ella. Si bien este concepto no está determinado con precisión en la terminología estrictamente filosófica, puede decirse que la *f.* consiste en una adhesión a lo que se considera supremo o a lo absoluto sin más. En la tradición griega antigua encontramos esta noción relacionada con la experiencia ética de la gran poesía trágica; así, Esquilo exige fide-

lidad a la justicia (cf. *Agam*. 450-60). También en el Sócrates platónico hay un continuo apelar al valor esencial de la adhesión del alma a la verdad. Ésta es la vocación a la que Dios llama y a a que Sócrates intenta permanecer fiel hasta su muerte, según el testimonio de Platón (cf. *Apol.* 17, 28e-29d).

Pero el concepto de *f.* adquiere mayor relieve en el plano religioso. Y aquí conviene recordar precisamente que es el abstracto de *fidelis* (fiel) que, a su vez, deriva de *fides* (fe). Así, lo que exige fidelidad es la fe que se ha profesado en el Dios revelado como absoluto y verdadero. Por ello, en el Antiguo Testamento, los Profetas especialmente insisten en la necesidad de mantener una adhesión permanente a la palabra divina, es decir, a la revelación, que constituye el fundamento vital y el principio de unidad del pueblo elegido.

Con el Cristianismo, este concepto se precisa aún más, ya que se relaciona explícitamente con la idea central de la *fides*, al punto de representar, en cierto sentido, la práctica misma de la fe, o sea, su hacerse activa en un comportamiento constante, continuo y veraz. Con todo, no se ha de olvidar que, en este contexto, la *f.* queda íntimamente ligada a la idea de vocación o de llamada por parte de Dios.

Con la laicización de la época moderna, si bien permanece la nota fundamental de adhesión a lo supremo desde el punto de vista ético, se esfuma gradualmente ese sentido de la vocación sobrenatural que la noción de *f.* reviste durante la Edad Media.

fides. Esta voz, que se traduce como "fe", compromete tanto al sujeto como al objeto de dicha fe. Vista desde el primero, muy en general, la fe se relaciona con el consentimiento, el asentimiento, y la adhesión, ya que la palabra *f.* está ligada tanto a la creencia como, aunque de manera derivada, a la confianza (véase *fiducia*). De hecho, su primer sentido apunta al crédito o credibilidad que despierta el objeto de la *f.*, lo cual señala cierta dependencia por parte de aquel que deposita o pone su fe, esto es, de aquel que *f. habet alicui*; de ahí que, en este orden, la noción que nos ocupa esté estrechamente vinculada con la confianza del *credere* (véase).

Como se sabe, en Platón, el correspondiente término griego, *pístis*, ya sea en su forma sustantiva como en la verbal, se encuentra en el plano gnoseológico e indica el consentimiento dado a la aprehensión de la realidad cambiante propia de lo sensible. Es, pues, inferior al verdadero saber que concierne a la certeza posterior; así, esta noción conserva su carácter de conocimiento no justificado racionalmente.

Con el Cristianismo cambia el peso semántico de la *f.* sobre la base de las fuentes bíblicas. En efecto, en ellas adquiere carácter absoluto, en primer lugar, por su objeto, es decir, en cuanto implica adhesión a un valor supremo; en segundo término, porque ese valor es, al mismo tiempo, un fundamento –o sea, Dios– que es tenido por superior a cualquier otro. Ahora bien, especialmente, durante los primeros siglos cristianos, la *f.* es conside-

rada como suprema forma de certeza en lo que respecta a la visión de la vida y del destino humano, y por esta razón, ningún pensador de la Patrística, ni tampoco de la Escolástica, se refiere a este concepto como a una forma gnoseológica imperfecta, sentido que sólo se retomará en plena modernidad, especialmente con Locke.

Para Buenaventura, la firmeza de la fe, que consiste en creer lo arduo y difícil, descansa sobre cuatro pilares: la palabra de los profetas confirmada por los apóstoles, la autoridad de la Iglesia, la tradición patrística, el consejo de la razón. Además, entiende la *f.* no sólo como fundamento de la virtud sino también de la sabiduría y aun de la ciencia; es, pues, en este sentido específico que, desde el pnto de vista bonaventuriano, razón y fe no pueden contradecirse (cf. *Coll. in Hexaem.* XIV, 9; IX, 21-26; I, 33).

Por su parte, Tomás de Aquino, siguiendo a San Pablo (cf. *Hebr.* 11, 1), sostiene que la *f.*, en tanto virtud teologal, es un hábito intelectual por medio del cual la vida eterna comienza en nosotros, en tanto que hace posible que el intelecto dé su asentimiento a cosas que no son manifiestas para él. De este modo, aunque su fuente primera no sea el intelecto sino la revelación, la fe es una forma de *evidentia*, y se distingue de la opinión o de la sospecha, en las que falta precisamente la adhesión firme del entendimiento. La voluntad es movida a este asentimiento por el acto intelectual engendrado por la fe (cf. *S. Th.* II-II, *q.*. 4, *aa.*1 y 2). Pero, aún cuando sin tal adhesión o asentimiento la fe es imposible, no se trata de algo meramente "subjetivo", en el sentido contemporáneo de la palabra.

Sobre esta concepción se han hecho dos distinciones principales: 1. la que diferencia entre *f. implicita* y *f. explicita*. La primera es la fe en una verdad que está contenida en otra que sí es objeto de la fe explícita, de tal manera que la creencia formal en la segunda verdad implica aceptar la primera. Se trata, pues, de una relación de implicación y no de menor o mayor realidad. Esta última concierne más a la otra distinción que es 2. la que discierne entre *f. confusa* y *f. distincta*. La fe confusa es la del simple creyente que vive los contenidos o datos de fe, sin que le sea necesario pasar a la formulación intelectual y rigurosa de los mismos. En cambio, la fe distinta es la propia del docto, que aspira a un conocimiento que contribuya a precisar aquello en lo que cree. Otra distinción frecuente es 3. la que media entre *f. infusa* y *f. acquista*. La fe infusa es una disposición natural que inclina a creer en los artículos de fe sin que medien ni la experiencia ni la razón; la segunda, en cambio, es múltiple y específicamente distinta porque corresponde a cada artículo de fe; así, se es cristiano por fe infusa, y se cree, por ej., en la transustanciación por fe *acquista.*

Párrafo aparte merece, dentro de este tema, un *leitmotiv* del pensamiento medieval. En efecto, uno de los temas capitales de las especulaciones filosóficas en la Edad Media fue el de 4. la relación entre la *f.* y la *ratio*, que se traduce, en último término, en la relación entre *theologia* y *philosophia* (véanse). Al respecto, se podría decir que cada au-

tor de los períodos patrístico y medieval presenta una posición propia. Con todo, y en pro de la síntesis, dichas posiciones podrían esquematizarse en cinco grandes grupos: 4.1. el de la posición que, subrayando los posibles conflictos entre ambas, opta por dar prioridad a la fe y cancelar la razón como uno de los términos de la oposición, como se da, por ej., Tertuliano; 4.2. el de la que, percibiendo igualmente el conflicto, intenta diluir la fe en beneficio de la razón, actitud que se podría ejemplificar en Berengario de Tours; 4.3. el de quienes, como algunos aristotélicos extremos de los últimos siglos medievales, los denominados "averroístas latinos", se atienen a la así llamada "doctrina de la doble verdad", que consiste en considerar los dos ámbitos como compartimientos estancos, de manera que lo que se asume como verdadero en uno de ellos puede no considerarse tal en el otro; 4.4. el de los que consideran la fe como supuesto de la razón, posición que siguen –ciertamente con diferencias de matiz– Agustín de Hipona y Anselmo d'Aosta (véase *credo ut intelligam* y *fides quaerens intellectum*); 4.5. el de quienes distinguen prolijamente entre ambos campos y determinan los alcances y economía propios de cada uno para detectar su compatibilidad, criterio ejemplificado en Tomás de Aquino.

fides quaerens intellectum. "La fe en busca de la intelección o comprensión" es una expresión acuñada por Ansemo d'Aosta, quien la utiliza como subtítulo de su *Proslogion* (cf. Proemio, *in fine*). En ella, recoge el principio agustiniano del "creo para entender" (véase *credo ut intelligam*), percibiendo en él fundamentalmente la relación fe-razón. El interés de Anselmo por dicha relación queda históricamente justificado por el hecho de que él representa el máximo esfuerzo del siglo XI en pro de la conciliación de la fe con la dialéctica. De ahí que la haya considerado el principio capital por el que debe regirse toda especulación filosófica. De esta manera, en Anselmo, como en Agustín de Hipona, la fe se constituye en supuesto de la razón. Con todo, parecería que en el caso de Anselmo hubiera, a diferencia de lo que ocurre con el Hiponense, una cierta insistencia en el *intellectum*, es decir, en la formulación y elaboración intelectual de los datos revelados. Tal énfasis probablemente obedezca a razones polémicas, o sea, al enfrentamiento del mencionado autor con la posición irreductible o negadora de la razón de los antidialécticos de su tiempo. Otra diferencia entre ambos, en lo que toca a sus respectivos principios, radica en que el *credo ut intelligam* agustiniano es supuesto de una razón que busca comprender la realidad, tanto la de las cosas, como la de Dios y la del alma; la *f. q. i.* anselmiana busca sobre todo comprender sus propios contenidos; de esta manera, en los dos autores, la fe siempre atraviesa el entendimiento, sólo que, en el caso de Agustín, lo hace de modo transitivo; en el de Anselmo, de modo reflexivo, en la medida en que se vuelve sobre sí misma. La *f.* ha de buscar, pues, constantemente su autocomprensión. Pero, si bien Dios permite a quien la posee la visión intelectual que condu-

ce de ella a su conocimiento, no es menos cierto que para Anselmo sólo por la fe el saber puede convertirse en plena evidencia y verdad. Por eso, confiesa su convicción de que no comprendería si no creyera: *"Neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam. Nam et hoc credo, quia nisi credidero, non intelligam"*. (*Ibid* I, *in fine*).

fiducia. La confianza se define como el crédito otorgado a algo o a alguien que puede ser uno mismo u otra persona, crédito que obedece ya sea a un comportamiento, ya a las palabras. Se la ha concebido entre los escolásticos en un lugar intermedio entre las virtudes teologales de la fe y la esperanza pero, a la vez, en un segundo plano, ya que no consituye una virtud por sí misma como las mencionadas, sino que, de algún modo, deriva de ellas o incide en ellas. En efecto, por una parte, el mismo nombre de *f.* la vincula con la fe, de la que es propio, precisamente, creer en algo y/o alguien. Por otra, también es confianza la esperanza que se concibe por la consideración de algo; más aún, la *f.* implica cierta firmeza en la esperanza, con lo que se opone al temor. Ahora bien, algunos escolásticos han considerado que, en cuanto que la confianza consiste en la esperanza robustecida con una opinión firme sobre grandes bienes, forma parte de la magnanimidad (véase *magnanimitas*) y, por eso, de la fortaleza (cf. Tomás de Aquino, *S.Th.* II-II, *q.*129, *a.*6). Véase también *securitas*.

fieri. Verbo que se suele traducir por "darse" o "producirse". En la literatura filosófica de la Edad Media, es frecuente encontrarlo en las siguientes expresiones: 1. *f. contingenter*, darse de manera contingente, se aplica a lo que tuvo lugar pero podía no haberlo tenido; así, por ej., el fuego calienta la madera, puesto que se puede impedir que lo haga; o bien el hombre puede producir una acción o puede no producirla, aun cuando se den todas las circunstancias para ello. 2. *f. ex aliquo*, término que señala que algo se produce a partir de otra cosa, por ej., el compuesto que resulta de materia y forma. 3. *f. raro* es expresión que se usa para indicar que algo se da rara vez, pero no porque, de hecho, no se produce con frecuencia, sino porque es infrecuente que su causa lo produzca; así, por ej., no se puede decir que un eclipse *f. raro*, puesto que, dada la causa, siempre tiene lugar. Por eso, esta última expresión se vincula con la noción de *fortuna* (véase).

figmentum. En general, se llamó así al ente de razón, es decir, al que no tiene ni existencia real ni fundamento en la naturaleza, y, sin embargo, responde a ésta en cierto modo, por así decir, proporcionado. Son *figmenta*, por ej., el centauro o la sirena. Guillermo de Ockham da una caracterización más acotada de esta voz (véase *fictum*).

figura. Escolásticamente, la palabra "figura" se ha usado, básicamente, en tres órdenes: 1. el lógico, 2. el geométrico y físico, y 3. el retórico, particularmente, en sentido alegórico. En 1. el plano lógico, *f.* es la ordenación de los tres términos de un silogismo, según se ubiquen en el sujeto o en el predicado de las premisas (véase *syllogismus* 1).

Por su parte, Guillermo de Ockham se refiere a la *f. dictionis* como una falacia o paralogismo (véase *fallacia* 1.) ocasionado no sólo por la diversidad de términos y la diversidad de las cosas que ellos significan, sino también por la diversidad de sus *modi significandi* (véase *modisti, in fine)* y aun de sus accidentes gramaticales (cf. *Summa Totius Log.* III, 4, 10).

En 2. el plano geométrico y físico, *f.* alude a lo que hoy entendemos por tal en ese orden, o sea, los límites de la extensión de un cuerpo, que lo hacen cuadrado, circular, etc. Con esta acepción la emplea, por ej., Alain de Lille en el *Anticl.* III, 226. Técnicamente, se la ha definido como *ipsa corporis circunscriptio*. Aún cuando son innumerables los modos en que puede terminar una extensión corpórea –y, por ende, innumerables las figuras posibles–, se ha hecho la distinción básica en *rotundam* y *angulatam*. La *f.* se constituye, pues, en una cualidad de la extensión. En cambio, y siempre en este orden, se entiende por "*forma*" la imagen o *species* externa del cuerpo que resulta de la disposición de sus partes. Justamente, cuando tal disposición es armoniosa, se tiene *formositas* (véase, *in principio*)

Para mostrar la polivalencia del término según los diversos órdenes en los que esté inserto, remitiremos a la mención que se hace de este término en el ya citado *Anticlaudianus* II, 85.

En 3. el plano de la retórica, indica, en general, un recurso expresivo que puede ser, por ej., una comparación. En este plano, el valor más importante del vocablo que nos ocupa está dado en la Edad Media por la alegoría como figura literaria, especialmente aplicada a la Escritura. Esto reviste una gran importancia en la exégesis bíblica. En tal contexto, *f.* alude al símbolo que, en cuanto signo remite a otro significado que se considera el que realmente importa captar. Lo mismo vale para el relato que, en su literalidad, habla, no obstante, de otra cosa. En este sentido, los escolásticos han subrayado la ambigüedad de la *f.* que oculta y, a la vez, revela. Por eso, llamaron "*figurans*" a la primera función, y *figuratum* al significado al que la *f.* remite. Más aún, sostuvieron, como lo hace Tomás, que la primera constituye una *occultatio* útil en la Escritura, mientras que de lo *figuratum* se aprehende la *ratio* de la figura alegórica (cf., por ej., *S.Th.* I, *q.* 1, *a.* 9, *ad* 2; I-II, *q.* 102, *a.* 3 *c*). Sobre bases agustinianas, Buenaventura, por ej., al referirse a la exégesis, llama a la Escritura "tierra", precisamente porque contiene *figuras* que germinan en múltiples modos y producen brotes en el alma, es decir que dan lugar a diversas interpretaciones, las cuales edifican espiritualmente (cf. *Coll. in Hexaem.* XIV, 2).

figuraliter. Vinculado con uno de los sentidos de figura (véase *figura* 3., *in fine*), este adverbio suele traducir el término griego *typos*. Así, se señala con él un modo discursivo según el cual algo se esboza previamente, esto es, se presenta a través de una figura o ejemplo, para proceder luego a una explicación o descripción detallada.

figuratio. Sobre la base común de una de las acepciones de *figura* (véase *fi-*

gura 3.), significa, en general, "representación"; más en particular, alude al valor simbólico de un gesto corporal. Así, por ej., Hugo de San Víctor, escribe que el gesto es una *f.* que, a través de los miembros del cuerpo, señala la modalidad de las acciones y de las intenciones (cf. *De inst. nov.* XII). Como es obvio, la *f.* pasó a cobrar dimensión estética –que legitima los estudios sobre la gestualidad medieval como índice de su cultura– y aún pedagógica. De hecho, el mismo Hugo continúa el texto recién citado diciendo que la *f.* constituye un espectáculo a los ojos de Dios y puede suscitar en los demás admiración y placer, o bien escándalo.

finaliter. Cf. *efficienter*.

finalizatio. Los escolásticos denominaron así aquella *ratio* que, por su carácter de fin que se ha de alcanzar, mueve a una acción. Así, por ej., la bondad de Dios, en cuanto que el goce de ella constituye la felicidad humana, es *f.* o razón que motiva la realización de acciones justas y buenas, las cuales se llevan a cabo para acceder a dicha felicidad. Su diferencia con el término *finis* (véase), radica en que la palabra que nos ocupa suele reservarse para aludir al fin que conscientemente motiva al hombre en sus acciones, es decir, a la finalidad que lo guía en ellas. En cambio, la extensión de *finis* es mucho más amplia, ya que, en cuanto término metafísico, atraviesa a todo ente real.

finis. El fin es el objeto al que se dirige una acción y, en consecuencia, el motivo por el que se hace algo. De esta manera, se lo consideró, a la vez, el término de la actividad del ente y su primer principio, en tanto que es lo que mueve a actuar. Por eso, el fin siempre hace referencia al bien ontológicamente considerado (véase *bonum*), es decir, al bien propio de ese ente. Correlativamente, bien es lo que todos apetecen como fin. El último fin es, entonces, el primero de todos los objetos deseables y aquello en lo que el que desea encuentra su reposo. En sentido ya no metafísico, sino antropológico y moral, se llama *f.* a todo bien cuya adquisición determina la voluntad a actuar, aunque muchas veces, sobre todo, a fines de la Edad Media, se ha optado por la palabra *finalizatio* para referirse a este caso.

La noción que nos ocupa, junto con la de *intentio* (véase), ha sido una de las más ricas y fundamentales en el pensamiento medieval, especialmente el escolástico, a la vez que explica el dinamismo y la organicidad que lo caracterizan; de ahí que haya sido muy prolija la elaboración de este tema, de lo que resulta una exhaustiva clasificación de los fines.

Con un propósito meramente didáctico, intentaremos sugerir algunos criterios desde los que la clasificación puede ser mejor asimilada, aunque tales criterios no hayan sido explícitamente mencionados por los mismos autores medievales: 1. Según la fuerza de atracción teleológica, los fines fueron divididos en 1.1. *essentialis*, o sea, esencial o primario: aquel fin al que el agente tiende principalmente, y 1.2. *accidentalis*, esto es, accidental o secundario: es el fin que meramente invita a actuar, pero que no mueve a la acción por sí solo, sino en cuan-

to vinculado con el primario. 2. Según los factores que intervienen en la acción, los fines se clasifican en 2.1. *f. qui*: es el bien que se quiere conseguir, como la salud deseada por el enfermo; también se lo denomina "externo" y "objetivo"; 2.2. *f. cui*: es el sujeto para el que se procura el bien, como, siguiendo el ejemplo anterior, el enfermo en cuanto persona; 2.3. *f. quo*: es la misma consecución actual del bien; en el caso mencionado, la curación efectiva; por eso, se lo ha llamado "interno" o "formal". 3. Según el interés que reviste la acción o que tenga el agente; se ha distinguido entre 3.1. *f. operis*: es el inherente a la esencia misma del acto que se cumple, o sea, aquel al que está ordenada la acción o el hábito por su misma naturaleza; así, el fin de la lógica es la rectitud de las operaciones mentales. Esta clase de fin se subdivide en 3.1.1.*internus* o 3.1.2. *externus*, según constituya la perfección interna o externa de aquello a lo cual se dirige la acción por su naturaleza: el fin interno de la Arquitectura es la construcción de casas; el externo, es la habitación de las mismas. 3.2. *f. operantis*: es el que se propone deliberadamente el agente para sí en el ejercicio de la acción, como el que se da cuando alguien se dispone a aprender un oficio en virtud de la utilidad que le reportará el mismo. 4. Con arreglo a la ordenación de los fines entre sí, éstos pueden clasificarse en: 4.1. *f. proximus*: es el fin que se quiere para conseguir, mediante él, otros fines; así, generalmente, constituye el objetivo inmediato y propio de la acción que se está realizando; si, por ejemplo, Pedro estudia Fisiología, lo hace para apobar un examen de Medicina: éste es su fin próximo. 4.2. *f. remotus*: es aquel al que está encaminada esa acción con su fin propio, junto con otras, para obtener algo más lejano; para proseguir con el ejemplo anterior, ejercer la Medicina. Como los fines remotos también están ordenados entre sí, al más lejano de ellos suele denominárselo 4.3. *ultimus secundum quid*, o sea, último relativamente a una serie de fines; por ej., el fin último relativo de Pedro sería procurar la salud como bien propio del médico en cuanto tal. Pero esta clase de fin debe distinguirse del llamado 4.4. *finis ultimus* sin más, o acotando, *simpliciter* o *absolute*, que es absolutamente último, en cuanto constituye el fin propio de una naturaleza; así, en el hombre, la obtención de la felicidad. Este tipo de fin no solamente no está subordinado a otros, sino que exige que los demás le estén subordinados: todas las acciones de Pedro, aún las llevadas a cabo para convertirse en médico, las hace porque, en última instancia, lo hará feliz ejercer la Medicina. Pero hay aún otra instancia, en virtud de la cual se insinúa el último criterio de clasificación, que se relaciona con 5. las capacidades operativas del agente. En este sentido de habla de: 5.1. *f. naturalis*: es aquel que una naturaleza puede conseguir con sus solas fuerzas, como en el ejemplo citado; y 5.2. *f. supernaturalis*, que se menciona en el campo teológico, porque es aquel que no puede alcanzar la criatura por sí misma, sino que exige la gracia, por ej., la visión intuitiva de Dios.

finitum. En el plano lógico, esta voz se traduce por "definido"; en el metafísico, por "finito". 1. En el primer sentido, alude a los términos –sustantivos, adjetivos sustantivados y verbos– tal como ellos aparecen normalmente, sin estar precedidos de "*non*". Así, se opone a lo dicho en *infinitum* 1 (véase). Al contrario de lo que ocurre con los términos indefinidos, los definidos en cuanto tales no ofrecen problemas lógicos.

2. Más se ha trabajado sobre el segundo sentido de *f.* Por oposición a lo infinito (véase *infinitum* 2.), es decir, a lo ilimitado, lo finito designa, en general, lo que tiene algún tipo de límite.

Conviene recordar que, en la Antigüedad, fue muy vivo entre los filósofos griegos el sentido de cuanto tiene exactitud de medida, forma o límite. Por eso, concebían lo *f.* como algo perfecto y, correlativamente, adjudicaban imperfección a lo infinito. Así, para Platón, las ideas son límite, considerando cada una como "medida respecto de medida" (cf. *Fil.* 24-25a). Aristóteles, por su parte, enseña que el límite se predica de toda sustancia, porque es lo que la determina y la hace definible (cf. *Met.* IV, 17, 1022a 4-13).

La concepción originaria se revierte en Plotino. En efecto, para éste, lo *f.* es aquello que tiene el mínimo grado de ser (cf. *En.* VI, 4, 14; V, 5, 11). Posteriormente, esta desvalorización se tornó el punto de partida de un itinerario de retorno a lo infinito y, por ende, de un camino de salvación. Este camino, si bien metafísico, asumió una formulación religiosa con el advenimiento del Cristianismo.

En el marco del pensamiento cristiano, se desarrolla el concepto de lo *f.* como criatura de Dios, aun sin recurrir específicamente al plano de la fe. En esta línea, que va desde Agustín a Tomás, y que se extiende hasta mucho después de Pascal, la especulación sobre el tema gira en torno de la determinación de la estructura y posición de lo creado, afirmándose constantemente su pobreza ontológica pero, a la vez, su excelencia por ser obra del Ser mismo.

En esta última línea, el pensamiento medieval ha elaborado el tema de los bienes finitos. Así, por ej., para Ockham, un bien *f.* es un bien que la voluntad puede amar perfectamente, pero sin encontrar en él su completo reposo. A la vez, la voluntad puede amar a Dios sin estar plenamente satisfecha, dado que puede aún amar lo creado. De esta manera, Ockham no considera posible probar, por este camino de causa final, que Dios es infinito (cf. *Quodl.* VII, *q.* 14).

firmamentum. La etimología que tanto los autores del período patrístico como del escolástico atribuyeron a la palabra "firmamento" la hace derivar de *firmis* y esto fue crucial en las consideraciones sobre el tema. En efecto, algunos, como Basilio, entienden este último término en el sentido de denso y sólido (cf. *In Hexaem.* 3); así, conciben el *f.* como aquella parte del aire en que se condensan las nubes. Otros lo definen como el cielo de las estrellas fijas –esto es, firmes– y, siguiendo los comentarios del siglo XII al *Timeo* platónico, creyeron que éstas estaban constituidas por el elemen-

to fuego. Esta segunda opinión fue la históricamente predominante.

En la exégesis bíblica, el *f.* suele entenderse como figura de la visión de la fe. Así aparece, por ej., en Agustín de Hipona (*Conf.* XIII, 18, 22). Por su parte, Buenaventura anota que, entendido literalmente, el firmamento es sublime en cuanto al lugar, estable en cuanto a la forma, y hermoso en cuanto a la claridad. Y añade que, paralelamente, la fe hace sublime al alma, al hacerle trascender la razón; la hace estable, al alejar de ella la vacilación; la hace hermosa, al mostrar *multiforme* (véase) claridad (cf. *Coll. in Hexaem.* VIII, 2).

En cuanto a la ubicación o jerarquía del *f.* en la concepción medieval, se ha de tener en cuenta la distinción de los cielos. En efecto, el primero es el *empireum* (véase *orbis*), puramente luminoso; el segundo, el cielo cristalino, totalmente diáfano; el tercero, el cielo *sidereum* o sidéreo que se divide en ocho esferas: la de las estrellas fijas, es decir, el *f.*, y los siete cielos u órbitas de los planetas (véase *sidus*).

Otro aspecto del tema que ha sido muy frecuentado en la Edad Media es el de la creación del *f.* en el segundo día según el *Génesis*, como se advierte en los innumerables comentarios *In Hexaemeron*. Al respecto, se ha discutido si fue obra del segundo día según su sustancia o según su forma. En otros términos, mucho más alegóricos, estos comentarios se prolongan en el Renacimiento, por ej., en el *Heptaplus* de Pico della Mirandola.

flatus vocis. Significa emisión de la voz. El término alude, pues, a un mero hecho sensible, fónico, a un sonido. En la Edad Media aparece en el contexto de la polémica de los universales (véase *universale* 3.2). En general, es una expresión que, precisamente por no hacer referencia a ningún significado, subraya la vacuidad del puro sonido con independencia de aquél.

fluxus. Palabra que aparece con cierta frecuencia en los textos nominalistas sobre la Física. No indica una realidad distinta de la cosa que pasa de manera continua del ser al no ser o a la inversa. Significa solamente que la cosa que fluye adquiere y pierde algo de modo continuo. Así se expresa Guillermo de Ockham en *Summulae in libros Phys.* III, c.7).

fomes. En textos escolásticos y, sobre todo, tardomedievales, este término técnico –que no tiene una traducción unívoca y precisa– indica la concupiscencia del apetito sensible, habitualmente desordenada. Al apartarse de Dios, el primer hombre –y con él la humanidad– quedó bajo la influencia de sus impulsos, esto es, sujeto a la inclinación de la sensualidad, que es lo que se denomina con el término que nos ocupa. Por eso, los teólogos medievales consideraron que sólo es corregible a través de un don sobrenatural. Ockham, por ej., menciona dos formas –o, mejor aún, grados– de *f.*: el estado mórbido de la carne que inclina el apetito sensible del hombre a un acto inmoral, y el estado del cuerpo que inclina al apetito sensible a un acto más intenso de lo que dicta la recta razón (cf. *In III Sent. q.*2 b). como si lo estuviera de manera innata.

fons. Tres son las acepciones fundamentales con que esta palabra, que significa "fuente", aparece en la Edad Media: 1. como origen, por así decir, material; en este sentido, se han considerado fuentes los cuatro elementos así como la constitución de los cuerpos celestes; 2. desde el punto de vista teológico cristiano, se ha llamado *f.* al Verbo, por dos razones: 2.1. porque es el Principio de todas las cosas, y 2.2. alegóricamente, porque sacia a quienes tienen sed, como señala Isidoro de Sevilla (cf. *Etym.* VII, 2); 3. principalmente, el término señala la obra, y en consecuencia, el pensamiento de Avicebrón.

En efecto, Avicebrón o ibn Gabirol, autor judío del siglo XI, escribe la célebre *Fons Vitae* que, sintetizada primero en hebreo y traducida después por Gundisalvo, pasa a la Cristiandad medieval ejerciendo gran influencia sobre ella. Aun cuando se sospecha que varios libros de esta obra se han perdido, se advierte la intención de plantear un sistema filosófico-teológico completo. Bajo la forma de diálogo entre maestro y discípulo, Avicebrón desarrolla allí temas metafísicos, pero su principal tesis es la de la Voluntad divina precisamente como fuente de vida que atraviesa todo el universo.

fontanum. Voz propia de la teoría bonaventuriana del conocimiento. En efecto, el *obiectum f.* señala la luz divina en cuanto medio para el conocimiento, sin ser ella misma conocida, es decir, sin constituirse en objeto cognoscitivo. Así, permaneciendo oculto al intelecto humano, el *obiectum f.* fecunda el pensamiento.

forma. Palabra que, durante el período patrístico, se suele usar, por influencia de Séneca y Cicerón, en el sentido del *eidos* platónico; así aparece, por ej., en Agustín de Hipona (cf. *Quaestio de ideis*, *passim*). Si bien los escolásticos asumieron también este sentido agustiniano de "forma" como *ratio*, es decir como fundamento de algo y, por ende, como su principio de inteligibilidad, privilegiaron la relación que establece Aristóteles entre *f.* y sustancia y consideraron la primera el acto constitutivo de la segunda. En efecto, el acto de ser llega a la esencia precisamente a través de la *f.* De este modo, ella es uno de los principios que componen las sustancias corpóreas, siendo el otro la materia. Se ha de recordar que, en aquéllas, la materia no puede existir sin la *f.* En cambio, la forma sí puede darse sin la materia, como ocurre en algunos entes: las sustancias inteligibles o espirituales. Volviendo al caso de los entes corpóreos, se llama *f. substantialis* (véase) al principio de aquello a lo que informa; así, en el hombre, el alma es la forma sustancial del cuerpo, es decir, es el mismo principio sustancial en cuanto distinguido de la materia. Dado el acto de ser de una sustancia, se denomina *f. accidentalis* a aquella que le adviene al *subiectum* (véase), por ej., la blancura, que supone ya una determinada sustancia en la que darse. Algunos autores llamaron *f. corporeitatis* a la mera organización las partes constituyentes del cuerpo de un ser animado, la cual lo vuelve apto para recibir el alma, o sea, el principio de animación. Concebían dicha organización como algo distinto del

cuerpo mismo. Otros han usado la expresión *f. metaphysica* para referirse a la esencia de una realidad sustancial completa; así, por ej., animal racional es la forma metafísica del hombre. En todos los casos, y no sólo en el último, la *f.* se vincula siempre con la determinación ontológica y la actualidad metafísica. Por eso, también se relaciona con la *natura* (véase) que algo tiene, es decir, con el principio de sus operaciones, ya que, si ese algo tiene tal *f.*, ello significa que está determinado como tal cosa, razón por la que llevará a cabo ciertas operaciones y no otras.

Ahora bien, una sustancia se coloca en una especie determinada en virtud de su forma. Por ello, muchas veces, *f.* se hizo equivaler a *species* (véase), pero conviene evitar dicha equivalencia, puesto que, en el uso, las connotaciones de este último término se han complicado con la cuestión biológica de los géneros y su subdivisión.

Así pues, el término que nos ocupa recogió en la Edad Media las tres acepciones aristotélicas: la de principio del ser de algo (*morfé*), la de principio de inteligibilidad (*eídos*) y la de principio del movimiento (*fysis*).

Para la acepción vulgar de *f.* en el plano exclusivamente físico, véase *figura* 2.

forma substantialis. Como se ha dicho en el artículo *forma*, la *f.s.* es el principio que informa al ente compuesto. Un punto importante, compartido por la mayoría de los escolásticos es el que sostiene que la *f. s.* en sí misma no posee directamente la capacidad de actuar, sino que lo hace sólo a través de sus formas accidentales, en la medida en que éstas son activas.

Ahora bien, la expresión “forma sustancial” es central en uno de los tres grandes debates que caracterizaron el siglo XIII, especialmente, en su último tercio, siendo las otras dos polémicas las referidas a la unicidad del intelecto (véase *intellectus*) y a la eternidad del mundo (véase *mundus*). La cuestión, que concierne a la unicidad o pluralidad de formas sustanciales y es particularmente importante en el caso del alma humana, remite a temas metafísicos. De hecho, las posiciones que quedan delineadas al respecto dependen de una opción previa en el enfoque de lo real: dar preeminencia a una explicación natural de los fenómenos observables en el mundo o enfatizar un orden jerárquico de perfecciones que refiera directamente la realidad creada a Dios; en otros términos, ambas posiciones dependen de la elección por el aristotelismo o por los esquemas de la así llamada “sabiduría cristiana”. Muy en general, la primera ha convocado a dominicos; la segunda, a franciscanos.

La primera posición, ejemplificada por Tomás de Aquino y seguida por Egidio Romano precisamente en su *Tractatus contra gradus et pluralitate formarum*, entiende que el único *esse* de una sustancia proviene enteramente de la forma que la actualiza (véase *forma dat esse rei*) y todo lo que es posterior a ella es accidental para el ente. Por su parte, el Aquinate, habiendo sostenido que los entes corpóreos tienen una doble composición, la de *materia-forma* y la de *essentia-esse*, salva, con la negación en Dios de am-

bas –y no sólo de la primera– la absoluta y exclusiva simplicidad divina, al tiempo que afirma la segunda en la constitución metafísica de los ángeles y del alma del hombre.

Distinto es el caso de los franciscanos que, como Buenaventura, optan por el hilemorfismo universal, es decir, de los que admiten sólo la primera composición, quienes, entonces, deben postular que en todos los seres –incluidos los ángeles y las almas humanas– salvo en Dios, existe algo de la potencialidad de la materia. Así, estos últimos sostienen que esto se da también en el *alma* humana en la que ven una suerte de materia espiritual, inseparable de su forma, y una materia externa al alma que constituye el cuerpo. Para estos autores, como Mateo de Acquasparta, hay, pues, pluralidad de formas sustanciales en el hombre: la del cuerpo, principio de la vida vegetativa y sensitiva, y la del alma intelectiva. Por su parte, Guillermo de Ockham, oponiéndose en este punto particularmente a Egidio Romano, también adhiere a la tesis de la pluralidad, pero la considera muy difícil de probar, aunque no de refutar la contraria.

La opción por la unicidad o pluralidad de las formas sustanciales en el caso específico del hombre plantea, a su vez, otros problemas derivados de las fundamentaciones con las que se las defiende. Así, por ej., Pedro Olivi, que afirma la pluralidad de las formas y el hilermorfismo universal, objeta a sus adversarios que, si el alma intelectiva fuera la única forma sustancial en el hombre, resultaría inseparable del cuerpo del que es, justamente, forma; por tanto, sería también ella mortal. Ante esto, y para salvar la inmortalidad del alma, Tomás insiste en que, cuando está unida al cuerpo, constituye la única *f.s.* de éste; pero sugiere que, ya separada después de la muerte, actúa a manera de sustancia (cf. *S.Th.* I, *q.*76, esp. *a.*4).

formale. En general, indica todo aquello que se relaciona con la *forma* (véase), aristotélicamente entendida. En uno de sus usos más frecuentes, el término alude al sentido estrictamente propio de un concepto, o sea, al que tiene presente el elemento determinante que especifica la esencia de algo. Así, la *ratio f.* de una cosa es lo que la coloca en su orden específico, distinguiéndola de las que pertenecen a otro: la razón formal de la sustancia es la *inseitas*, es decir, el ser en sí (véase *in se*). De la misma manera, *obiectum f.* (véase *obiectum*) señala el aspecto particular bajo el que una ciencia considera un objeto dado; *veritas f.* es la verdad propiamente dicha, en sentido escolástico, o sea, la *aedequatio* del intelecto a la realidad.

Siempre dentro del marco de la Escolástica, el adjetivo que nos ocupa implica la doctrina aristotélica de la forma como perfección; debido a ello, *f.* equivale a veces al complemento perfectivo de un cierto orden, especialmente, en el más universal, en el del *actus essendi* (véase). De ahí que Tomás de Aquino declare: *"Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet et quod profundius omnibus inest; cum sit formale respectu omnium quae in re sunt"* (*S. Th.* I, *q.* 8, *a.*1 *c*).

formalitas. En la terminología escolástica se utiliza este abstracto de *formale* (véase) para indicar el punto de vista desde el cual se puede considerar una misma realidad, ya sea corpórea o espiritual, a la que se denomina "objeto material". Cada uno de dichos puntos de vista o aspectos constituye así un diferente "objeto formal" o *f.*

Párrafo aparte merece el sentido peculiar que asume este término en la metafísica de Duns Escoto, dominada precisamente por las *formalitates*. Cabe suponer que tal peculiaridad obedece a su interés por poner en relieve la riqueza ontológica de los entes particulares. En efecto, aún cuando subraya la unidad e identidad del ente individual, este autor distingue en él varios elementos metafísicos, dividiendo así su forma en varias *formalitates*. Éstas no constituyen realidades distintas *"res alia, sed formalitates alia, idem tamen identice"*. Cabe recordar que, para Escoto, el hecho de que la unidad siga al ser significa que las *formalitates*, es decir, los aspectos reales de la cosa, no están separados ni son separables –ya que, en ese caso, no constituirían un solo individuo– aunque sí diferenciables.

formaliter. En su sentido más amplio, este adverbio escolástico significa "propiamente". Para discernir la amplia variedad de matices con que fue usado, conviene recurrir a la sinonimia y antonimia que le corresponden. En cada caso, remitimos a esos sinónimos y antónimos. 1. Según la acepción originaria mencionada, se opone a *methaforice*: así, un hombre es *f.* hombre, y metafóricamente puede ser un asno, un león, etc., según se quiera señalar su poca inteligencia, o su valor, etc. 2. Se opone también a *materialiter*, ya que este último adverbio alude a un punto de vista global del ente en sí, en cambio, *f.*, es el que lo examina en su aspecto más específico: el hombre es *materialiter* objeto de estudio tanto de las ciencias físicas como de las morales; pero *f.* es objeto de las primeras en cuanto cuerpo, y de las segundas, en cuanto espíritu. 3. Se asimila a *per se* o *essentialiter* (véanse), oponiéndose, en consecuencia, a *per accidens* o *accidentaliter*: el hombre es *f.*, *per se* o *essentialiter* un ser racional; sólo *per accidens* o *accidentaliter*, puede no serlo, como ocurre en los casos de locura. 4. Se opone a *virtualiter*, en la medida en que un efecto está sólo virtualmente en la causa que tiene la capacidad de producirlo; en cambio, *f.*, un efecto es en sí mismo lo que es. 5. Se distingue de *eminenter* en el sentido de que *f.* indica que una perfección existe en un sujeto tal como la captamos en él, mientras que se da eminentemente, es decir, de una manera superior, aunque no totalmente diferente, en otro sujeto: la libertad se encuentra *f.* en el hombre y *eminenter* en Dios, como muchas otras perfecciones. Así, lo que se concibe como *f.* se dice unívocamente, y lo que se considera *eminenter*, se predica analógicamente. 6. También guarda relación de oposición con *obiective*, ya que este último adverbio alude a algo que se toma como punto de referencia de la conciencia, esto es, del ser intencional; en cambio, *f.* indica que ese algo es tomado por lo que es en sí mismo, por ej., aunque un hom-

bre pueda ser considerado *obiective* instrumento de otro, que lo utiliza, no deja de ser *f.* una persona.

formalizantes. Término con el que Juan Gerson califica a quienes, desde su perspectiva, se extralimitaban en la especulación sobre las *formae*, como el escotista Juan de Ripa o los autores sajones que ahondaban en sutilizas sobre cuestiones de física y de lógica, las cuales tendían a expandirse al ámbito teológico. Así pues, a fines de la Edad Media, este calificativo se inserta en la polémica contra el escolasticismo.

formatio. Aunque este término no es extraño en la literatura escolástica en particular, se suele preferir en ella el de *informatio* (véase).

formositas. Señala la condición de lo *formosum*, es decir de lo hermoso en el sentido de bien formado o bien proporcionado. Este término se aplicó originariamente a la belleza física. Pero pronto se aplicó a la belleza luminosa y puramente espiritual de las formas inteligibles. Agustín de Hipona apela en cierto modo a esa ambigüedad en el famoso pasaje de *Conf.* X, 27, 38. En cambio inequívocamente con la última acepción aparece, por ej., en el *Physica animae* de Guillermo de Saint Thierry. En efecto, dice allí el abad que el alma, al comprender las cosas con el intelecto, goza de ellas y se deleita con su belleza, pero más aún con la *f.* de la *Forma*, o sea, del Principio que a su vez forma. Contemplándola, el alma resplandece cada vez más.

fortitudo. Indica "fortaleza" y es una de las virtudes (véase *virtus*), ya enumeradas por Platón (cf. *Rep.* IV, 430 b). Aristóteles la cuenta entre las virtudes éticas y la define como el justo medio entre el temor y la temeridad (cf. *Et. Nic.* III, 6, 1115 a 4). Desde su estoicismo, Cicerón le atribuye dos notas principales: el desprecio de la muerte y el desprecio del dolor (cf. *Tusc.* II, 18, 43). Pero también la caracteriza diciendo que es la virtud por la cual se afrontan los peligros y se soportan las pruebas (cf. *Reth.* II, 54). Con este último significado pasa a la Edad Media.

Los autores medievales suelen considerar la *f.* en un sentido general y en un sentido especial. Según el primero, el término implica firmeza de ánimo; así, constituye condición necesaria de toda virtud, puesto que para que ésta se dé en cuanto hábito es preciso obrar firme y constantemente. Sin embargo, se ha reservado esta palabra para aludir, en rigor, a la especial firmeza con la que se resisten los peligros graves y se soportan los más arduos trabajos. De este modo, como señala Tomás de Aquino, constituye una virtud especial, en cuanto que posee materia determinada (cf. *S. Th.* II-II, *q.* 123, *a.* 2 *c*).

fortuna. Proviene del verbo *fero*, una de cuyas acepciones es "comportar". Así, la *fors*, la suerte, es la acción de com-portar, o sea, lo que ella lleva consigo, aquello que el destino comporta. La expresión *Fors F.* indica, pues, la suerte divinizada.

Esto constituyó, desde la Antigüedad, un desafío a la racionalidad. Por eso, fue tema recurrente en el análisis filosófico. En él, la *f.* se consideró una especie del *casus* (véase), es decir, del azar. En

efecto, según Aristóteles, a quienes los autores medievales también han seguido en este punto, la fortuna se distingue del azar en cuanto que la primera tiene lugar en las acciones humanas y el segundo atañe también a las cosas. Así, es por azar que en un templo algunas piedras formen parte del pavimento y otras del altar (cf. *Fís.* II, 6, 197b 1). De este modo, la *f.* sólo toca a los hombres, o sea, a los seres que pueden actuar libremente. Se da cuando una causa accidental, no necesaria ni frecuente, interviene en hechos que son producidos con vistas a un fin. Al respecto, se puede ver el comentario de Tomás de Aquino a la *Metafísica* aristotélica (cf. *In Met.* XI, *l.*8, 1382). Secundariamente, se denomina también con el mismo nombre al efecto de tal causa. Una derivación curiosa de la incidencia de esta noción en el mundo humano es el empleo que Alberto Magno hace de ella. En efecto, Alberto no sólo denomina "*infortunium*" a la fortuna adversa a los hombres sino que también llama "*eufortunium*" a la que les es propicia para diferenciarla claramente de la primera (cf. *Phys.*II, 2, 16).

La *f.* fue tratada en relación dialéctica con el tema de la libertad humana. En tal sentido, desde Boecio hasta Maquiavelo, la cuestión filosófica fundamental versó sobre los alcances y límites de aquélla en orden ya sea a capitalizar la fortuna propicia, ya sea a neutralizar los efectos de la adversa. Por otra parte, dado que el nombre y el concepto mismo de *f.* tienen un matiz más "pagano", las concepciones medievales centraron su atención en el *casus* más que en el término que nos ocupa. Con todo, éste aparece en Ockham, quien define la *f.* como una causa que actúa en vistas a un fin, pero que, además de este último, obtiene un efecto que se da raramente (véase *fieri, in fine*). Así, por ej., un hombre va al mercado para llevar a cabo sus negocios y no para encontrarse con su deudor, quien acude allí raramente: si lo encuentra, se dirá que es un efecto de la *f.* (cf. *Quodl.* I, *q.* 17).

El tema de la *f.* reaparece con mayor frecuencia a medida que se aproxima el Humanismo renacentista. El gozne entre ambos tipos de tratamiento, el medieval y el humanístico, está dado por Dante, quien, en *Inf.* VII, 73-96, la considera una delegada de Dios para la administración de los asuntos mundanos, lo que la *f.* lleva a cabo, además, según criterios que nada tienen que ver con lo que los hombres consideran justo. En cambio, en la plenitud del Humanismo, la fortuna es desafío a la laboriosidad y diligencia humanas –así, por ej., en Petrarca (cf. *De remediis utriusque fortunae, passim*) y en Leon Battista Alberti (*De familia* II)– o a la virtud humana, como en Maquiavelo (cf. *El Príncipe* c. 25). Particular relieve adquiere la dialéctica *fortuna-virtù* en este último, para quien la segunda –concebida sobre el fundamento del coraje, la inteligencia y la percepción *dei tempi*– puede y debe explotar en beneficio del poder los vaivenes de la primera.

fructus. Es un término que cobra particular importancia en Buenaventura. Sobre la base de su etiomología, que lo vincula con el *frui* y la

fruitio (véanse), esto es, con el gozar y el deleite, este autor reserva el sustantivo *f.* para la vida espiritual, en cuyo ámbito expresa el gozo espiritual que acompaña el acto realizado por la virtud.

frui. Verbo que significa "gozar". Su efecto es la *fruitio*, en cuanto especie de la *delectatio* (véanse). Los autores medievales han insistido en la relación etimológica de estos vocablos con *fructus*: el fruto es lo que se espera del árbol en último lugar, precisamente para gustar de él. Por eso, refirieron la *fruitio* al deleite que se experimenta al obtener aquello a lo que en última instancia se aspira, esto es, el bien deseado. Su obtención es, pues, la raíz del deleite; por otra parte, en cuanto bien es objeto de amor, de manera que la noción de gozar queda vinculada con la de amor y, por ende, con la de *appetitus* (véase). Como el fin o bien son objeto del apetito, el *f.* fue considerado acto propio de la potencia apetitiva. Sin embargo, tanto en el período patrístico como en el escolástico, se entendió que la acción de disfrutar no pertenece sólo ni tampoco esencialmente a la potencia apetitiva, ya que acotaron la acepción del término con el requisito de la conciencia, reservándolo así sólo para los seres racionales. En efecto, en éstos se da la potencia intelectiva que conduce racionalmente –hoy diríamos "conscientemente"– hacia el fin. Ahora bien, el conocimiento del fin puede ser perfecto, si se tiene la noción universal de *finis* y de *bonum*; pero será imperfecto, si únicamente se conoce el bien inmediato, o sea, lo que se siente como fin, tal como ocurre en los animales por el instinto. Por eso, Agustín de Hipona escribe que sólo los hombres gozan, aunque no es absurdo pensar que las bestias también se deleitan de algún modo (cf. *De doctr. christ.* XX).

Desde la época patrística se entendió el gozar de algo como el adherir a una cosa por amor a ella misma. Con esa acepción aparece en el Hiponense (cf. *ibid.* I, 3). Pero se han de distinguir aquí dos planos: el *de facto* y el *de iure*. Según el primero, es decir, de hecho, cualquier realidad puede ser amada; pero según el segundo, sólo se ha de amar aquello que, por sí mismo, constituye el bien máximo y, por ende, es de suyo el fin último del hombre. De acuerdo con este planteo, lo único que hace éticamente mala la vida de un hombre es el mal uso y el mal gozo (cf. *ibid.* I, 4). Gozar mal es, pues, amar como fin último aquello que, por su jerarquía ontológica, no puede constituir tal fin. De ahí que Agustín distinga, como lo hace en el *De civ. Dei* XV, 7, 1, al miembro de la ciudad terrena del miembro de la celeste, por los objetos de uso y de gozo que cada uno de ellos elige (véase *usus-uti*). De hecho, el primero es aquel que pretende usar a Dios –por ej., mediante el ruego– para gozar del mundo; el segundo, el que usa del mundo como de una escala para gozar de la presencia divina.

Esta concepción pasa a la Escolástica, y así se encuentra, por ej., que la distinción entre el *f.* de Dios y el *uti* de las cosas es considerada por Pedro Lombardo tan fundamental que la incluye en sus *Sententiae* como base de importantes distinciones éticas. Habida cuen-

ta del carácter crucial de esa obra para la evolución filosófica y teológica posterior, la doctrina del *f.-uti* fue asumida por la mayor parte de los escolásticos cristianos de los siglos XIII y XIV. Ejemplo de ello es el hecho de que Guillermo de Ockham considera el *f.*, en sentido estricto, el acto beatífico último, privilegio de los bienaventurados (cf. *In I Sent. d.*1, *q.*2).

fruitio. Como efecto de la acción de gozar, la fruición es el delite o *delectatio* (véase) en el fin o bien poseído. A lo señalado en el artículo *frui* respecto de las nociones con las que ésta se relaciona, hay que añadir la distinción escolástica entre el sentido estricto y lato de *f.*, distinción que concierne al concepto de fin como elemento de su definición. En efecto, los escolásticos de orientación más aristotélica afirmaron que, si bien se llama con propiedad "objeto de fruición" a lo que es último absolutamente (véase *finis ultimus absolute*), también puede serlo un fin relativamente último, cuya posesión produce deleite. En esta línea, Tomás de Aquino ha subrayado que, con todo, estrictamente hablando, la voluntad no reposa con plenitud más que en el último fin absoluto, pues, mientras quede algo que desear dicha facultad sigue en suspenso, aun cuando haya conseguido una satisfacción momentánea o parcial. Se distingue así entre *f. perfecta* y *f. imperfecta*, respectivamente. La insistencia en esta idea obedece al relieve que adquiere entre dichos autores la noción de *f. Dei* (véase *contemplatio*). Como la fruición perfecta corresponde únicamente al fin ya poseído realmente, mientras que la imperfecta es del fin poseído sólo en la intención, se comprende que la *perfecta f. Dei* sólo haya de darse en la vida bienaventurada (cf. *S. Th.* I-II, *q.* 11, *aa.* 1-4). En cambio, la *f. imperfecta* es aquella parcial, puntual, a la cual se llega como culminación del acto libre, en la que la voluntad descansa en el fin conseguido, es decir que consiste en el goce del bien particular que se perseguía en ese acto voluntario.

Por su parte, Guillermo de Ockham atiende en especial a la *f. perfecta* y considera, contra Durando de San Porciano, que ella tiene por objeto a Dios mismo y no la visión beatífica de Dios (cf. *In I Sent. d.*1, *q.*4).

frustra. En sentido general, significa "en vano". En sentido estricto, se define *f.* todo aquello que no sigue el fin que le compete, como señala Tomás de Aquino en *In Met.* II, *l.*1, 286. Sobre la base conceptual de este término se han acuñado sentencias como "*Deus et natura nihil faciunt frustra*" (véase).

fuga. Cf. *aversio* 2.

fundamentum. Originamente, significó la base de un edificio, aquello sobre lo que reposa una construcción. A partir de ahí pasó a la terminología filosófica con el sentido genérico de aquello que constituye la razón de ser de algo, en cuanto que contiene su justificación o explicación racional última. La misma noción de *f.* se encuentra ya en Aristóteles, cuando éste dice que creemos conocer verdaderamente algo cuando hemos dado con la causa por la que ese algo es y no puede ser de otra manera (cf. *An. Post.* I, 2, 71b 8).

Ahora bien, el pensamiento patrístico y medieval, al construirse sobre bases escriturarias, puso el *f.*, es decir, la causa primera de todo lo que es en Dios, y asumió esta operación como supuesto, de manera que no utilizó este término con frecuencia, prefiriendo, especialmente para las cosas contingentes, el de *causa* (véase). Con todo, el término que nos ocupa aparece en dos expresiones de extrema importancia en la Escolástica. Ellas son: 1. *cum f. in re*, por la que se entiende que aquello de lo que se trata, por ej., una elaboración conceptual no es un puro *ens rationis*, sino que encuentra en la realidad su última base de sustentación o justificación; así, v.g., el espacio es un sistema de relaciones como las designadas por las palabras "ante", "bajo", "detrás", etc., *cum fundamento in re*. Esto significa que, aunque tal sistema de relaciones sea tejido por la mente humana, si no existieran realmente cosas entre las que establecer dichas relaciones, no se podría hablar de espacio. 2. *f. in relatione* es aquel fundamento en virtud del cual una cosa, a través de alguna de sus propiedades o potencias, se refiere a otra, como, por ej., la paternidad de Pedro es el fundamento de su relación con Luis en cuanto su hijo. Por eso, el fundamento es lo primero en cuanto sustentación y conexión.

fundare. Tal como ocurre en castellano con el verbo "fundar", también en el latín escolástico, *f.* se usó para significar el hecho de ser *fundamentum* (véase) de algo. Así, por ej., se puede decir que la diversidad de los efectos de una cosa *fundat* la diversidad de sus conceptos, en el sentido de que aquélla es principio de esta última.

futuribilia. Llámase "futuribles" a los futuros (véase *futurum*) contingentes condicionados, es decir, a los hechos futuros que se realizarían si se diera una cierta condición. El tema dio lugar a una de las más prolongadas discusiones de la última Escolástica. Se trata de saber, específicamente, qué clase de conocimiento tiene Dios de esta clase de sucesos. La polémica tuvo dos interlocutores principales: la corriente tomista, que también incluía a algunos escotistas; y la molinista. Los primeros aceptaban la distinción, mantenida durante mucho tiempo, entre sólo dos modos de "*scientia divina*": la ciencia o conocimiento de simple inteligencia –que es aquel por el que Dios conoce lo posible como posible y cuyo objeto son las esencias, las proposiciones necesarias y las verdades eternas–, y la ciencia de visión –que es aquella por la que Dios conoce los entes y actos actuales en cuanto tales, cuyo objeto es todo lo existente.

En este marco, los tomistas negaron el conocimiento divino de los futuros contingentes condicionados, salvo cuando se trata de lo meramente posible, esto es, de lo que está incluído en los decretos lógicamente posibles. Para los molinistas no basta la citada división, ya que deja fuera el caso de los futuribles por no considerar lo condicionado, que es precisamente lo específico de ellos. Así, introdujeron una tercera ciencia divina: precisamente la de los *f.*, a la que llamaron también "ciencia media". Según la misma, Dios conoce los futuribles

desde la eternidad, en sí mismos y antes de todo decreto determinante o absoluto, si bien no antes de todo decreto lógicamente posible, pues en tal caso, los *f.* quedarían fuera de lo posible. Para Luis de Molina, tal conocimiento divino se da por la comprensión absoluta que tiene Dios de lo condicionado, o sea de todas las circunstancias que pueden intervenir en las acciones libres del hombre; Suárez, en cambio, se apoya en los resultados de tal libertad, es decir que incluye el conocimiento divino de los futuribles en la omnisciencia divina: Dios conoce los *f.* en su verdad "objetiva", la cual, como toda otra realidad, está eternamente presente para Él. (cf. Tomás de Aquino, *S. Th.* I, *q.* 14, *aa.* 5-7; Molina, L. de, *Concord., disp* L II, *passim*; Suárez, *De gratia, Prol.* 2, *c.* 9, *n.* 8).

futurum. En tanto dimensión, el futuro es un elemento constitutivo del tiempo (véase *tempus*), concebible sólo por oposición a otras dos dimensiones: pasado y presente. Lo más importante a subrayar en este concepto es que su realidad y consistencia se basan exclusivamente sobre las de los entes que transcurren en el tiempo, o sea, sobre las de los sucesos o acontecimientos. Así lo señalaba Agustín en su aporématica del tiempo tradicionalmente entendido. Tal serie de aporías lo conduce al célebre cambio de sede o interiorización del problema, es decir, a medir los tiempos en el alma. Y ello, a su vez, lo lleva a pensar el *f.* como una *expectatio* actual del alma. (cf. *Conf.* XI, 14-30 *passim*).

En la Edad Media, la principal cuestión planteada sobre este tema concierne al análisis de ciertos enunciados futuros o supuestamente futuros. Los autores escolásticos los distinguieron en futuros necesarios y futuros contingentes, a los que llamaron también "libres" o "contingentes libres". Los primeros son los que contienen en sí mismos su propia determinación real, aun antes de producirse efectivamente; de los segundos, en cambio, se supone que no la poseen. Así pues, toda posición determinista –incluida la forma extrema de la predestinación– adhiere a la tesis de los futuros necesarios.

En su análisis del tema, la Escolástica se basó sobre el tratamiento que hace Aristóteles de él, en su aspecto primordialmente lógico. En efecto, el Estagirita trató el problema de la posibilidad de los futuros contingentes y de la estructura y valor de verdad de los enunciados sobre ellos. Las referencias más frecuentes a este respecto son *De int.* IX, 18-27 y *De div. per somn.* II, 463b 28-32). En estos pasajes, Aristóteles distingue entre "lo que será" y "lo por venir", "lo indeterminado", haciendo notar que lo que estaba por venir no siempre es lo que ahora está sucediendo. En la primera de las obras mencionadas dice que todas las proposiciones son verdaderas o falsas, con excepción de las que afirman que algo sucederá o no sucederá en el futuro, es decir, de las referidas a los futuros contingentes. Tales proposiciones no son verdaderas –porque no ha ocurrido aquello de lo que se trata– pero tampoco son falsas –porque no afirman que algo no es, o no niegan que algo es–. Sin embargo, la disyunción de una

de esas proposiciones, con su negación, es necesariamente verdadera. En efecto, para recoger el ejemplo del Estagirita, necesariamente se dará mañana una batalla naval, o no se dará: ninguna de ambas cosas es necesaria; lo necesario es que haya o no haya mañana una batalla naval. El *f.* necesario está contenido en la determinación de la causa como desarrollo implícito en la misma y, en tanto tal, es actualmente cognoscible; el contingente no tiene ninguna realidad determinada con anterioridad a su actualización o producción, por ende, no es cognoscible sino como dato de hecho, o sea, cuando se produce, pero, entonces, deja de ser futuro.

Llevando a otro plano este planteo lógico, Tomás de Aquino considera que el futuro –o mejor dicho, lo futuro– como tal no es cognoscible en sí mismo: o bien es completamente incognoscible, si se trata de un *f.* contingente; o, en el caso de los futuros necesarios, sólo son deducibles en cuanto se conoce su causa. Dios sabe lo que es futuro *para nosotros*, porque para Él es presente y actual (cf. *S. Th.* I, *q.*. 14, *a.* 13, *ad* 2; *In I De int. l.* XIII, 2). Similar opinión había sostenido Anselmo d'Aosta al escribir que "*summa essentia non secundum praeteritum vel futurum fuit aut erit*" (*Medit*. I, 10, 13-24). Según el Aquinate, la proposición que afirma el conocimiento divino de un futuro contingente es absolutamente necesaria. En la proposición "Si Dios conoce algo, ese algo será", son necesarios tanto el consecuente como el antecedente.

En cambio, Duns Escoto sostiene que, al igual que el pasado, el futuro lo es también desde el punto de vista de la eternidad divina, ya que, de lo contrario, no había distinción posible entre pasado y futuro. Sin embargo, una vez más, esto responde a la mirada humana, adecuada a su realidad que es la sucesión, mientras que de la divina sólo se puede decir que *no* es sucesiva. Por su parte, Ockham, en el tratado que dedica al tema, adhiere a algunas de las opiniones de Escoto contra las de Tomás, pero difiere de ambos en varios aspectos. En el orden teológico, por ej., para Ockham, Dios conoce todos los futuros contingentes; más aún, conoce qué parte de la contradicción que conlleva toda proposición sobre estos futuros es verdadera y cuál no lo es. Pero, para el voluntarismo ockhamista, Dios conoce la parte verdadera porque la *quiere* como verdadera, y la falsa, porque la quiere como no verdadera.

Una de las principales cuestiones teológicas que se debatieron al final de la Edad Media relacionadas con este tema gira en torno de los "futuros condicionados". Su especificidad hace que la desarrollemos en el artículo sobre ellos (véase *futuribilia*).

G



garrulitas. Cf. *multiloquium.*

gaudium. En líneas generales, tantos los autores de la Patrística como los de la Escolástica, han ordenado el *g.* en la vida estrictamente espiritual, reservando para lo que hoy se llamaría "goce carnal", o sea, los placeres sensibles, los términos *voluptas* y *deliciae* y, más frecuentemente, *delectatio* (véanse). Han insistido en esta distinción, entre otros, Avicena (cf. *De an.* IV, 5), Juan Damasceno (cf. *De fide orth.* II, 13) y Nemesio (cf. *De nat. hom.* XVIII). La mayor parte de los pensadores cristianos consideraron el *g.* como uno de los principales efectos interiores del amor de Dios. Así, el gozo es causado precisamente por la presencia de ese Bien que se ama y por el hecho de que es participado por los hombres. Sin embargo, en este sentido, no se puede hablar de un *g.* total o completo, ya que en el estado terreno, no se da esa quietud que deriva de la satisfacción completa del deseo de Dios; ésta se alcanza sólo en la bienaventuranza eterna. De tal modo, el *g.* no constituye en sí una virtud sino un efecto de ella, como señala Tomás de Aquino (*S. Th*. II-II, *q.* 28, *a.* 4 *c*).

generale. Término de cierta ambigüedad, lo general indica aquello que prescinde no sólo de lo particular, sino también de las diferencias específicas. Con todo, no se asimila a lo universal. Se ha usado el término en dos planos: 1. el lógico y 2. el ontológico. Desde el punto de vista 1. lógico, a su vez, se emplea en dos sentidos: se habla de 1.1. un concepto general cuando éste se aplica a todos los individuos de una clase dada; no de un grupo, pues en tal caso tendríamos un concepto colectivo. En este terreno, "general" sí es lo universal en tanto que abstracto, pero no en tanto que distributivo. Además, el concepto general puede oponerse a uno menos general, pero no a uno particular: "hombre" es más general que "francés" o "italiano". En segundo lugar, se ha hablado también de 1.2. juicios generales: un juicio es general cuando se refiere a un número indefinido de individuos.

Ahora bien, desde el punto de vista medieval, y escolástico en particular, el carácter abstractivo del pensamiento humano está justificado y apoyado por la misma estructura de lo real. Por eso, desde el punto de vista 2. ontológico, *g.* hace referencia a la modalidad del ser, pero también al *actus essendi* en que radica toda gradación, ya sea del género o de la especie. Así, lo más general captado mediante la abstracción es el hecho de existir.

generalissimum. Se califica así al género llamado también *supremum* (véase *genus* 2.1.), es decir, aquello que, siendo género, no constituye especie de otro género; también se

lo ha caracterizado como lo que no tiene otro género por encima de él. Ambas definiciones aparecen, por ej., en Okham (cf. *Exp. Aurea* 15c y *Summa Totius Log.* I, 21).

generatio. En el orden metafísico, y en su sentido más genérico, Aristóteles entendió por "generación" toda forma de devenir sustancial o accidental. Según el Estagirita, se genera la ciencia del docto, la calefacción del agua, una planta, etc. (cf. *Fís.* V, 1-2). En sentido propio, en cambio, sólo aplica el término al devenir de un ser vivo a partir de otro de la misma especie (cf. *De an.* II, 4). Las causas que concurren para que se dé una generación, amplia o estrictamente hablando, son, siempre según Aristóteles, las cuatro causas. En efecto, la *g.* es la educción (véase *eductio*) de una forma de –o desde– la materia, producida por un agente que mira a un fin.

De acuerdo con sus propios intereses especulativos, la Escolástica insistió en distinguir entre la *g.*, aristotélicamente concebida, y la *creatio* (véase), ya que se imponía precisar ambos conceptos con el objeto de exponer racionalmente el dogma de la creación. Así, ésta se define como producción de un ente *ex nihilo sui et subiecti* (véase), es decir, como producción total, mientras que la *g.* es producción de un ente *ex nihilo sui sed non subiecti*, puesto que antes de que exista tal ente, existía otro del que este último deriva por transformación. Por ello, Tomás de Aquino define la *g.* en el sentido específico ya señalado, como *"origo viventis a vivente principio coniuncto in similitudinem naturae"* (*S. Th.* I, *q.* 22, *a.* 2 *c*, cf. también *q.*27, *a.*2). Para Buenaventura *"generare est simile sibi in substantia et natura producere"*, razón por la cual la generación no puede ser más que una *"productio similis de simili, sive de se ipso"* (*In I Sent., d.* 9, *q.* 1).

Tres son, entonces, las notas características del proceso generador, en sentido estricto: 1. que el ente generado sea un ser vivo; 2. que sea de la misma sustancia del que lo genera; y 3. que entre generador y generado haya identidad de naturaleza, según el principio por el cual el que genera lo hace precisamente porque produce un ser similar a él mismo según la forma.

Una acepción muy amplia tiene este término en Buenaventura, quien distingue tres tipos de *g.*: *per diffusionem*, como se genera el resplandor de la luz o el calor del fuego; *per modum expressionis*, como se genera la palabra del que habla o el concepto de la mente; y *per modum propagationis*, como se genera el germen de la semilla (cf. *Coll. in Hexaem.* XI, 14-18).

Por su parte, Guillermo de Ockham distinguió entre una *g. simpliciter* y una *g. secundum quid*. La primera consiste en la producción de una realidad nueva que antes no existía, como cuando se introduce en la materia una nueva forma sustancial. La segunda indica cualquier cambio real que puede sobrevenir a un ente, de tal modo que se imponga formular una nueva proposición sobre él (cf. *Exp. Aurea* 107b).

Párrafo aparte requiere el significado de la noción que nos ocupa en el campo de la teología dogmática cristiana. En este contexto,

se denomina *g.* a la procesión del Verbo. Pero se ha de advertir que el término se tomó, por analogía con el significado de generación biológica, intentando rescatar de ésta sólo la nota de identidad de naturaleza entre generador y generado. De ninguna manera debe olvidarse, para no usar impropiamente la analogía, que la *g.* del Hijo a partir del Padre es espiritual, siendo ambos espirituales. Por otra parte, al estar Padre e Hijo fuera del tiempo, la generación del segundo a partir del primero no puede ser sino un eterno proceder. Así como en el plano humano el pensamiento procede del alma pensante, hay en la Trinidad un Dios pensante y un Dios pensado. Pero la suprema perfección del pensamiento divino hace que ambos términos sean Personas que viven una vida idéntica y que comparten una idéntica naturaleza.

gentiles. Aparece también bajo la forma *gentes* y alude, en cualquier autor, a quienes, considerados desde la fe de este último, son paganos; así, los miembros del Islam respecto de los cristianos. Por esta razón, hay escritos –como es obvio, de índole teológica– redactados *contra g.*, como la célebre *Summa contra gentiles* de Tomás de Aquino. En general, tales obras –en las que se polemiza con aquellos que sustentan una cosmovisión distinta en tanto proveniente de presupuestos religiosos diferentes– son, más allá de su valor intrínseco, muy importantes desde el punto de vista histórico: muestran la situación de una comunidad religiosa frente a otra en un momento determinado. Tal es el caso del ejemplo citado.

genus. "Género" es una voz proveniente de la raíz *ge-* que, por aludir a la generación, da lugar a términos del vocabulario de parentesco, como *gens*. Así, se relaciona, como por lazos de parentesco, todo aquello que forma parte del mismo género. Para el pensamiento, ello conforma una clase, por lo que el *g.* es estudiado por los lógicos.

Aristóteles, por ej., define el género como lo que se predica esencialmente de muchos que difieren específicamente (cf. *Top.* I, 4, 108 a 31). Como la lógica aristotélica se articula sobre su ontología, al menos según la lectura medieval, esa predicabilidad del *g.* encuentra su fundamentación en el plano del ser (cf. *Met.* IV, 28, 1024b 5). De ahí la significación, a la vez lógica y ontológica, del género que proporciona Porfirio (cf. *Isag.* I), al referirse a la ordenación de la categoría de sustancia a los predicables esenciales (véase *praedicabilia*), entre los cuales se cuenta el género. En efecto, toda sustancia responde a una esencia, cualquiera sea el *status* que a ésta se le confiera. Ahora bien, la esencia es la unidad de las notas fundamentales de una cosa, y estas notas o elementos son precisamente el *g.* y la *differentia* (véase). Así pues, el género no significa toda la *essentia* (véase) sino sólo el aspecto indeterminado y determinable de ella. Por eso, el *g.* se ha caracterizado como *pars determinabilis essentia*, llamada también *pars materialis*, en el sentido aristotélico, según el cual se denomina "materia" a lo que es indeterminado respecto respecto de la forma determinada: "animal" está indeterminado respecto de la forma, especie o esen-

cia “hombre”, ya que hay varias especies animales. Para llegar a la especie, el *g.* debe determinarse o especificarse mediante la *differentia* (véase) que constituye la *pars determinans essentia*, o la *pars formalis*; en el ejemplo dado, la *differentia* que acota el género “animal” es “racional”, puesto que, por medio de esta nota, el hombre se especifica diferenciándose de toda otra especie animal. De esta manera, toda definición –que da cuenta de la esencia o especie– debe hacerse *per g. proximum et differentiam specificam*.

Durante la Edad Media, se afinó el tratamiento de este tema y, consecuentemente, la distinción entre el plano metafísico y el lógico del *g.* Así, los escolásticos establecieron cuidadosamente la distinción entre el 1. *g. naturale* o *reale* y el 2. *g. logicum*. Mediante el primero se alude a un universal cuya índole debe determinarse –lo que se intentó definir precisamente en la querella de los universales (véase *universale*)–; con el segundo, se referían a una forma de predicación. Especialmente en este último sentido, distinguieron entre 2.1. *g. supremum*, 2.2. *g. intermedium*, y 2.3. *g. infimum*. El género supremo es aquel que no tiene otro sobre sí, por lo cual abarca todas las especies; se denomina también “generalísimo”. Algunos autores postulan como género supremo al ente, otros, la sustancia. El intermedio es el género que tiene otros tantos sobre él así como por debajo de él, por ej., el género de lo “animado” tiene por encima el de lo corpóreo y, por debajo, el de lo animal. El ínfimo es aquel bajo el cual sólo se encuentran especies: ejemplo es el género “animal”, ya que bajo él únicamente se hallan las distintas especies animales.

Siempre desde el punto de vista lógico, es decir, en el plano de la predicación, pero desde otro ángulo, se consideró género a 3. una clase con mayor extensión y, por consiguiente, menor comprensión que otra (véase *extensio* y *comprehensio*). De esta manera, la clase de los animales es un género respecto de la de los hombres, la cual es una especie de dicho género. Pero, el género “animal” es una especie del género “viviente”. Debido a esto, los escolásticos llamaron 3.1.*g. immediatum* o *proximum* a aquel al que pertenece directamente la especie de la que se trata: “animal” es el género próximo de la especie “hombre”. En cambio, 3.2. *g. mediatum* o *remotum* es aquel al que pertenece una especie por mediación de otro género: “animado” es el género mediato o remoto de “hombre”, ya que entre esta especie y aquel género, se interpone el de “animal”.

Por último, cabe aclarar que los autores medievales usaron la expresión 4. *g. physicum* para aludir a la materia prima, por analogía con el género lógico, ya que ambos, aunque en diferentes sentidos, se encuentran en todos los entes materiales compuestos. En cuanto al término 5. *g. subiectum*, lo utilizaron para referirse al objeto formal (véase *formale*) de una ciencia, así, por ej., la cantidad es el *g. subiectum* de la matemática.

geometria. En el período patrístico-medieval, la geometría es una de las disciplinas o *artes* (véase *ars*) *liberales*. Junto con la aritmética, la astronomía y la música, forma par-

te del *quadrivium* (véase) y consiste en el estudio de las figuras ideales, tanto las de la geometría plana como las de la geometría del espacio. Su objeto formal son las demostraciones concernientes a ellas. Pero la definición más frecuente que se hace de la *g.* es la que dice *ars bene metiendi omnem quantitatem mensurabilem*, entendiendo en el sentido de "extensa" la "cantidad mensurable" mencionada en esta definición.

El principal antecedente filosófico en la literatura medieval al respecto es el constituido por Boecio. Para este autor, la *g.* resulta de la consideración de las formas o ideas ejemplares en Dios, en una de sus formalidades: la de las *magnitudines*. En efecto, cuando éstas se abordan en cuanto inmóviles en el espacio, de ello resulta precisamente la geometría (cf. *De arith.*II, 7-9 y 10-13).

En líneas generales, se puede decir que, a partir del período que media entre los siglos XI y XII, la Edad Media adoptó el esquema y los axiomas de la geometría euclideana. Más aún, hacia el final del período mencionado, Nicolás de Amiens se inspira en esta geometría para construir, justamente *in modum artis geometricae*, esto es, axiomáticamente, la defensa de los contenidos de la fe cristiana contra los musulmanes. En la geometría, Nicolás encontraba, pues, *humanae rationes*. Más allá de este uso, lo cierto es que a la geometría euclideana se añadieron las contribuciones aportadas por los árabes, especialmente, las relativas a problemas de trigonometría.

Durante el Renacimiento, además de volver a las fuentes mismas de la Antigüedad, el desarrollo de las artes plásticas hizo que se profundizara en nuevos problemas geométricos, por ej., los de perspectiva.

gloria. En la Patrística, Agustín de Hipona había caracterizado la gloria como la noticia, conocimiento o, como se diría hoy, conciencia clara y elogiosa del bien constante de alguien (cf. *In Io. Ev.* 100, 1; 105, 3). Aunque el Hiponense insiste en la nota de constancia del bien objeto de la gloria, básicamente, sigue en esto a Ambrosio de Milán, quien define la *g.* diciendo que es *clara notitia cum laude*. Con mayor precisión, los escolásticos ciñieron su significado esencial al conocimiento formal de tales bienes –para utilizar un término contemporáneo, "valores"– de los que deriva honor (véase *honor*) y alabanza. Por otra parte, la Escolástica distinguió entre la 1. *g. intrinseca*, que es la que resulta de la conciencia que los seres inteligentes tienen sobre su propia excelencia respecto de los irracionales, y que se vincula con la *dignitas* (véase); y la 2. *g. extrinseca*, que consiste en la manifestación que se hace a los demás de las propias perfecciones. Cabe indicar que tal manifestación no es por esencia voluntaria, es decir que no se confunde con la ostentación, sino que simplemente es manifestación porque tales perfecciones resplandecen por sí mismas. Así, cuando se refiere al hombre, la *g.* es el conjunto de las dotes esenciales o accidentales que le pertenecen, por ej., el ser racional o el ser sumamente bello.

Con todo, los autores medievales, que recogieron esta acepción de los clásicos, reservaron la atribución de gloria sólo a Dios. En tal sentido, *g.* expresa su absoluta perfección y el conocimiento que Dios mismo tiene de ella. Pero su manifestación, toda vez que se abandona la concepción emanacionista (véase *emanatio*), no es necesaria, sino que Dios la difunde. Y lo hace mediante el mismo acto creativo, por el que su gloria interna se expande en las criaturas. De ahí que se sostenga que la *g. Dei* es causa final de todo el universo creado. Los irracionales cantan la gloria divina en y por el solo hecho de que responden a las leyes de sus respectivas naturalezas, como sugiere el sentido último del *Cántico del Sol o de las criaturas* de Francisco de Asís. Los seres racionales, en cambio, glorifican a Dios obedeciendo libremente sus leyes y admirando en lo creado la bondad del Creador. Los teólogos medievales han hablado también de la *g.* de los bienaventurados en la vida eterna, tema en torno del cual se ha discutido extensamente, puesto que remite a disidencias en materias como el mérito, la predestinación, la Gracia, etc. Cf. *visio* 3.

glossa. A medida que la enseñanza escolástica va ampliando sus horizontes y actividad, la *lectio* (véase) medieval –en principio, un acotado ejercicio de lectura– se amplía con interpretaciones a textos clásicos y de los Padres, con aclaraciones y comentarios que reciben precisamente el nombre de *glossae*. Esos comentarios del maestro se consignaron después por escrito de dos maneras: o entre las líneas del texto, o en sus márgenes. El primer tipo de glosa se llamó *g. interlinearis*; el segundo, *g. marginalis*. Las glosas fueron la base de la que después se convirtió en un verdadero estilo de literatura filosófica y teológica escolástica: la *expositio* (véase *lectio* 3.).

gnome. Los autores medievales denominaron así al hábito (véase *habitus*) de juzgar en virtud de principios más altos que los formalmente expresados por la letra de la ley. Mediante este hábito, intentaron obedecer a lo que, sin estar explícitamente formulado en ella, supuestamente respondía a la intención del legislador o, mejor aún, a la ley natural.

gradatio. Es voz propia del vocabulario místico en la Edad Media. En particular, es usada para aludir a la serie de pasos o grados que el ama cumple en su vía ascensional hacia Dios. Con este sentido la utilizan, por ej., Bernardo de Clairvaux y Ricardo de San Víctor, quien titula una de sus obras precisamente *De IV gradibus violentae caritatis*. En el siglo siguiente, Buenaventura también se sirve de este término para aludir a la serie de actos o virtudes de que se reviste el alma en la ascensión de las criaturas a Dios, serie que, en la perspectiva bonaventuriana, está en correspondencia con las nueve órdenes de ángeles. Puesto que, en su uso de hecho, implica la noción de serie ascensional, se fue asimilando cada vez más al concepto de jerarquía.

gradus. En líneas muy generales, esta palabra alude a cada una de las distintas instancias de lo que es variable, discontinuo y ordenable de modo creciente y decreciente. Los

escolásticos distinguieron entre: 1. *g. mathematicus*, que indica cada una de las 360 partes en las que se dividió el círculo; 2. *g. physicus*, que es la parte de una cualidad que, repetida ocho veces, iguala toda su intensidad (véase *intentio*, *in fine*); 3. *g. metaphysicus*, que señala cada uno de aquellos predicados mediante los que se asciende desde la ínfima *ratio* del individuo hasta la suprema *ratio* del ente; por ej., en Pedro –como en cualquier otro miembro de la especie humana– se encuentran estos predicados o "grados metafísicos": hombre, animal, cuerpo, sustancia.

Para el significado especial de la expresión *g. hierarchicus*, véase *gradatio*.

grammatica. Voz que deriva de un escrito del mismo título de Dionisio Traces, quien floreció en el siglo II a.C y publicó ese tratado sobre los elementos del discurso en griego clásico. De hecho, en la Antigüedad, de un lado, la filosofía y, de otro, la filología se ocuparon del lenguaje humano. En tal sentido, muy tempranamente se lo instaló en la reflexión filosófica entre la realidad y el pensamiento. Por su parte, filólogos como el mencionado Dionisio o Aristarco de Samotracia dieron un gram impulso a la normativa de esta disciplina, pero sin desarrollar la sintaxis. Entre los latinos, el primer gran gramático fue Varrón, en cuya época aproximadamente la *g.* comienza a integrar el *trivium* (véase) de las *artes liberales*. A Varrón suceden Donato y Prisciano, quienes se dedicaron especialmente a la normativa y contribuyeron incluso al progreso de la gramática griega.

Durante el período patrístico, la enseñanza de la *g.* comprendía tanto el estudio teórico de la lengua y sus leyes como la explicación de los grandes escritores. De este modo, abarcaba también un aspecto de lo que hoy se llama "Literatura": la crítica literaria. Así se lee, por ej., en Agustín de Hipona (cf. *Sol.* II, 11, 19). Para este autor, la *g.* es el saber más elemental, pero, no obstante ello, está en condiciones de revelar un primer indicio del orden divino (cf. *De ord.* II, 1). Lo siguieron en esto Casiodoro, Beda y Alcuino en la alta Edad Media. Los gramáticos latinos pudieron después confrontar algunas de sus conclusiones con las de los árabes y las de los judíos.

Ya en el siglo XII, Hugo de San Víctor observa que aun antes de que existiera la *g.* como *ars*, los hombres hablaban y escribían; sin embargo, esta disciplina es necesaria porque expone las normas del modo correcto de hacer ambas cosas, más allá de la simple costumbre (cf. *Didasc.* III, 1). Por su parte, Pedro de Elía, al comentar a Prisciano, hizo de la *g.* una introducción a la lógica.

Todo este movimiento culminó en lo que quizá se pueda considerar el aporte más importante de la Edad Media a esta disciplina, especialmente, en lo que concierne a la relación entre ella y la filosofía: el de los gramáticos especulativos. Sus principales nombres, tesis e hipótesis se desarrollan en el artículo *modisti* (véase), nombre con el que también se los conoció, en virtud de los ensayos *De modi significandi* que proliferaron entre ellos.

Aun muy alejado de los gramáticos especulativos, pero teniendo presente el *De magistro* agustiniano, Buenaventura subraya que la *g.* se origina y funda en las cosas, esto es, en la realidad. Ejemplifica esta afirmación observando que, si es gramaticalmente necesario que un verbo transitivo rija acusativo y no nominativo, ello obedece a que el acusativo señala el término del acto y no, como el nominativo, su principio (cf. *Coll. in Hexaem.* IV, 19).

Durante el Renacimiento, la gramática latina se aleja de la medieval, vuelve a la de los modelos clásicos como Cicerón, César o Tácito, y atiende, con nombres como los de Lorenzo Valla, Guarino de Verona o Scaligero, a los aspectos formales de una preceptiva más precisa. A la vez, este proceso asiste al nacimiento de las gramáticas propias de lenguas nacionales como la italiana y la francesa.

Con una historia que dista de ser lineal, la *g.* no es pasible, pues, de una definición precisa. En términos muy generales, se la puede caracterizar como la disciplina que regula la articulación y racionalidad del lenguaje. Con el correr de los siglos, se la distinguió de la *orthografia*, que se ocupa de correcto modo de escribir las palabras; de la *ethimologia*, que indaga sobre su origen y evolución; de la *orthoepia*, que prescribe la correcta pronunciación. Pero, como centro de esta disciplina fue quedando la *syntaxis*, que atiende a la articulación lógica entre las palabras.

gratia. Deriva del adjetivo *gratus* que es ambivalente: expresa tanto a aquel que acoge o recibe algo con agrado como a aquel que es agradable y acogido con favor. Así pues, originariamente, esta palabra significa: 1. la benevolencia que se tiene respecto de alguien o el favor que se le otorga; 2. la consecuencia o el efecto de ese don en el beneficiario; 3. la cualidad de una persona o cosa, que la hace amable a los demás; 4. el reconocimiento por el bien recibido. Todas estas acepciones confluyen en el concepto teológico de *g.* Así, respecto del primer sentido, se lee en *Lc.* II, 40, *gratia Dei erat in illo*; al segundo sentido se refiere el texto de *II Cor.* VI, 1, *exhortamur non in vacuum gratia Dei recipiatis*; un ejemplo del tercero está dado por el versículo de *Ef.* IV, 20, *ut det sermo gratiam audientibus*; el cuarto está ejemplificado en *I Cor.* I, 4, *gratias ago Deo meo semper pro vobis*. No es casual que todos los ejemplos aducidos pertenezcan al Nuevo Testamento, ya que, en este plano, designa la condición del justo después de la venida de Cristo y la característica esencial de la obra cumplida por Jesús. Con todo, es el segundo sentido el que más incide en el 5. significado estrictamente teológico de la noción de *g.*

En efecto, este nombre, que designa una de las nociones más importantes en Teología, se vincula con lo gratuito. La *g.* es el don gratuito de auxilio que Dios hace al hombre, cuya naturaleza fue debilitada por el pecado original. En realidad, todo don que Dios hace a la criatura es inmerecido por ella, pero hay una gratuidad especial en los beneficios sobrenaturales; de ahí la expresión *g. gratis data*. En este último término radica, pues, la segunda nota a destacar en el concepto que nos ocupa: su di-

ferencia esencial respecto del plano de lo meramente natural. Cirilo de Jerusalén, por ej., enseña que no es por naturaleza que se es hijo de Dios sino por adopción, y a ésta Cirilo llama precisamente *g.* (cf. *Cat.* III). Por su parte, Jerónimo habla de la unidad moral de la comunidad cristiana, que es resultado de su unión con Dios y, por ende, de la gracia, no de la naturaleza (cf. *Adv. Jov.* II, 29). Es Agustín –a quien se ha llamado precisamente *doctor Gratiae*– quien insiste, contra Pelagio, en la tercera nota, tal vez la más discutida, en esta noción: la de la necesidad que el hombre tiene de la *g.* a partir de la caída que convirtió la naturaleza humana en *natura lapsa.* En el 529, el Concilio de Oranges ha incorporado esta doctrina agustiniana a la enseñanza oficial de la Iglesia.

En este sentido, Buenaventura –que menciona cuatro clases de *g.*: la bautismal, la penitencial, la de perseverancia y la sapiencial– insiste en el tema de la conservación de la gracia: se mantiene mediante la fe en Dios como verdad suma, el amor a Él en cuanto suma bondad y la imitación de la virtud o perfección divina (cf. *De regno Dei*, 19).

En términos bíblicos, y, en particular en los de San Pablo, estudiados en primer lugar por Agustín, la *g.* es el nuevo orden providencial, la nueva economía de la salvación dispuesta por Dios (cf., por ej., *Rom.* V, 20; *Gal.* I, 6). Los dos efectos fundamentales de este don son el volver al hombre "justo" y el otorgarle el impulso eficiente para que obre en orden a su salvación sobrenatural. Se denomina a la primera "gracia santificante"; a la segunda, "gracia actual". Cabe señalar que, de ordinario, el hombre no es consciente de la recepción de estos dones, aunque perciba sus efectos.

Respecto de la gracia santificante o habitual, la Escritura habla de renacimiento, de nueva creación o de nueva vida, como se lee, por ej., en el Evangelio de Juan III, 5 o en las cartas de Pablo a los Gálatas VI, 15. Pero no se trata de que mediante ella el hombre participe de la naturaleza divina en el sentido de volverse consustancial con Dios sino que lo hace sólo en cuanto esta gracia le posibilita alcanzar el mismo objeto del conocimiento y de la voluntad divinos. Esta gracia alcanza el intelecto humano mediante la fe (véase *fides*) en esta vida, y a través de la visión beatífica (véase *visio* 3) en la vida después de la muerte; y toca a la voluntad mediante la caridad (véase *caritas*). Tal participación es real como semejanza o unión con Dios –la mayor posible– que Él mismo opera en el alma. Por eso, Tomás de Aquino dice que la *g.* es "*quaedam similitudo divinitatis participata in homine*" (*S.Th.* III, *q.*2, *a.*10 *ad* 1). En virtud de esta gracia, que incide en el la esencia del alma, tiene lugar, pues, una transformación sugerida en el *locus* que dice *g. gratum faciens*.

Durante la Edad Media, esta doctrina fue expresada en los siguientes términos escolásticos: la gracia santificante pertenece a al accidente de la cualidad, añadido a la sustancia –el alma– pero realmente distinto de ella; más precisamente, pertenece a los hábitos en cuanto perfecciones de las cualidades operativas. Éstas tienden a cumplir opera-

ciones dirigidas y proporcionadas a la vida eterna, pero, en la medida en que constituyen hábitos, modifican el modo de ser del alma en la que inhieren. Ciertamente, junto con esto, la gracia santificante divina concede la potencia para llevar a cabo esas operaciones, por ej., y principalmente, las de creer, esperar y amar, es decir, las concernientes a las virtudes teologales (véase *virtus* 3). En este sentido, la posición de Ockham sostiene que, además de constituir la voluntad gratuita de Dios que decide acordar la bienaventuranza o beatitud al hombre, la *g.* es también una cualidad absoluta que reside en el alma y que se identifica con la caridad. Gracia y caridad son, pues, para Ockham, dos términos connotativos que designan una misma realidad. Con todo, y como corolario de su posición respecto de la volutad divina, también afirma, contra otros autores medievales, que la *g.* no es condición ni necesaria ni suficiente de la *acceptatio* (véase), en cuanto que Dios podría, *de potentia absoluta*, conceder la beatitud a quien no la posee y negársela a quien la posee (cf. *In IV Sent. qq.* 8-9).

La gracia actual es, en cambio, un influjo sobrenatural y transitorio que Dios da al alma para que ésta pueda obrar, siempre en orden a la salvación. Tiene lugar mediante una iluminación directa e inmediata del intelecto y una inspiración de la voluntad. Con todo, la doctrina oficial de la Iglesia no se ha expedido acerca de la naturaleza de la *g. actualis*. Sí, en cambio, lo ha hecho respecto del origen de la gracia. En este sentido, los escolásticos en particular hablaron de *g. Dei* y *g. Christi*: la primera es el conjunto de dones sobrenaturales concedidos a los ángeles y a Adán y Eva antes de la caída; la segunda es la conquistada para los hombres por la Redención de Cristo. Al respecto, contra el parecer de Tomás, Duns Escoto sostiene que, aunque no se hubiese producido el pecado original, de todas maneras la encarnación del Verbo hubiera tenido lugar, aun cuando no hubiera sido necesaria la Redención (cf. *In IV Sent. l.* III, *d.*8, *q.*3).

Ahora bien, desde la polémica antipelagiana sostenida por Agustín (véanse *liberum arbitrium*, *in medio*; y *concursus*, *in fine*), quedó planteada para la teología cristiana la discusión sobre la posibilidad de que la gracia anulara o no el libre albedrío. Al respecto, se dieron diversas posiciones acerca del concurso, esto es, de la causalidad de la acción divina respecto de la voluntad libre del hombre, entre las que cabe mencionar las de Tomás de Aquino, y, ya en la Modernidad, Erasmo, Molina, Lutero, Calvino, etc.

gravitas. En general, la Edad Media entendió por "gravedad" la fuerza, ímpetu o movimiento que lleva a un cuerpo hacia abajo y hacia el centro de la tierra, definiéndola técnicamente como *principium effectivum motus ad medium*, es decir que es aquello por lo cual un cuerpo *deorsum nititur*. Así, se vinculó este concepto con el de lo pesado, especialmente, en aquellos autores que, siguiendo lo afirmado por Aristóteles en el libro cuarto del *De caelo*, hicieron depender la noción de peso de la teoría de los lugares natura-

les. En cambio, según la tradición que se remonta a Platón, lo grave en el sentido de lo pesado depende de la constitución, más o menos homogénea, de la materia en el cuerpo del que se trate. En este orden, el opuesto de *g.* es *levitas*.

Sólo al llegar a la puertas de la Modernidad, durante el período humanístico, se atribuyó a este término significados morales, ya sean pertenecientes a la ética individual, ya a la social. En el primer sentido, *g.* alude a la trascedencia de una falta o pecado, la cual obliga a la severidad en el castigo impuesto o esperado; en el segundo, en cambio, se refiere a la actitud de dignidad y de decoro externo con la que una persona se conduce socialmente.

gubernatio. Suele traducirse como "gobierno". Es un término que los autores medievales han aplicado preferentemente al plano natural para dar cuenta de una concepción de la naturaleza que hoy llamaríamos "teleológica". Esta doctrina finalística tiene su origen en la metafísica aristotélica. En efecto, Aristóteles afirmaba, de un lado, que todo lo que es natural existe por un fin e identifica éste con la misma forma o razón de ser de la cosa; subrayó también que lo que ocurre en la naturaleza siempre o la mayor parte de las veces no se puede explicar por la casualidad sino que supone la acción ordenada a un fin (cf. *Met.* II, 9, 200 a 5). De otro, sostenía que el universo entero está subordinado en su movimiento a un único fin, que es Dios mismo o lo divino (cf. *ibid.* VIII, 4, 1044 a 31 y XII, 7, 1072 b).

En la Escolástica se retoman estas tesis para conferir un particular énfasis a la noción de *g.* Así, por una parte, se la incorpora a la metafísica, uno de cuyos fundamentos es justamente el finalismo; por otra, *g.* se constituye en uno de los conceptos capitales de la teología. En tal sentido, ya Boecio había atribuido a Dios mismo el gobierno del mundo (cf. *De cons.* III, 4). Por su parte, Tomás de Aquino hace notar que las cosas naturales se dirigen hacia su fin, que es su bien, lo cual no sucedería si no estuvieran providencialmente dirigidas a él; en esta providencial ordenación consiste precisamente el ser gobernadas, ya que gobernar es llevar convenientemente una cosa al fin que le es debido. Por lo demás, no es compatible con la bondad que se atribuye a Dios el dejar de conducir hacia la perfeción las cosas creadas por Él (cf. *S. Th.* I, *q.* 103, *a.* 1 *c*). Pero cabe aclarar que esta *g.* divina del mundo no es, por así decir, "extrínseca" a él, sino que opera desde la misma esencia o forma de las cosas. En otras palabras, en la concepción escolástica de esta línea, la *g. mundi*, si bien se atribuye al Dios revelado, es concebida, en su modalidad, aristotélicamente, o sea, como procediendo desde la misma legalidad interna del mundo natural.

Más aún, en sentido inverso, es decir en el que va desde el conocer al ser de las cosas, es una constante del pensamiento medieval –tanto del cristiano como del hebreo y del musulmán– el tomar la *g. mundi* como vía para probar la existencia de Dios. La visión metafísica de un mundo ordenado lleva a plantear, desde el punto de vista teológico, la existencia de una instancia absoluta que ordena o gobierna.

Un ejemplo típico al respecto es el de la célebre quinta vía de Tomás de Aquino (cf. *ibid.* I, *q.* 2, *a.* 3 *c*). Con todo, esta concepción también había aparecido ya, aunque de manera muy particular, en el platonismo de la Escuela de Chartres, alcanzando después gran difusión en el resto de la Edad Media.

Sin embargo, en la Escolástica tardía, Guillermo de Ockham circunscribe la finalidad de la *g.* sólo al plano sobrenatural de la Revelación, sosteniendo que en el ámbito de la naturaleza no se puede hablar de finalidad, desde el momento en que, según la doctrina ockhamista, la razón no puede ir más allá de los meros datos sensibles, limitándose a organizarlos. Así, en esta concepción, el mundo se manifiesta, si no desordenadamente dispuesto, al menos, exento de finalidad (véase *providentia*).

gula. En cuanto vicio capital, la gula extrae sus bases escriturarias de varios pasajes, de los que se destacan dos: el referido al tomar la manzana en el relato bíblico del pecado original (cf. *Gen.* 3, 1-7), y el que concierne a las tentaciones de Cristo en el desierto, la primera de las cuales consiste en transformar las piedras en pan para saciar el hambre (cf. *Mt.* 4, 1-11 y *Lc.* 4, 1-13). La índole mítica del primero y, sobre todo, el carácter originario o inicial de ambos, hicieron que se considerara la *g.* como puerta de los demás vicios, esto es, como ocasión. De hecho, el pensar en la estrategia diabólica de apoyarse en el deseo natural de alimento por parte del hombre llevó a considerar la gula como vía de tentación por excelencia. Pero su condición de medio del que se vale el mal para penetrar en el alma humana está lejos de elevarla a categoría de reina, madre o raíz de los demás pecados.

Con todo, la distinción señalada no siempre aparece clara durante la Patrística. Así, por ej., Ambrosio de Milán sostiene que la gula fue el primer pecado, porque pone en la transgresión de comer el fruto prohibido la causa que expulsó a Adán del Paraíso en el que reinaba (cf. *De Elia et ieiunio* 2). Es Agustín de Hipona quien se encarga de profundizar en las motivaciones de la acción adánica y determinar como soberbia ese pecado (cf. *De civ. Dei* XIV, 12). Sin embargo, toda la cultura medieval quedó signada por una suerte de tabú al respecto, confirmado por los mencionados pasajes evangélicos, idea que subsiste todavía en el período escolástico.

Para Buenaventura, por ej., aún cuando se ha de reconocer en el pecado original un acto de soberbia, la gula representa una especie de pecado complementario, una culpa accesoria que vuelve más grave la desobediencia (cf. *In II Sent. d.* XXII, *q.*1, *a.*1). Son los escolásticos más claramente aristotélicos, como Tomás de Aquino, quienes otorgan a la *g.* su especificidad en cuanto pecado. Como tal, es un apetito desordenado relativo a la comida y la bebida. Este desorden se puede entender en el plano de la relación entre los medios y el fin; en este caso, excederse en el comer y beber, medios en sí mismos necesarios, puede conducir a absolutizar el deleite que se deriva de ello y poner en él el fin último que sólo debe ser Dios. No obstante, el Aquinate atenúa la gravedad de la gu-

la, cuando se la considera en sí misma y no en sus consecuencias, primero, porque los desórdenes más graves son aquellos que se dirigen directamente contra lo divino, lo cual no es el caso de este vicio; segundo, porque el objeto de la gula es una materia necesaria y es difícil distinguir entre satisfacción de la necesidad y deleite. En cambio, se torna grave si se tienen en cuenta, siguiendo a Gregorio Magno (cf. *Mor.* XXXIII, 12), las "hijas" de la *g.* en cuanto exceso inequívoco. Ellas son: la necia alegría y la locuacidad, referidas especialmente al beber vino en demasía; de éstas derivan la bufonería y la suciedad (cf. *S.Th.* II-II, *q.*148).

En la historiografía medieval, este vicio fue tratado especialmente en contexto monástico, dado que, al atentar contra el ascetismo que proponían sus reglas, se destaca de manera particular. En tal sentido, son famosas las páginas escandalizadas que escribe Bernardo de Clairvaux contra la gula de los monjes de Cluny (cf. *Apol. ad Guillelmum Abbatem* IX), la que suscitó irónicas reflexiones al mismo abad, Pedro el Venerable; o las severas admoniciones que Hugo de San Víctor dirige a los novicios (cf. *De inst. novitiorum* XIX). Respecto de clérigos, estudiantes y goliardos en general, en cambio, hay una exaltación de la *g.*, especialmente en lo que concierne al vino, que se vive como transgresión; así lo reflejan hoy los *Carmina Burana*.

Por el contrario, en el Humanismo renacentista no se plantea esta exaltación con carácter trangresivo sino que se valoriza la cultura gastronómica en cuanto aspecto de la civilización.



habere. En la terminología escolástica, este verbo, que se suele traducir como “tener”, aparece con dos significados fundamentales: en primer lugar, indica 1. el estar algo o alguien provisto de algo que, en general, resulta del arte o la industria; por ej., estar armado, vestido, etc. En tal sentido específico, el término corresponde a la décima categoría aristotélica, según la lista más extensa de las que el Estagirita ofrece en *Cat.* 7, 1b 25 (véase *praedicamentum* 3.3.1). En segundo lugar, y en sentido más amplio, el presente verbo puede corresponder también al 2. quinto postpredicamento de los que Aristóteles expone en la misma obra, 15, 15b. Dice allí que el tener se toma en diversas acepciones: 2.1. como estado o disposición, en el sentido de poseer una ciencia o una virtud; 2.2. como cantidad, en cuanto se tiene tal o cual magnitud; 2.3. como lo que rodea un cuerpo; 2.4. como lo que está en una parte del cuerpo, a la manera, por ej., del anillo en la mano; 2.5. como una parte misma del cuerpo; 2.6. como posesión en sentido lato.

Los escolásticos prestaron particular atención a la segunda acepción, y estudiaron el *h.* bajo la expresión del *modus habendi*. Ella alude a la razón determinada por medio de la cual una cosa está o inhiere en otra. Así pues, ese *modus* del tener se puede dar por inhesión, por continencia o manera de contener, por posesión, por yuxtaposición y por relación. La primera de las posibilidades mencionadas del *h.* dio lugar al concepto de *habitus*, mientras que la última derivó en el de *habitudo* (véanse).

Ockham es quizá quien más se remite a la presentación aristotélica esbozada al comienzo de este artículo. Con todo, añade el uso de este verbo en expresiones tales como que la especie *habet* un género, una diferencia, una definición; el género *habet* especies y diferencias; la causa, efectos, y viceversa; la ciencia, un *subiectum* y un *obiectum* (véanse), etc. (cf. *Exp. Aurea* 86-7).

habilitas. Esta voz, cuyo significado genérico y originario no remite a aptitud sino a señal o signo, asume una particular importancia en la doctrina de Agustín de Hipona. En efecto, para el Hiponense, las cosas son señales divinas, ya que en todas ellas ve el reflejo o vestigio de Dios en cuanto Creador. Así, el hombre puede valerse de las *h.* para remontarse a Él. Se ha de notar, con todo, que esta elevación a Dios, contemplado en la naturaleza, pertenece a un momento del pensamiento agustiniano, pero no constituye una prueba propiamente dicha de la existencia divina. Habiendo ya encontrado a Dios, el alma lo contempla en las cosas que Él ha hecho (cf., por ej., *De lib. arb.* II, 16, 43).

Esta doctrina es retomada por Buenaventura, en cuyo pensamiento, presidido por el *Itinerarium mentis ad Deum,* adquiere un peso aun mayor.

habitualiter. Cf. *actualiter*.

habitudo. Término latino relacionado con los de *habere* (véase) y *aliquo modo se habere*. En efecto, uno de los *modus habendi* se da por la relación. En tal sentido, *h.* señala justamente una relación, un estar o ser respecto de, una disposición, una aptitud, o una capacidad para algo. Sobre esta base, la Escolástica distinguió entre dos sentidos al aludir a un ente: *quoad entitatem* y *quoad habitudinem*. El primer punto de vista se asume cuando se concibe la esencia o quididad de algo *in re*. En cambio, cuando se atiende a la relación que guarda ese algo con otra cosa, o su potencia o capacidad, se lo considera *quoad habitudinem*. Así, el hombre, que por su ser es animal racional, *quoad habitudinem* piensa, calcula, razona, etc. De esta manera, entre Dios y la criatura no se da una *proportio entitatis sed habitudinis*, ya que el ser de Dios y el de la criatura distan infinitamente. Pero la criatura puede ser referida a Dios por el conocimiento y el amor, dándose entonces una *proportio habitudinis*.

Una acepción derivada, y menos técnica, de esta noción es la que la concibe como un modo formal de ser, tal como se manifiesta en una o varias costumbres. Respecto de este último punto, cabe advertir que no se ha de confundir este significado vulgar del término con las acepciones técnicas de *habitus* (véase).

habitus. En contexto escolástico, el *h.* puede indicar tanto un modo de estar del ente como una cualidad. En su primer sentido, este concepto remite a la categoría aristotélica del *habere* (véase), es decir, a la condición de poseer algo o de estar circundado por algo. En cambio, como cualidad indica el modo en que una característica inhiere en algo o alguien. En este segundo sentido se origina el *h.* como una de las cuatro especies de cualidad (véase *qualitas*) de las que habla Aristóteles (cf. *Cat*. VIII *passim*), siendo las restantes la facultad, la receptividad y la forma como configuración externa. La noción de hábito como cualidad fue la más frecuentemente tratada por los pensadores medievales, quienes distinguieron –como ya lo había hecho el Estagirita– entre el *h.* y la disposición (véase *dispositio*). La diferencia señalada entre ambos términos radica en que el hábito es una posesión permanente del sujeto; en cambio, la disposición tiene un carácter accidental y transitorio. Por eso, Tomás de Aquino, por ej., define el *h.* como una cualidad, por sí misma estable y difícil de remover, cuyo fin es facilitar la operación propia de una facultad (cf. *S. Th*. I-II, *q*.. 49, *a*. 2, *ad* 3). De manera que el hábito es tanto una forma permanente como una cualidad que informa a una potencia y un principio del que brota un acto. De este modo, el *h.*, en su acepción más común, es una cualidad adquirida –ya sea de modo deliberado, ya sea de modo natural– por medio de la repetida ejecución de ciertos actos. Según el Aquinate, el hábito se diferencia de la potencia en cuanto que, por ésta,

simplemente somos capaces de hacer algo, mientras que por el *h.* nos volvemos hábiles para aquello que somos capaces de hacer (cf. *C.G.* IV, 77).

Por su parte, Guillermo de Ockham elaboró la mencionada distinción en el sentido de la precedencia de la potencia respecto del acto y de la de éste respecto del hábito (cf. *Quodl.* III, *q.*21). También él subraya que el hábito no es una relación sino una cualidad absoluta. Como cualidad, el *h.* es importante para el hombre que lo posee ya sea de manera deliberadamente adquirida o natural. En este último sentido, se distingue entre el hábito intelectual o *intellectus principiorum*, que es el de los principios teoréticos superiores, y *h. moralis*, que es el hábito de los principios prácticos superiores o *synderesis* (véase).

Además de estas clases de hábitos adquiridos o naturales, los escolásticos hablaron también en Teología del *h. infusus* o sobrenatural: ejemplos de este último tipo serían los hábitos de la fe o de la caridad.

haecceitas. Término que proviene de *haec*, "esto" o "esta cosa", de manera que, para su versión española, habría que recurrir al neologismo "estidad". Como vocablo técnico fue utilizado especialmente por Duns Escoto para referirse al principio de individuación (véase *individuatio*).

Para la metafísica de corte aristotélico, en la realidad, se dan sólo entes individuales; entre ellos, los corpóreos, que son compuestos de materia y forma. Ahora bien, el principio de individuación, es decir, lo que hace que un ente dado sea ése y no otro de la misma especie, no es ni la forma –porque ella es lo que hace que el ente sea tal cosa–, ni el compuesto, dado que la composición es compartida por todos los miembros de la especie, ni la materia, que también es compartida por ellos. Tampoco la materia *quantitate signata*, como proponía Tomás de Aquino. Para Duns Escoto lo que individualiza es la "última realidad de la cosa": *ultima realitas entis* (cf. *Op. ox.* II, *d.* 3, *q.* 6, *n.* 15). A esa última realidad irreductible del ente llama Escoto *h.* Así, la "haecidad" es *"illa forma qua totum compositum est hoc ens"* (*ibid.* IV, *d.* 2, *q.* 3, *n.* 46; cf. también *Rep. Par.* II, *d.* 12, *q.* 5, *nn.* 1, 8, 13 y 14). Pero cabe aclarar que, para el citado autor, entre la naturaleza de la entidad de la que se trata y la *h.* no hay una distinción real sino formal (véase *distinctio*); por eso, la *h.* no añade una naturaleza a la propia de la entidad considerada; antes bien, es la *ultima actualitas formae*, caracterización que es la más precisa para el término que nos ocupa. Se trata, pues, de una individuación *de* y no por la forma. Así, la individuación escotista busca la determinación "completa" de lo singular sin recurrir a la existencia o al acto de ser; partiendo de las esencias, se erige como la más acabada actualidad de éstas y como la condición exigida necesariamente para toda existencia posible, que es –recuérdese– sólo de individuos.

Entre los autores medievales que anticiparon larvadamente esta doctrina, se puede mencionar a los franciscanos de la escuela de Oxford, entre ellos, Tomás de York, y, por otra parte, a John Peckham.

haeresis. Aunque actualmente se le atribuye otra etimología –la de "tomar"–, los autores medievales asignaron a este término el significado de "elección" que tiene la voz griega en la que se origina, sólo que se aplica a las cosas de fe, según recuerda Jerónimo. De hecho, se considera que, al constituirse como tal, el hereje elige su propia opinión, desechando un dogma en pro de una *doctrina privata* a la que se atiene con obstinación. Ahora bien, la fe implica no sólo el adherir voluntariamente a la palabra del Dios revelado sino también, y secundariamente, el adherir a los medios que llevan a ella, esto es, a las verdades derivadas que el conjunto de los creyentes acepta como tales. El primer tipo de *infidelitas* (véase) es el de los paganos o gentiles (*gentes* o *gentiles*), infidelidad negativa, por *nescientia* (véase); el segundo, el del hereje y el cismático, cuya infidelidad es positiva. Cuando cualquiera de ellos reúne seguidores, se constituye, precisamente, una *secta*, término que los medievales hicieron derivar de *sequendo*, según la etimología propuesta por Isidoro de Sevilla (cf. *Etim.* VIII, 3). Por otra parte, la diferencia entre la herejía y el cisma (*schisma*) radica en que el hereje sostiene una creencia equivocada (*perversum dogma*); el cismático es el que es separado de la Iglesia por oposición y rebeldía sus autoridades, como se infiere de lo dicho por Agustín (cf. *De bapt. contra Donatistas* V, 7). Es fundamental en la comprensión de este concepto tener presente el mandato de Cristo a sus discípulos sobre el mantenimiento de la unidad: "Sean uno".

Tomás de Aquino enseña que, siendo una elección en la doctrina, la herejía se vincula no con el fin mismo de la fe, es decir, la autoridad divina de Cristo, sino con los medios. Éstos son las verdades reveladas cuya aceptación somete la inteligencia del creyente a esa autoridad divina. (cf. *S.Th.* II-II, *qq.* 10-11). Así pues, la herejía es una tesis o doctrina que se opone directa, inmediatamente a la verdad revelada por Dios y de la que la Iglesia se considera depositaria, entrando así en contradicción con ella.

En la Edad Media, los herejes fueron contados entre los falsificadores, desde el momento en que corrompen la fe, considerada vida del alma. Desde el punto de vista que hoy se denominaría "subjetivo", se imputa al hereje, para ser confirmado como tal, la pertinacia, fruto de la soberbia. Buenaventura, por ej., insiste en la esterilidad del *h.*, precisamente por haberse apartado de Dios, y observa que, aunque los herejes pueden tener el mérito de morir por lo que creen verdadero, nunca se han registrado milagros hechos por ellos (cf. *Coll. in Hexaem.* IX, 17).

hagiographia. Etimológicamente, este vocablo indica el escribir o el hablar sobre lo santo. A diferencia de la *prophetia* (véase), la *h.* no se expresa en nombre de Dios y se refiere a cosas que, si bien son divinas, están al alcance de la razón humana. Con todo, aunque el hagiógrafo habla en nombre propio, los autores medievales suelen considerar que lo hace asistido por la luz divina.

hebdomas. De origen griego, esta palabra alude al número siete. Se usó en particular para señalar los siete días de la semana. Precisamente en la tradición judeo-cristiana indica los de la Creación; de ahí que muchos comentarios a las primeras páginas del *Génesis*, donde se la describe, presenten en su título la voz que nos ocupa. También se la ha usado para el séptimo día de la semana. En la Medicina medieval se la empleaba para aludir, en la evolución de ciertas enfermedades, al séptimo día, que se consideraba crítico para su desenlace.

hemeoptoton. Figura de la Gramática y la Retórica medievales que consiste en emplear varias palabras en el mismo caso, por ej., el acusativo. Isidoro de Sevilla da cuenta de ella en *Etym.* I, 36, 15.

heterogenea. Como el mismo nombre lo indica, alude en general a las cosas que son de género diverso; se opone, por tanto, a *homogenea*. Se puede predicar 1. de una cosa respecto de otra u otras, como cuando se dice que un felino es *h.* respecto de un canino, de hecho, Aristóteles utilizó esta noción en sus escritos biológicos (cf., por ej., *Hist. an.* VIII, 18, 601a 25); o bien, 2. de las partes que constituyen una cosa, cuando ellas presentan entre sí propiedades diversas, como puede suceder con los elementos que componen la materia de un cuerpo.

hic et nunc. cf. *absolute* 5.

hierarchia. En líneas generales, este término –cuya grafía puede asumir a veces la forma de *hyerarchia*– indica el orden de los bienes supremos y, por extensión, el de las cosas sagradas. Se trata de un concepto típicamente neoplatónico, como aparece, por ej., en Plotino (cf. *En.* III, 2, 17). Pero fue introducido en el pensamiento occidental con la mencionada acepción por el Pseudo-Dionisio, es decir, Dionisio Areopagita, especialmente, a través de los títulos de sus obras principales, cuya influencia, si bien irregularmente, se extiende a lo largo de toda la Edad Media y alcanza inclusive incluso a los humanistas del Renacimiento: *De h. caelestis* y *De h. ecclesiastica*. El primero presenta una ordenación de los ángeles, esto es, de las inteligencias o espíritus angélicos; el segundo hace corresponder con la primera jerarquía la eclesiástica. Cada una se divide en tres órdenes, cada uno de los cuales, a su vez, se subdivide en otros tres.

hierarchicus. Voz particularmente frecuente en el vocabulario bonaventuriano. Designa el acto por el que Dios restaura en el espíritu humano la posibilidad de ascensión hasta Él, obstaculizada por el pecado original. Por eso, es un término que aparece por doquier en el *Itinerarium mentis ad Deum*. Buenaventura suele usar también el verbo *hierarchizari* para aludir a los actos y hábitos por los que el alma humana se conforma a Dios en cuanto *exemplar*.

historia. En la Antigüedad, *h.*, cuya acepción primordial es la de descripción, designó fundamentalmente el *ordo temporum transactorum* y consistía en una cronología comparada que tomaba como base las olimpíadas, los consulados, etc. Los Padres, como Agustín de Hipo-

na, inscribieron en dicha cronología los datos de la historia religiosa de la humanidad y los emplearon en las discusiones apologéticas (cf., por ej., *De doctr. christ.* II, 28, 42-44). Como historia natural, apunta al conocimiento de lugares y propiedades de animales, árboles, plantas y minerales mencionados en la Biblia (cf. *ibid.* II, 16, 24). Pero el campo se extiende aún e incluye hasta la mitología, para terminar constituyendo, durante el período patrístico, el contexto más general de los comentarios a la Escritura.

En la Edad Media propiamente dicha, la acepción de *h.* se vuelve más estricta. En efecto, dos son los sentidos principales en los que deriva esta voz: 1. el de la narración histórica, del que se da noticia en el artículo *narratio.* 2. En la doctrina de los diversos sentidos en los que se lee la Escritura, la *h.* representa el primer tipo: es el nivel primario del texto, o sea, la inteligencia de los *hechos* relatados. Esto era requerido, como hacen notar los victorinos, por una exégesis rigurosa del Libro Sagrado.

hoc aliquid. Cf. *significare* 3 y 4.

hoc quod est. Esta expresión y la de su equivalente, *id quod dicitur*, cumplen la misma función del *ly* (véase); más aún, autores como Nicolás de Autrecourt las prefieren a este último. Así pues, señalan que el término al cual introducen es asumido en el plano del metalenguaje. Para expresarlo en términos contemporáneos, esto significa ha de ser mentalmente leído como entrecomillado. Por ej., "*hoc quod est accidens in esse positum..*" no significa "esto, que es un accidente que se da en el ser..", sino "la expresión (misma) 'un accidente que se da en el ser..'". De esta manera, el pronombre "*hoc*" no tiene su valor demostrativo sino el de un artículo, como si se dijera "el (término) 'un accidente que se da en el ser'..". A diferencia del *ly*, que suele introducir a una sola palabra, es habitual que las expresiones que nos ocupan introduzcan, como en el ejemplo mencionado, a frases enteras o a términos constituidos por más de una palabra.

homo. En cuanto opuesta a la idea de la deidad, luminosa y celeste, la de ser humano, desde antiguo, hace alusión a lo terrestre. Con todo, el pensamiento patrístico y medieval concibió al hombre no sólo como el más complejo de los seres creados, sino también como el más rico, ontológicamente hablando, de los entes corpóreos. En el habitual método de definición por género próximo y diferencia específica, la determinación del género al que pertenece el *h.* no presenta dificultades, puesto que está ordenado en el género de los entes dotados de vida animal, o sea, es *animal.* El problema surge cuando se debe establecer la diferencia específica del hombre, ya que, entonces, se han de examinar sus notas esenciales. Para el establecimiento de éstas, tanto la Patrística como la Escolástica tomaron como punto de partida, de un lado, las concepciones filosóficas de la Antigüedad; de otro, el dato revelado de *Gén*. I, 26, que presenta al *h.* como hecho a imagen y semejanza de Dios. En este sentido, la cuestión fue establecer en qué consiste la imagen y en

qué radica la semejanza (véase *similitudo*). Sobre esta base, se señalaron las siguientes notas esenciales en el hombre: 1. la racionalidad; 2. el libre albedrío como capacidad de elección, propia de la voluntad; 3. el carácter social; 4. la condición de microcosmos.

Respecto de 1. el estar dotado de razón, se puede decir que se consideró la diferencia específica por excelencia del *h.*. Por eso, su definición clásica es la de *animal rationale*. Esta definición, que tiene su raíz en Aristóteles (cf. *Top*. V, 4, 133 a 20) y en los estoicos, atraviesa toda la Edad Media. Para poner un solo ejemplo, aparece en Alberto Magno, en particular, en su *De nat. et orig. animal.* I. Con todo, y habida cuenta de que esta definición recorre siglos no sólo anteriores sino aún posteriores a la Edad Media, es útil hacer una contextualización típicamente escolástica de su uso, con el objeto de apreciar su especificidad medieval. En ella, hay que señalar, en primer lugar, que el carácter de *rationale*, esto es, el estar dotado de razón, se ha de entender en el sentido gnoseológico amplio del término *ratio* (véase), sentido que alude a toda la estructura cognoscitiva humana. En segundo término, hay que recordar que los autores medievales solieron acotar la mencionada definición con el atributo "mortal", para subrayar la finitud del hombre. Guillermo de Ockham, por ej., llama "*metaphysica*" la definición "*h. est animal rationale, mortale*"; y "*naturalis*", la que reza "*h. est animal compositum ex corpore et anima intellectiva*". Hace la crítica de ambas, y prefiere "*substantia animata, sensibilis, rationalis*" (cf. *Summa Totius Log.* I, 26). En general, los escolásticos tuvieron siempre presente la advertencia aristotélica acerca de que tal racionalidad permite al hombre percibir lo justo y lo injusto, desde el momento en que es lo que le confiere la posibilidad de un lenguaje articulado con referencia al bien y al mal (cf. *Pol.* I, 2, 1253 a 9).

2. Dicha capacidad no sólo de percibir el bien y el mal sino aún de elegir adecuarse a lo uno o lo otro mediante la libre voluntad, también ha sido subrayada como nota esencial del *h.*. Aun con prescindencia del antecedente aristotélico, en algunos pensadores, especialmente de la Patrística, esta nota es elevada al primer rango. Así sucede, por ej., en Gregorio de Nyssa, para quien la *similitudo* del hombre con Dios –más determinante aun que la *imago*– radica en la inclinación de la libre voluntad humana hacia el bien (cf. *Or.* I). En esta línea se podría incluir también al mayor representante de la Patrística latina, a Agustín de Hipona (cf. *De lib. arb*. I, y *passim*).

3. En cuanto al carácter social del *h.*, es decir, a su constitutiva necesidad de actualizar su naturaleza en un medio humano, hay que señalar que se circunscribe al pensamiento aristotélico. El Estagirita indica, en efecto, que quien no forma parte de una comunidad o el que no tiene necesidad de nada, es o bien una bestia o bien un dios (cf. *Pol.* I, 2, 1253 a 27). Como no podía ser de otra manera, por tratarse de una tesis antropológica central en Aristóteles, esta noción reaparece en la Escolástica, por ej., en To-

más de Aquino, quien subraya que el hombre es *naturaliter politicus id est socialis* (cf. *S. Th.* I, *q.* 96, *a.* 3 *c*; II-II, *q.* 9, *a.* 4 *c* y *q.* 109, *a.* 3, *ad* 1).

A estas notas esenciales se añade el 4. carácter de microcosmos del *h.* (véase *microcosmus*), o sea, su condición de reunir en sí mismo todos los planos de ser que se dan en la realidad. Así, en su condición de corpóreo, el hombre está sometido a las leyes físicas que rigen el mundo material, como la de la gravedad; en su condición de ser dotado de vida vegetativa, crece, se reproduce y muere; en su carácter de ser dotado de vida animal, cuenta con una sensibilidad compleja, por ej., con la *aestimativa* (véase); al mismo tiempo, tiene, por su alma, una dimensión espiritual, como la angélica. Con todo, no se ha de confundir esta doctrina con la que entiende al *h.* como *methórios*, esto es, el ser que, por constituir la frontera entre el mundo inteligible y el sensible participa, de algún modo, de ambos. En efecto, esta doctrina parte de una perspectiva jerárquica, en cuanto considera al humano como aquel ser que conforma, por la condición que tiene su alma de ser encarnada, el ínfimo y más remoto confín del mundo inteligible y, a la vez, el supremo del sensible. En cambio, la noción de microcosmos revaloriza este último aspecto, desde el momento en que acentúa el carácter de síntesis de un ámbito de lo real, representado por el hombre. En general, se ha considerado que, en dicha síntesis, cada uno de los planos supera al anterior, incluyéndolo o integrándolo. En estos términos aparece, por ej., en Agustín (cf. *De lib. arb.* II). La doctrina del hombre como microcosmos –que se encuentra ya en el pensamiento clásico– es rastreable en casi todos los autores de la Patrística, aunque también en Boecio y en Tomás de Aquino (cf. *S. Th.* I, *q.* 91, *a.* 1 *c*), y resurgirá con gran fuerza en el Humanismo, por ej., en Pico della Mirandola (cf. *De hom. dig.*, ed. Garin, 131 r).

Cabe señalar, por último que, mientras *humanitas* (véase) indica la esencia del hombre, prescindiendo de su individualidad, *h.* la connota, pero en el sentido de que puede aludir a cualquier ser humano singular sin determinarlo, que es lo que, en cambio, se hace al decir, por ej., "Sócrates".

homogenea. Al contrario de las cosas *heterogenea* (véase), se dice 1. de las que pertenecen a la misma especie o género; o 2. de los elementos que componen cada ente material, cuando son de la misma clase y propiedades; por eso, dichos elementos son llamados "*homogenes*" o también "*similares*".

homoteleuton. Es un esquema o figura de dicción. Consiste en emplear varios verbos que terminan del mismo modo, por ej., *abiit, abscessit*, etc., como señala Isidoro de Sevilla (cf. *Etym.* I, 36, 16). Se trata, pues, de un término técnico de la gramática y de la retórica medievales. Su característica hizo que derivara en un tecnicismo propio de la paleografía. En efecto, este recurso de emplear, por ej., en un par de renglones sucesivos dos verbos que terminan de manera semejante o igual genera en el copista el error de confundir ambos renglones. De

este modo, al copiar, retoma la palabra que sigue inmediatamente al segundo y no la que sigue al primero, salteando así un renglón y generando una aparente laguna en el texto copiado, lo que se conoce con el nombre de *h.*

honestas. Casi todos los autores medievales se remiten al sentido general que atribuyó a este término Isidoro de Sevilla: *h.* señala un estado de dignidad y decoro, esto es, de honor, *honoris status*, de donde parece hacer provenir el término (cf. *Etym*. X, 116). Cicerón ya había afirmado que lo honesto es algo que *"sua vi nos allicit, et sua dignitate habit"* (*Reth.* II, 52); así sucede con la verdad, el saber y la virtud. A partir de la Antigüedad, se consideró que lo enimentemente *honestum* es la virtud en cuanto que ella constituye la excelencia del hombre, pero, sobre todo, porque traduce belleza espiritual, que es la nota fundamental del concepto que nos ocupa. En efecto, dice Agustín de Hipona: *"Honestatem voco intelligibilem pulchritudinem, quam spiritualem nos proprie dicimus"*, aunque añade que *"sunt multa pulchra visibilia, quae minus proprie honesta appellantur"* (*De div. quaest*. VII). En la Escolástica, se subrayó el hecho de que la belleza espiritual implicada en la *h.* se funda en el esplendor inteligible de su orden racional. Dicho esplendor hace de lo *honestum* algo *amabile*, pero en el sentido de *amandum*, de lo que debe ser amado, ya que honesto es lo que por sí mismo es deseable para el apetito guiado por una recta razón y no simplemente para el apetito sensible. De ahí que necesariamente todo lo honesto sea deleitable, pero no a la inversa.

honestum. Cf. *honestas*.

honor. Los autores medievales han definido el honor con la sintética expresión *testimonium excellentiae*. En general, es toda manifestación de consideración y de estima que los hombres tributan a alguien. Tiene, pues, un origen claramente ético. Por extensión y como derivado, se amplió hasta aludir también a la autoridad o cargo del que una persona está investida. Tanto la Antigüedad como la Edad Media consideraron el *h.* uno de los bienes fundamentales de la vida social, en relación con la cual Aristóteles asigna a la magnanimidad (véase *magnanimitas*) el mayor valor. Lo entiende, además, como una suerte de premio al conducirse socialmente de un modo recto (cf. *Et. Nic.* II, 7 y VIII, 14) y a la virtud, como lo hará también Cicerón (cf. *Brutus,* 81). Este último, además, señala una circunstancia que será recogida por los autores medievales: *h. alit artes* (*Tusc.* I, 2), el honor, o la búsqueda de él, promueve las distintas disciplinas, ya que quien se dedica a alguna de ellas ambiciona sobresalir en su ejercicio.

La Edad Media, y especialmente la Escolástica, concedieron cierta atención a este concepto por la importancia que cobra en su contexto histórico la constitución jerárquica de la sociedad. Así, Tomás de Aquino, por ej., subraya el comportamiento de esta última respecto de alguien en particular, a través de signos concretos que implican el reconocimiento del valor de dicha persona. Por eso, se encarga de dis-

cernir el *h.* de la fama y del elogio: el primero es más amplio, ya que los mencionados signos concretos –han de ser signos, esto es, externos en cuanto manifestaciones– están dados por hechos, cosas y palabras; la fama, en cambio, es el conocimiento y reconocimiento sólo interior del valor de alguien; y el elogio, el que se hace únicamente a través de palabras (cf. *S.Th.,* II-II, *q.*103, *a.*1). Por otra parte, también el Aquinate lo jerarquiza como bien social, al punto de plantear el *h.* como primer objeto posible de la ambición y de la envidia (véanse *ambitio* e *invidia*).

humanitas. Este término asume un significado muy preciso en la Edad Media. Con esta voz los autores medievales designaron lo que es del hombre en cuanto hombre, o sea, lo que constituye como tal su naturaleza o esencia específica. En otras palabras, expresa lo que es propiamente *humanus*, adjetivo del que directamente deriva. Como toda esencia, la *h.* se resuelve en una nota genérica y otra diferencial que, en este caso, ordenan al hombre en la jerarquía de perfecciones ontológicas propias de los seres creados y explicitadas lógicamente en el árbol de Porfirio. La nota genérica es la animalidad, y la específica, la racionalidad, de acuerdo con la definición tradicional del *homo* (véase). Se ha de insistir en que esta palabra no indica en la Edad Media el conjunto de los seres humanos –como se entiende hoy la palabra "humanidad"– sino la esencia que prescinde absolutamente de la individualidad. Señala, pues, la estructura esencial del hombre en su integridad sin singularizarla. Como advierte Tomás de Aquino, alude a los principios esenciales de la especie, tanto formales como materiales, dejando a un lado los individuales (cf. *C.G.* IV, 87). Para Guillermo de Ockham, desde su posición nominalista, *h.* hace referencia a la *natura unam* compuesta de cuerpo y alma intelectiva (cf. *Summa Totius Log.* I, 7) en cada hombre.

Superados los siglos medievales, este término adquiere una significación diferente que constituye la clave del Humanismo: indica el ideal de la formación cultural del hombre que recupera el centro de la escena filosófica. En tal período, los *studia humanitatis* se cultivan porque perfeccionan al ser humano, o sea, porque forman su *h.* entendida no tanto como armoniosa cultura literaria cuanto como *bonitas et virtus*. Así lo expresa, por lo menos, Leonardo Bruni en sus *Dial.* I; de ahí que, en esta época, proliferen los escritos *De dignitate hominis* que se oponen, según la nueva revalorización de lo humano, a tratados como el *De miseria hominis.*

humilitas. En general, durante el período patrístico, se ha considerado la humildad como condición para ciertas cosas, y a la vez como consecuencia de otras. En efecto, Agustín de Hipona, por ej., señala que la *h.*, en cuanto opuesto de la soberbia, no sólo es necesaria para entrar en el reino de los cielos, sino también para internarse en la verdadera filosofía. Pero también observa que toda la humildad del hombre consiste en conocerse a sí mismo (cf. *De beata vita* I, 13; *De an. et eius or.* III, 12, 18; *In Io. Ev.* 25, 16).

Por su parte, Isidoro de Sevilla asocia la humildad, es decir, la condición del humilde, con la expresión *humo acclinis*, inclinado a la tierra (cf. *Etym.* X, 115).

En contexto monacal, se insistió, sobre todo, en las manifestaciones externas de la *h.* Así, por ej., la Regla de San Benito establece doce grados en ella que van desde la parquedad en el hablar hasta el temor de Dios. Paulatinamente se impuso una perspectiva que apuntaba más a la interioridad; de ahí, por ej., la insistencia en el pronto reconocimiento de las propias faltas.

Los escolásticos, en general, la han entendido como la virtud que impide tender inmoderadamente a lo que está más allá de las solas fuerzas humanas. De este modo, implica de suyo la relación con Dios y el reconocimiento de la necesidad que de Él se tiene. Al mismo tiempo, y de un lado, se advirtió sobre el riesgo de no incurrir en la humildad necia, que consiste en ignorar la propia dignidad, y en la hipócrita, que sólo atiende a las manifestaciones externas, ya que la verdadera *h.* es, sobre todo, un movimiento interno.

Debido al reingreso de la ética aristotélica y, por consiguiente, a la importancia conferida a la magnanimidad como virtud, se tornó típica en el tratamiento escolástico del tema la discusión acerca de la relación entre *h.* y *magnanimitas* (véase). Esta última, en contexto cristiano medieval, es la virtud por la que el hombre se considera digno de grandes empresas por don de Dios. Así, se ha insistido en que el vicio opuesto a la humildad no es la magnanimidad sino la *superbia* (véase).

hyliatis. Al desarrollar su teoría sobre el principio de individuación, Alberto Magno habla de una cierta *h.* en las sustancias corpóreas, que es transcripción deformada de un término que aparece en el *Liber de causis*: significa universalidad. Así lo testimonia Tomás de Aquino (cf. *In lib. de causis*, *l.* 9).

hypallage. Es una figura de la Gramática que consiste en cambiar la construcción de una proposición, lo cual implica a veces modificar el caso en que en latín está construida una frase.

hypostasis. Voz de origen griego que alude una verdadera realidad, contrapuesta a las meras apariencias. Ya los primeros neoplatónicos y cristianos operaron cambios importantes en la significación de *h.*. Plotino, por ej., llama así a las tres sustancias inteligibles e inmóviles: lo Uno, la Inteligencia y el Alma del Mundo (cf., por ej., *En.* III, 4, 1). Por su parte, Filón concibió el Logos como una *h.* engendrada por Dios que, en su concepción, es la sustancia originaria.

Muchos de los primeros autores cristianos tomaron la idea de hipóstasis en un sentido que, aparentemente, puede ser próximo al que le confirieron los neoplatónicos y que señala "sustrato" o "fundamento". El término terminó por adquirir particular relieve en el campo teológico, en especial, en las controversias trinitarias y cristológicas. De hecho, uno de los más graves problemas que debieron enfrentar dichos autores fue dar con una formulación filosófica de los datos revelados sobre 1. la Trinidad en Dios, y 2. la divinidad de Cris-

to y su distinción respecto del Padre. En relación con 1., la formulación se llevó a cabo mediante la diferenciación entre *ousía*, que se tradujo por "*substantia*" y a la que se atribuyó la unidad de la naturaleza divina, e *h.* que se tradujo por "persona" y a la que se atribuyó la Trinidad divina. Así, durante el período de la Patrística, el concilio de Alejandría, valiéndose en gran medida de los aportes terminológicos de los Padres griegos, consagra la fórmula "una *ousía* y tres *h.*", en la cual *h.* reviste el significado genérico de una realidad distinta con una *subsistencia* propia, cuyo contenido, en principio, permaneció indeterminado, afirmándose simplemente el hecho. La especulación escolástica, en cambio, profundizó sobre lo constitutivo de la *h.*, extendiendo su aplicación inclusive al orden natural (véase *subsistentia*).

En cuanto a 2., es decir, al problema teológico de la divinidad de Cristo, la cuestión de mayor gravedad se suscitó respecto de la existencia de dos naturalezas en Él, o bien –como sostenía el monofisismo– una sola. En este sentido, la distinción se efectuó principalmente entre *h.* y *fysis* o *natura*. El concilio de Calcedonia se definió contra esa última posición, proclamando en Cristo dos naturalezas unidas en una sola persona o hipóstasis. De tal manera, la palabra *h.* adquiere en Teología su significado definitivo de existente particular según una determinada naturaleza, la cual se da como cualificación sustancial de un individuo. Este último se llama *h.* en cuanto ser completo en sí mismo y existente en sí.

hypothesis. La etimología de esta palabra sugiere lo que está puesto (*thesis*) debajo o en la base (*hypo*) de una afirmación o construcción conceptual. De ahí que, muy en general, señale una explicación provisoria cuya confirmación o no se lleva a cabo mediante demostraciones. Ya Platón, en *Men.* 86e-87b, usa el término en este último sentido, al referirse al método de los geómetras. Pero su observación fundamental al respecto se halla en *Rep.* VI, 510b-511a, donde alude al conocimiento matemático –primer grado del relativo al mundo inteligible– en el que, admitidas determinadas *h.*como si fueran principios, se desciende a conclusiones con la ayuda de imágenes. En cambio, en el segundo grado, en la dialéctica, las *h.* se toman en sentido estricto, esto es, como bases provisorias o puntos de apoyo, a partir de los cuales se asciende hasta un principio no hipotético. Por su parte, Aristóteles subraya que, de atenerse sólo a las hipótesis, se tienen razonamientos probables, cuya validez se limita a las ciencias particulares. Pero así no se pueden establecer los principios verdaderos de ellas (cf. *Top.* I, 2).

Asumiendo estas afirmaciones aristotélicas, los escolásticos emplearon las *h.* como proyectos explicativos, sobre todo, de fenómenos físicos. Pero, el sustraer el concepto que nos ocupa del campo matemático y utilizar la *h.* como suposición meramente provisoria y no digna de crédito, hizo que muchas veces se la redujera a la condición de conjetura. En cambio, siempre en la Edad Media, se aplicó con rigor la noción central que implica

la *h.* al campo de la lógica, donde se habla de proposición *hypothetica* (véase).

hypothetica. Aunque se tiende a entender por este nombre toda afirmación o enunciado que no pretende una validez absoluta, en cuanto que está siempre sujeto a confirmación, hay que advertir que no es ésta su acepción medieval. En efecto, la Edad Media tomó el sentido más general de *hypotesis* (véase, *in principio*) para aplicarlo con un uso técnico al campo de la lógica. En él, se denominó así un tipo de proposición cuyas modalidades y distinciones se desarrollan en el artículo correspondiente (véase *propositio* 1.2.). Se ha de recordar que la verdad de este tipo de proposición está condicionada por la de las proposiciones categóricas que lo constituyen; de ahí su nombre de "hipotéticas". A lo dicho en tal artículo al respecto debe añadirse el hecho de que se llamó *propositio h. impropria* a la causal, por ej., "*quia ignis est calidus, calefacit*", en la que el miembro encabezado por la preposición *quia* o equivalente enuncia la causa del efecto explicitado en el segundo miembro. La verdad de esta clase de proposición depende de la verdad de la relación causal a la que alude.

hypothetice. Cf. *absolute* 6.

hypotyposis. Voz que raramente aparece en la literatura escolástica, salvo como referencia histórica, la *h.* es, en cambio, frecuente en la patrística. En los primeros siglos, este término, transliteración latina del griego, presenta tres significados: 1. el de esbozo, esquema, en cuanto opuesto a lo detallado, acepción que se remonta a Plotino (cf. *En.* VI, 3, 7) y que aparece frecuentemente en los Padres con mayor influencia neoplatónica, por ej., se cree que Clemente de Alejandría escribió un compendio de la Escritura con este título. 2. el de modelo o ejemplar, sentido que se transmite a los teólogos medievales, ya que es usado por San Pablo (cf. *I Tim.* I, 16 y *II Tim.* I, 13). 3. el de figura retórica, orden en el que indica una representación que da la idea visual de lo expresado verbalmente, según la definición propuesta por Quintiliano (cf. *Inst.* IX, 2, 40). Este último sentido analógico, aunque transfigurado, es el que más pesó en la Modernidad.




I. Segunda vocal de la palabra *affirmo*, esta letra señala, para los lógicos escolásticos, la proposición particular afirmativa, así como la *O* (véase), segunda vocal de la palabra *nego,* indica la particular negativa. Por eso, han acuñado la expresión "*Asserit I, negat O, sed particulariter ambo*" (cf. Pedro Hispano, *Summ. Log.* 4, 18).

iactantia. La jactancia se considera una actitud general de soberbia, a veces, una forma de ésta; de ahí que se la asocie frecuentemente con términos próximos por su significado como *ostentatio* o *arrogantia*. Paulatinamente, la *i.* va adquiriendo especificidad de pecado de la lengua pero siempre como manifestación de la ya señalada soberbia. Así, Agustín de Hipona examina la relación de la jactancia con la *laus* (cf. *De civ. Dei* XII, 8) e Isidoro de Sevilla la define como *libido gloriandi* (cf. *Differentiae* PL 83, 44; *Sent.* 83, 697-699). Casi todos los autores han enfatizado el elemento de *indiscretio* con el que la soberbia se traduce en *i.* y su condición de autoalabanza que, al ser reflexiva, ensucia la boca de quien la pronuncia. Han encontrado en la figura bíblica de Nabucodonosor el personaje escriturario que la representa. Por otra parte, su carácter de falsedad aparece ya antes de la Escolástica adscribiendo también este pecado al de la mentira.

De este modo, el jactancioso es descrito como aquel que simula glorias inexistentes o mayores que las que posee, incurriendo en exceso, es decir, en una de las formas en que, aristotélicamente, se concibió el apartarse de la virtud. Esto hace Tomás de Aquino (cf. *S.Th.* II-II, *q.*112 y *q.*110, *a.*2 *ad* 3) siguiendo a Alberto Magno (cf. *Super Ethica* IV, 15).

id quod dicitur. Cf. *hoc quod est.*

idea. La orientación preeminentemente teológica del pensamiento durante los períodos patrístico y escolástico hizo que se dejara en segundo plano el interés gnoseológico que esta noción revestía en la Antigüedad. Así, durante la Patrística, autores como Agustín de Hipona siguieron a Filón en la elaboración de la doctrina de las "ideas ejemplares" y su relación con el Logos divino. Para el Hiponense, las ideas son *"principalees formae quaedam, vel rationes rerum stabiles abque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo se habentes, quae in divina intelligentia continentur"* (*De div quaest*. 46, 1-2). De esta manera, con el advenimiento del Cristianismo, las Ideas del mundo inteligible platónico, que siguen guardando sus principales notas, se concentran –aun la Idea de materia– en la mente de Dios, es decir, en el Logos o Verbo.

Pero el Verbo divino es una de las Personas del Dios uno y trino. Esto hace que, desde el punto de vista cosmológico, el Creador –ya no demiurgo– no contemple las Ideas ejemplares fuera de Sí para producir el mundo, puesto que las contiene en Él mismo: están contenidas en una de las Personas divinas. Correlativamente y desde el punto de vista gnoseológico, con esta doctrina Agustín explica al Verbo –en cuanto instancia en la que se subsumen las ideas o esencias de todas las cosas– como *lumen* que guía a todo hombre hacia la primera verdad que es Dios mismo.

Ahora bien, como se ve, esta elaboración del dato revelado es de cuño claramente platónico. Al llegar a la Escolástica cristiana, se presenta la dificultad de conciliar esa formulación con un esquema aristotélico, y en ese esquema importa salvar, ante todo, la simplicidad absoluta de Dios como acto puro. En estos términos, el problema suscitado fue explicar cómo puede darse una pluralidad de ideas en la esencia divina, toda vez que ella es absolutamente simple y única. Tomás de Aquino identifica precisamente las ideas de Dios con su esencia. Y sintetiza su propuesta de solución en *S. Th.* I, 15, 2 *in fine*, diciendo que la *unidad* de las diversas ideas es el mismo intelecto divino, a cuya simplicidad no repugna esa multiplicidad, en tanto que en él las ideas no son *sicut species qua intelligitur*, sino *sicut quod intelligitur*. Dios conoce perfectamente su esencia y, por tanto, la conoce de cuantos modos es cognoscible. La conoce, pues, no sólo en sí misma, sino también en cuanto que es participada por las criaturas, o sea, en las semejanzas que las propias naturalezas específicas de éstas guardan con las respectivas ideas contenidas en esa esencia. En este último sentido, Dios conoce su esencia como imitable en determinados grados, y como *ratio* o *i.* propia de cada creatura. Así, se reitera el motivo aristotélico de la *intellectio intellectionis* de Dios. Por otra parte, la multiplicidad de las ideas *ut intellectae* no depende de las cosas, sino del intelecto divino que ve en cuántos modos puede reflejarse, por participación, su propia esencia en las cosas.

En cambio, al rechazar el realismo, los nominalistas del siglo XIV tratan la *i.* en sentido gnoseológico. Consideran que ella no significa solamente *in recto* una cosa, sino que también significa o connota *in obliquo* (véase *rectum*) otra: el objeto y el acto de intelección. A partir de esta concepción, abordaron la cuestión de las ideas en Dios con otro enfoque: la idea –dice, al menos, Ockham– no refiere a la esencia divina, puesto que las ideas son múltiples; la esencia de Dios, una. Tampoco nombra una relación real entre Dios y las criaturas, ya que en Dios no se da relación real que se distinga de Él. Por el contrario, las ideas que Dios tiene de las criaturas son las criaturas mismas conocidas directa, perfecta e individualmente por Él en su infinita omnisciencia (cf. *In I Sent. d.*35, *q.*5).

ideatum. En términos muy generales, este vocablo alude a lo concebido mentalmente. Ahora bien, como en el pensamiento medieval, la *idea* (véase) no se refiere tanto a la noción, cuanto a la esencia platóni-

camente entendida, *i.* significa, en rigor, esa forma o esencia concebida mentalmente. En este contexto significativo y en términos más estrictos, se entiende este vocablo en tres sentidos: 1. como aquello que está contenido en la idea; 2. como el término del proceso de ideación. Pero, algunas veces, designa también 3. el *obiectum* mentalmente conformado según una idea preconcebida. Por eso, en el período escolástico señaló, en especial, lo ideado por el artista. A esto último apunta el enunciado "*ideatum est vi ideae productum*".

idem. Alude 1. a lo que no es distinto de otra cosa; 2. a aquello que tiene la misma definición que otra cosa, en este sentido se dice de dos términos sinónimos que son idénticos; 3. pero también significa el ser afirmado de algo. Así, cuando se dice que en una proposición verdadera sujeto y atributo son idénticos no se quiere decir que ambos términos sean uno solo sino que uno se afirma de otro (cf., por ej., Ockham, *In El.* 103b).

identificari. Identificar varias cosas es afirmar que constituyen una única y misma realidad, aunque se las considere desde diferentes puntos de vista; de esta manera, por ej., se identifican en Dios su *sapientia* y su *omnipotentia*. En tal sentido, la *identificatio* se opone a la *distinctio realis* (véase *distinctio*).

identitas. En sentido lato, la Edad Media llamó *i.* a toda *convenientia* entre dos términos, ya sea de igualdad o de similitud. Así, por ej., se pueden llamar "idénticas" dos cantidades iguales, esto es, afirmar su identidad, como se puede también denominar "idéntica" la naturaleza humana en todos los hombres. Este último ejemplo muestra la importancia del tema de la *i.* en el campo metafísico, en el que la noción que nos ocupa se vincula con las de unidad, ser y relación.

En efecto, en sentido estricto, se aplica la noción de *i.* a la unidad de la sustancia: es idéntico aquello que es uno sustancialmente, aun en la multiplicidad y sucesión de sus determinaciones accidentales, es decir, aquello que permanece él mismo, más allá de sus variaciones cuantitativas y cualitativas. En otro aspecto del problema de la identidad, la concepción que se sustenta sobre ella depende también de la que se tenga sobre el ser: quienes optan por la solución realista en el problema de los universales (véase *universale*), sostienen que hay identidad real entre los individuos de una misma especie; en cambio, los que sólo aceptan como única realidad la de los particulares, entienden que la unidad del género y la de la especie debe concebirse únicamente como identidad conceptual, si bien fundada en una semejanza real.

En este último caso, es decir, el de los nominalistas, dado que sostienen que sólo son reales los individuos, el concepto de *i.* depende, pues, especialmente, de la categoría de relación (véase *relatio*). Guillermo de Ockam, por ej., considera la *i.* una relación real que se da entre dos cosas (cf., por ej., *In I Sent. d.*31, *q.*1).

idiomata. Con este término, de origen griego, se nombran los idiotismos, es decir, locuciones peculiares, expresiones que por su sola forma no

tendrían sentido evidente, con lo que se impone una labor de interpretación. Por eso, los *i.* son mencionados en los tratados de exégesis bíblica. Por ej., "*Deus patientia mea*" no significa "Dios es mi paciencia" sino que Él constituye la fuente de mi paciencia, como indica Agustín en *De Trin.* XV, 17, 27. Por lo demás, el latín del texto escriturario contiene muchos *i.*, precisamente al hacerse eco de lenguas como el hebreo y el griego.

idiota. Con el fin de evitar equívocos, se ha de subrayar que sólo a partir del siglo XIX esta voz designó a quien, por una inteligencia anormalmente insuficiente, carece de la capacidad de aprender. Tanto en el período patrístico como en el medieval señala, en cambio, al que, de hecho, es ignorante, lego o no iniciado, especialmente, en el mundo intelectual; de ahí que, muchas veces, el significado de este término coincida con el de "analfabeto". Así, por ej., hablando de la función de la pintura en cuanto sustituto de la escritura justamente para la edificación moral y religiosa de los analfabetos, Gregorio Magno escribe: "*quod legentibus scriptura, hoc ex idiotis praestat pictura*" (*Ep.* IX, 9).

A partir de este significado primario, el término que nos ocupa se asoció después –y entonces con sentido positivo– a la simplicidad e ingenuidad de quien se relaciona directamente con las cosas, sin mediaciones intelectuales. Por eso, es frecuente que se utilice, con este último matiz, en la literatura franciscana.

En una línea no demasiado divergente, una última evolución medieval de este concepto es la que se registra en Nicolás de Cusa. En contexto cusano, aparece en la confrontación entre la ciencia de este mundo y la verdadera sabiduría. En estos términos, el *i.* es protagonista y sujeto de la *docta ignorantia* (véase) que pretende alcanzar la sabiduría y acceder a lo absoluto trascendiendo no sólo los sentidos sino, y especialmente, la razón. En el Cusano especialmente ella es guía de la ciencia de este mundo y está regida por los principios lógicos, como el de no contradicción. De este modo, el *i.* para Nicolás de Cusa no es tanto quien invalida los alcances de una razón humana incapaz por sí misma de alcanzar lo inalcanzable; es quien establece un nuevo camino para hacerlo y se dirige a concebir en forma paradójica lo inconcebible racionalmente. Por eso, constituye una figura superadora (cf. *Idiota. De sapientia*, *passim*).

idolatria. Se conoce con este nombre la forma perversa de adoración que tiene por objeto los falsos dioses o, en general, la criatura en lugar del Creador (véase *adoratio*). Agustín de Hipona pone en la adulación el principio de toda *i.*, subrayando que carece de virtud santificadora (cf. *De civ. Dei* II, 15; *Ep.*102, 18). En toda la Edad Media se la consigna como gravísimo pecado. Tomás de Aquino, por ej., justifica esto sobre la base de que se considera la idolatría una perversión de la *religio* y ésta es una virtud moral que forma parte de la justicia en cuanto que por ella se rinde a Dios el honor que le es debido (cf. *S.Th.* II-II, *q.*43, *a.*1 *ad* 2). Así pues, el mal de la *i.* radica en faltar al *debi-*

tum. Por otra parte, los autores medievales suelen distinguir entre un aspecto interior –adorar en el corazón a ídolos o falsos dioses que pueden ser aun la riqueza o la vana ciencia– y un aspecto exterior que consiste en manifestar públicamente una actitud idólatra (véase también *adoratio* y *veneratio*).

ignara ratio. Con muy poca frecuencia aparece esta expresión en la literatura medieval, aun en la tardomedieval. Señala un sofisma que, en general, se funda sobre premisas cuyo contenido intencionalmente se oscurece. Se suele aplicar cuando se habla de lo infinito o absoluto, atribuyéndole implícitamente –de donde la falta de claridad– lo que se conoce de lo que es finito y relativo. Por sus características propias, el pensamiento medieval, y particularmente el escolástico, tuvo muy presente el principio de *finito ad infinitum nulla est proportio*; de ahí que el nombre de este sofisma sólo aparezca en referencia a los errores al respecto cometidos por los antiguos, sobre algunos de los cuales, no obstante, Cicerón mismo ya había advertido (cf., por ej., *De fato* 12, 28).

ignavia. Noción más psicológica que moral, la *i.* indica la desidia y flojedad que suelen acompañar, como estado de ánimo, la *pigritia* (véase). Para Isidoro de Sevilla, el *ignavus*, es decir, el indolente, es el que ignora la vía, o sea, el que desconoce el camino de la razón y la vida (cf. *Etym*. X, 142).

ignorantia. En términos muy generales, indica la ausencia de conocimiento en un sujeto que, por naturaleza, es capaz de conocer. En sentido estricto, se refiere a la falta de un conocimiento obligatorio por las condiciones u *officium* de ese sujeto, como la de algunas nociones de fisiología en un médico. En esto último se distingue de la noción más general de *nescientia* (véase). Se diferencia también del *error* (véase) en que éste es un tipo de conocimiento, o se supone tal, sólo aparente en cuanto que es falso, esto es, en la medida en que considera verdadero un concepto o juicio que no lo es. Así pues, se opone no sólo al conocimiento, o sea, a la *scientia* sino a las virtudes intelectuales. Algunos autores han aplicado a la *i.* las siguientes distinciones: han llamado 1. *i. simplex o negativa* a aquella en la que sólo se desconoce lo verdadero sin adherir a lo falso, opuesta a la 2. *i. prava dispositione* por la que se adhiere a lo falso a través de sofismas; siguieron en esto a Aristóteles (cf. *An. Post.* I, 16, 79b 23-29). También diferenciaron en Filosofía moral entre 3. *i. vincibilis*, que es aquella que se puede superar, opuesta a la 4. *i. invincibilis*. Más aún, en el mismo terreno, se ha hablado de 5. *i. antecedens*, que alude a un desconocimiento que precede a la voluntad y causa una acción no recta, y 6. *i. concomitans*, que es aquella que no ejerce influjo efectivo sobre la acción.

Durante la última Edad Media y comienzos de la Modernidad, adquirió particular importancia la expresión *docta ignorantia* (véase), cuyos antecedentes son rastreables tanto en Agustín de Hipona como en Buenaventura, pero que como noción alcanza su mayor desarrollo en Nicolás de Cusa.

ignoratio elenchi. En sentido amplio, se denomina así –o con la expresión *ignorantia elenchi*– todo paralogismo, razonamiento o sofisma (véase *sophisma* 2.7.) que llega a una conclusión que no resulta de las premisas. En sentido estricto, hay quienes consideran que la *i. e.* es exclusivamente el error que proviene de la ausencia de cualquiera de estos términos: *ad idem, secundum idem, similiter, in eodem tempore*. Por ej., A es el doble de B en longitud; A no es el doble de B en anchura; luego, A es y no es el doble de B. Aquí el error obedece a que la conclusión no resulta de premisas consideradas *secundum idem*, ya que en la mayor se toma un predicado y, en la menor, otro.

illapsus. No demasiado frecuente, este vocablo es utilizado en la literatura escolástica teológica para aludir, en general, a lo que influye sobre una operación por haber ingresado de algún modo en una substancia; de ahí que se haya usado a propósito del tema de la gracia actual (véase *gratia*).

illatio. Cf. *illatum*.

illative. Tal como *connexive*, *i.* se opone en cierto sentido a *formaliter* (véase), en la medida en que este último vocablo alude, entre otras cosas, a algo considerado en sí mismo o en su propia entidad. En cambio, si se lo relaciona con otros entes –conexos con ese algo– cuya existencia se infiere precisamente de él, porque lo acompaña, se lo considerará *i.* o *connexive*. Así, en el humo se conoce el fuego *non formaliter, sed i.*

illatum. Expresión perteneciente al orden lógico, este término no señala un nexo causal estrictamente hablando, sino que se usa en el sentido de consecuente, consecutivo o implicado. A una relación de consecuencia o implicación se refiere también la palabra *illatio*. Como ejemplos del uso de esta última en el sentido ya señalado, véanse las sentencias *ab oportere ad esse valet illatio, a posse ad esse non valet illatio*, y similares.

illuminatio. En los términos más amplios, teoría de la iluminación es la que afirma en el hombre la capacidad de intuir lo inteligible separado, y no solamente la de abstraer la inteligibilidad de lo sensible. En realidad, esta concepción es típica del platonismo con su teoría de la reminiscencia. De hecho, al planteo de la división de la realidad en inteligible y sensible se añade, en Platón, la correspondiente distinción entre dos tipos de conocimiento: la intuición de las Ideas y la aprehensión de lo sensible. La segunda simplemente despierta en el hombre el "recuerdo" de la intuición pura de las Ideas por parte del alma, intuición que se dio previamente a la encarnación de ésta (cf. por ej., *Fedro*, 74b-75c, y *Menón*, 81 y ss).

Esto constituye un antecedente de la noción que nos ocupa, ya que, específicamente, se conoce con el nombre de *i.* una doctrina medieval sobre una especial acción divina. De hecho, ya en el período patrístico, el mundo platónico de las ideas se subsumió en el Logos o Verbo divino. A su vez, el Logos, principio de todas las cosas, ilumina a todo hombre que viene a este

mundo, según se lee en el Proemio del Evangelio de Juan. Sobre la base de estos textos, Agustín de Hipona elabora su propia doctrina de la *i.* Según el Hiponense y los autores que lo siguen en este punto, la tesis de la iluminación es necesaria para explicar los caracteres del conocimiento intelectual humano.

En efecto, si bien en sus primeras obras Agustín parece admitir en su terminología la doctrina platónica de la reminiscencia (cf. por ej., *Sol.* II, 20, 35, y *De quant. an.* 20, 34), corrige después esta posición. Dice, entonces, que el conocimiento humano de lo inteligible separado se explica admitiendo que la luz de la Razón eterna –esto es, el Logos en cuanto Idea de todas las ideas o Forma de todas las formas (véase *idea*)– en la que existen y se conocen las verdades inmutables y necesarias, está presente en todos los hombres en cuanto tales (cf. *Retract.* I, 14, 4). La *i.* intelectual pertenece, pues, en primer lugar, al orden natural y, por eso, no se debe confundir con una intervención especial de la Gracia, que corresponde al plano sobrenatural. En el *De magistro,* el doctor de Hipona recurre al lenguaje metafórico para dar cuenta de esta doctrina. Así, en ella, se compara la iluminación física con la del conocimiento: el ojo, aquello con lo que se ve o con lo que se comprende, es la *mens*; la luz, en la que se ve, es la verdad, en la que se conoce realmente; el sol, fuente de luz, es el Maestro interior, es decir, el Logos o Verbo divino, en cuanto fuente de la verdad; finalmente, la misma visión es el conocimiento. En segundo término, se debe advertir que la *i.* concierne fundamentalmente al conocimiento de cierto tipo de juicios necesarios –como, por ej., el de que lo eterno es superior a lo temporal– más que a la formación de conceptos.

Con todo, al no haberse expedido sobre varios otros puntos de esta doctrina, Agustín dio lugar a que fuera discutida extensamente a lo largo de la Edad Media. Así, Buenaventura señala (cf. *Quaest. disp. de scientia Christi.* 4) que pueden relevarse al menos tres interpretaciones sobre esta doctrina agustiniana: una es la que hoy llamaríamos “ontologista”, otra es la propuesta por Tomás de Aquino, y la tercera es la que él mismo acepta. Según esta última, la perfección del conocimiento intelectivo y, sobre todo, su infalibilidad y la inmutabilidad de su objeto, postulan en el espíritu humano la presencia, aún cuando parcial, de una luz eterna. En el *Itinerarium*, Buenaventura precisa que la *ratio aeterna* iluminadora es la idea del ser, que está implícita en cualquier otro concepto y que es no abstraída de la experiencia, sino un reflejo en nosotros del Ser infinito. Esta interpretación buenaventuriana es la clásica del agustinismo medieval, y fue seguida, entre otros, por Mateo de Acquasparta y por John Peckham. Éste último, por ej., insiste en que los entes múltiples no bastan para explicar la unidad de la verdad, que debe estar presente en todos los hombres en virtud de una única luz que es la divina.

Otra vertiente de esta doctrina se encuentra en Avicena, quien expone, si bien en términos aristotélicos, una teoría sobre el cono-

cimiento intelectivo humano que guarda analogía con la de la *i.* agustiniana. Según el mencionado autor, la experiencia sensible sólo prepara al intelecto posible para recibir la *species* (véase) inteligible; pero ésta, que es el elemento determinante en la formación de conceptos, es irradiada en el intelecto posible por el agente, que Avicena concibe como una sustancia única y separada para todos los hombres. Ahora bien, nótese, en primer término, que, mientras que lo inteligible separado es, para Agustín, Dios mismo, para Avicena consiste en una Inteligencia intermedia entre Dios y el mundo sensible. En segundo lugar, mientras que la *i.* agustiniana explica el conocimiento de las verdades necesarias, la aviceniana, que consiste en la irradiación del intelecto agente, debe explicar la formación de conceptos y no de juicios.

Por su parte, Tomás de Aquino, guiado por su afán de unir la *i.* con la abstracción aristotélica, propone la siguiente explicación: el intelecto humano finito, mutable, depende de un intelecto infinito que es el divino. Pero éste no opera inmediatamente en nosotros, dado que, primero, la actividad propia del hombre es conocer intelectivamente y, segundo, todo *subiectum* debe contener en sí el principio de la propia actividad. Así pues, para el Aquinate, Dios ilumina la mente humana, en cuanto que le da la facultad de abstraer el universal de lo sensible, volviendo a éste inteligible, lo cual es prerrogativa del intelecto agente: *"…propium est Dei illuminare homines imprimendo eis lumen naturale intellectus agentis"* (*Quaest. disp de spirit creaturis. a.* 10*, ad.* 1). De este modo, mientras que Agustín admite una presencia inmediata de lo inteligible, impreso por Dios en el intelecto humano, Tomás afirma que Dios participa al hombre la capacidad de abstraer lo inteligible de lo sensible. Con todo, el Aquinate niega (*ibid. a.* 8) que tal diferencia tenga un gran relieve.

Ya en la Modernidad, la interpretación más famosa de la *i.* corresponde a la teoría de Malebranche, según el cual tenemos conocimiento directo de las verdades inteligibles que hace que vemos todas las cosas en Dios, presente en el alma humana, justamente por la iluminación.

illusio. Es ésta una voz que, en contexto patrístico y medieval, no tiene el matiz preciso de la actual palabra española "ilusión". En dicho contexto, tres son los planos en los que se puede encontrar este vocablo: el retórico, el religioso y el moral. En 1. sentido retórico, la *i.* equivale a la figura de *ironia* (véase). En 2. sentido religioso, alude al engaño, particularmente, a aquel mediante el cual el demonio tienta a los hombres; de ahí derivó en 3. el significado moral de burla, esta vez, del hombre dirigida hacia otros hombres o aun hacia Dios. En este último orden, cobró matices cada vez más específicos y, a medida que se avanza en la Edad Media, fue sustituido por el término *derisio* (véase).

imaginatio. Es un término que los escolásticos han utilizado como sinónimo de *phantasia* (véase). Con todo, esta última equivale a lo que hoy denominaríamos "imagina-

ción"; en cambio, *i.* tiene una extensión y comprehensión mayores. Así, por ej., en el Avicena latino, el término *i.* alude a lo que en Averroes es *formatio* (véase) o *informatio* en sentido gnoseológico, ya que indica la primera operación del espíritu, esto es, la simple aprehensión.

imago. En sentido lato es una semejanza o signo de las cosas, que se puede conservar independientemente de ellas mismas. Según Aristóteles, las imágenes son como las mismas cosas sensibles, pero sin materia (cf. *De an.* III. 8, 432a 9). Así, la *i.* es: 1. el producto o efecto de las operaciones de la imaginación (véase *imaginatio*). Pero también se puede entender como 2. la sensación o percepción misma considerada desde el punto de vista de quien la recibe. Este último sentido prevaleció entre los antiguos, particularmente, los estoicos, quienes llamaron *phantasma* a la *i.* en el primer significado y reservaron el nombre de *phantasia* para el segundo significado de este término, es decir, para la impronta que la cosa deja en el alma, cambiándola en cierto modo. Por su parte, Diógenes Laercio consigna que los epicúreos admitían la verdad de todas las imágenes en cuanto que producida por las cosas: lo que no es nada puede producir o a nada puede dar lugar.

Estas nociones llegaron a la Edad Media y fueron reelaboradas en ella, 1. en general; 2. en el plano gnoseológico; 3. en el teológico. Como 1. noción general, la *i.* –para cuyos ejemplos siempre se apeló a la labor del artesano– fue definida como todo lo que, en razón de su producción o generación, se parece a lo que lo produce; así, vg., se dice que el hijo es la imagen de su padre. Esto se lee, por ej., en Ockham (cf. *In I Sent. d.*3, *q.*10). 2. En el orden del conocimiento, se fue abandonando la palabra que nos ocupa y se prefirió hablar de *phantasma* y *phantasia* (véanse). 3. En Teología, el término se utilizó para aclarar la relación entre el Creador y la naturaleza del hombre en cuanto creado. En tal sentido, Buenaventura subraya el doble aspecto de la imagen en general: el de relación y, a la vez, el de dependencia (cf. *Coll. in Hexaem.* X, 7). En efecto, para él, la *i.* es representación de Dios en los seres espirituales, dotados de conocimiento y amor; por eso, conduce a la Trinidad.

Para la discusión sobre la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios, véase *similitudo* 2. Cf. también *vestigium*.

imitatio. Dos planos se han de distinguir en la significación de este vocablo: la imitación, analógicamente hablando, en el sentido de la metafísica platónica; y la imitación propiamente dicha, como acto humano de creación artística. Básicamente, los medievales entendieron la *i.* como una acción por la que se reproducen algunas características formales de un modelo, con elementos diferentes de los de este último, de modo que la imitación nunca equivale exactamente a él. En virtud de lo anterior, en la *i.* se consideran: 1. de un lado, la cualidad o forma imitada, es decir, lo que se imita (*id in quo est*); 2. de otro, los elementos mediante los que se realiza la imitación (*imi-*

tantia), o sea, aquello con lo que se imita.

Teniendo siempre en cuenta esta ambivalencia, se relacionan con el punto 1. de los mencionados arriba, los términos *bonitas*, *exemplar*, *finis*, *forma*, *idea*; con el punto 2., *analogia*, *aequalitas*, *ars*, *imago*, *inductio*, *participatio*, *similitudo*, *vestigium*.

immanens. En la terminología escolástica, especialmente en la propia del siglo XIII, se habla de *actio* (véase) *i.* y *actio transiens*: la acción inmanente es aquella que fundamental y primariamente permanece en el agente perfeccionándolo; por ej., entender o querer, aunque sus consecuencias pueden afectar a otro. La acción transitiva es aquella cuyo efecto se dirige a otro ente exterior al agente; por ej., pintar.

Cabe notar que el vocablo no aparece en Tomás de Aquino; en cambio, es común en el Aquinate el uso del verbo correspondiente, en especial, de su participio presente, *manens*, cuyo significado es "que permanece". Así, en *C. G. l.* II, *a.* 1, se lee: *"Est rei operatio una quidem, quae in ipso operante manet et est ipsius perfectio, ut sentire, intelligere et velle; alia vero, quae in exteriorem rem transit, quae est perfectio facti quod per ipsam constituitur, ut calefacere, secare et aedificare"* (cf. también *S. Th.* I, *q.*. 14, *a.* 2; *q.*18, *a.*3, *ad* 1; *q.*. 23, *a.* 2, *ad* 1). Tomás prefiere reservar la palabra *actio* para la operación inmanente, y *factio* para la transitiva; así pues, *agere* y *facere* indicarían respectivamente la interioridad y la exterioridad del operar. Añádase que la acción *i.* suele señalar la operación propia de los seres vivientes y, en especial, de los superiores, que son espirituales.

Un caso especial es, obviamente, el de las acciones divinas: al no estar Dios sujeto al devenir, su *actio i.* no constituye una perfección que adquiere sino que es idéntica a su esencia, aún teniendo eficacia sobre la realidad externa a la que confiere el ser. De ahí que los escolásticos sostengan que la creación en Dios es *formaliter i.* y *virtualiter transiens*.

De manera derivada, el vocablo se aplicó a la causa, pero esto se dio muy raramente en la Escolástica. En realidad, la expresión *causa i.* se hace frecuente en autores modernos como Spinoza.

immanentia. Indica el estado de lo que permanece dentro, es decir, de lo que es interior o inherente a una cosa. En los filósofos clásicos, el equivalente griego señala tanto la pertenencia del predicado a un sujeto, como la presencia de una acción propia en los seres vivientes. Así aparece en Aristóteles (cf. *Met.* VIII, 8, 1050 a 34). Pero es sólo el segundo significado mencionado el que retoma la Escolástica, denominándolo *i.* (véase *immanens*), ya que el primero fue elaborado como *inesse* (véase).

immateriale. Se denomina "inmaterial" a la entidad desprovista de materia. Como es obvio, la elaboración de este concepto tuvo origen en la aceptación de la posibilidad de existencia de realidades no sensibles. Por eso, se considera, en general, que una entidad inmaterial sólo es aprehensible mediante actos cognoscitivos de índole racional o intelectual.

En la Escolástica, durante la cual este concepto aparece con gran frecuencia, se distinguió entre varias especies de inmaterialidad: 1. se denomina *i.* a lo abstraído mentalmente de una realidad concreta: lo bello, por ej., es inmaterial en cuanto abstraído de las cosas bellas; 2. algo puede ser *i.* y, a la vez, depender de otra cosa material: tal es el caso, por ej., de la *species impressa* (véase *species*), inmaterial como imagen pero dependiente de los sentidos corporales que son materiales; 3. algo es *i.* completamente cuando su independencia de la materia es intrínseca; así, el alma humana, que no depende del cuerpo para ser tal, pero que sí depende de él en la operación de conocer, ya que para ello debe apelar a los sentidos corporales; 4. finalmente, algo es *i. simpliciter* cuando es intrínseca y extrínsecamente independiente de la materia: por ej., Dios y las inteligencias separadas. Sólo en los dos últimos sentidos, puede entenderse lo *i.* como espiritual (véase *spiritualis*). Respecto del *status* ontológico de lo *i.*, véase *incorporea*.

immediatio. Escolásticamente, la inmediatez se refiere, en especial, al carácter de la acción sin intermediario. Dada la imposibilidad de una *actio in distans*, hay que suponer entre la causa y su efecto algún tipo de contacto. Al distinguir entre estos diversos tipos, los autores medievales hablaron de *i. virtutis* y de *i. suppositis*. La primera señala la acción del agente cuyo poder se une al efecto, sin que esta unión provenga o dependa de ninguna otra instancia. De ahí que, cuanto más noble, ontológicamente hablando, sea el agente, más inmediatamente actúa *immediatione virtutis*, porque está tanto más íntimamente presente en los efectos que produce; así se da, como afirma Tomás de Aquino, en el caso de Dios (cf. *In I Sent. d.* 37, *q.* 1, *a.* 1).

La *i. suppositis* se refiere a la acción del agente entre cuyo *suppositum* –o sea, su sustancia individual– y el efecto no media ninguna otra cosa. Aquí se alude, pues, a la acción debida a la capacidad existente en la sustancia individual del agente mismo: por ej., el fuego calienta con *i. virtutis* sólo el aire que tiene próximo, y es este último el que, a su vez, transmite el calor al más alejado, es decir, que el fuego *agit per media*, aunque actúe en virtud de su poder. Todo ello supone la imposibilidad de concebir una *actio in distans.*

Cabe advertir que, en lo que concierne al caso especial de Dios, aunque la acción divina se extiende a todo y es la primera causa y el primer agente, ella obra con ambos tipos de inmediatez, precisamente porque *"nihil est distans ab eo"* (*S. Th.* I, *q.* 8, *a.*1, *ad* 3, cf. también *In I Sent. d.* 37, *q.*1, *a.*1).

immediatum. El sentido fundamental de este vocablo alude a la ausencia de toda mediación o intermediario. Por eso, se lo emplea frecuentemente sólo por oposición a *mediatum* (véase), no a *remotum*, dado que el opuesto exacto de este último es *proximum*. Su uso es muy amplio. En efecto, se lo aplica a sustantivos tales como: *actio*, *actus*, *agens*, *bonum*, *finis*, *forma*, *ordo*, *perceptio*, *processio*, *propositio*, *visio*, etc., siempre dentro del sentido genérico ya señalado. El hecho

de que muchas veces *i.* aluda a acciones, llevó a preferir la forma adverbial *immediate*. Entre las locuciones más técnicas en las que aparece la palabra que nos ocupa, figura la de *cognitio immediata* o *directa*, que señala una forma específica de conocimiento (véase *cognitio* 2.1.).

immo. En el latín clásico, esta partícula se usa para ratificar lo dicho, por ej., "*vivit? i. etiam in senatum venit*": "vive? Sí; más aún (mejor aún), ha venido al senado". En el latín medieval, en el que puede aparecer con la grafía *ymo*, no sólo tiene esta función de perfeccionar lo anteriormente dicho, sino también la de rechazarlo o, por lo menos, corregirlo. En el encabezamiento de una de las más famosas cartas de Eloísa a Abelardo se utiliza con este último matiz.

immobile. Es aquello que no se mueve o no puede ser movido, en el sentido del *motus* (véase), esto es, del cambio aristotélico, a cuyo Motor Inmóvil como Absoluto, se aplicó *eminenter* este término. A su vez, lo *i.* puede mover otras cosas, como lo hace el alma.

immortale. Concepto próximo al de lo sempiterno (véase *sempiternitas*), el carácter de inmortal y el fundamento mismo de la inmortalidad aluden especialmente a la cuestión del destino del alma (véase *anima*) después de la muerte.

En la Antigüedad, el tema aparece en Platón, en especial, en el *Fedón*, donde, particularmente, desde 69 a hasta el final, se aportan argumentos sobre la inmortalidad del alma. Si bien la concepción platónica presenta rasgos órfico-pitagóricos, en cuanto al tema de la reencarnación, lo más importante en dicha concepción es que, según ella, hay otra vida después de la muerte, cuando el alma se ha purificado durante el tránsito terreno. Por eso, para completar el proceso de purificación, la reencarnación se considera necesaria, pero, a diferencia de las afirmaciones pitagóricas, tiene un término: el que alcanza el alma cuando reposa en su verdadero reino que es el mundo de las Ideas, completamente desligada de todo vínculo con el cuerpo y de la necesidad de volver a él. Obviamente, este planteo del tema por parte de Platón, condice con su visión antropológica. Por otra parte, de ambos términos, el más independiente es el alma, ya que resulta identificada con la vida: en efecto, para Platón, ella es vida.

Como se sabe, la concepción aristotélica sobre el particular –fundada en su teoría sobre materia y forma– es muy diferente: para el Estagirita la unidad sustancial de cuerpo y alma es inescindible (cf. *De an.* I, *in fine*); de ahí que sea dudoso que haya concebido la inmortalidad del alma individual, ya que para esto se requería aceptar la posibilidad de su subsistencia separada del cuerpo.

Ambas vertientes son retomadas y reelaboradas por el pensamiento medieval cristiano, sobre la base del dato revelado de la inmortalidad del alma y de la resurrección de la carne. Así, ya desde los comienzos de la Patrística, se acepta, en líneas generales, la posición de Platón, pero contra ella, se sostiene que el alma no posee inmortalidad de suyo sino recibida de

Dios, es decir que el alma no es vida, sino que tiene vida, como sostiene, por ej., Justino (cf. *Diálogo con Tifón*, 6, 1). El mismo tema fundamentalmente se reiterará después, aunque con variantes, en todos los pensadores medievales, especialmente en los de raíz platónico-agustiniana. Por su parte, el Hiponense, en su célebre anticipación del *cogito* cartesiano, considera una evidencia la del propio pensamiento; pero pensar implica vivir, y vivir supone actuar como una substancia precisamente animada, es decir, dotada de alma. Ésta, a su vez, profundizando en sí misma, se descubre como vida indestructible (cf., por ej., *De immort. an.* XI, 18; XII, 19; y *passim*).

Pero a partir del siglo XIII, con el reingreso del aristotelismo en Occidente, se plantean los problemas ya insinuados en la posición aristotélica: ateniéndose a ella, se hacía difícil fundamentar filosóficamente el dato revelado de la inmortalidad del alma separada, desde la muerte hasta su reunión con el cuerpo en la resurrección de la carne. Tomás de Aquino lo intenta valiéndose de un detallado análisis de la noción de alma, sus operaciones y el modo de su unión con el cuerpo (cf. *S. Th.* I, *q.* 75; y *C. G.* I, 57). Su respuesta apuntará a que hay en el alma individual, creada para estar unida a un cuerpo, un principio intelectual que posee una operación *per se*, aparte del cuerpo. Dicho principio, o sea, el intelecto, es inmaterial y subsistente, por ende, también inmortal. El Aquinate se apoya, pues, en el principio intelectual para fundar la inmortalidad del alma individual; de ahí su interés en combatir toda propuesta, como la de Averroes, que postulara un intelecto único para todos los hombres.

immotatio. Término con que los escolásticos aludieron a un tipo de cambio o alteración y, en especial, al modo de recepción de una cualidad por parte de lo que es impresionado por ella. Así, distinguieron, como lo hace Tomás de Aquino, dos tipos de *i.*: 1. *i. naturalis* o física que se da cuando la forma que causa el cambio es recibida en el ser inmutado –esto es, impresionado– según su carácter físico, como cuando una mano se vuelve cálida al contacto de algo cálido; 2. *i. spiritualis* que tiene lugar cuando la forma de lo que motiva el cambio es recibida en el objeto inmutado según su ser espiritual, como la forma del color es recibida en la pupila, que no por ello queda coloreada. De esto se desprende que, para la operación de los sentidos, se requiere una *i.* del segundo tipo, ya que sólo así se establece en el órgano correspondiente una re-presentación intencional de la forma sensible (cf. *S. Th.* I, *q.* 79, *a.*. 3 *c*).

immutabile. Es aquello que, por su misma naturaleza, no está sujeto al cambio (véase *mutabilitas*). En sentido absoluto sólo se puede predicar, pues, de Dios. En general, se puede decir que los autores medievales han atribuído tres sentidos o matices significativos a este término: 1. *i.* es aquello que no puede haber sido antes ni ser después; 2. es lo que no recibe lo que antes no poseía y que no cesa de tener lo que poseía; 3. en sentido más estricto, es aquello cuya esencia subsiste sin

adquirir ni perder ninguna forma. Así pues, según la primera acepción –y, de manera derivada, de acuerdo también con la segunda–, Dios es inmutable en cuanto ser necesario; según la tercera, en razón de su infinitud, no puede recibir ninguna forma que lo perfeccione, dado que es la perfección misma.

impensae. La economía medieval ha llamado así a los gastos o erogaciones. Los ha dividido en *necessaria*, que son aquellos cuya omisión causa deterioro; *utiles*, que son los que se hacen para la adquisición de lo que causa beneficio; y *voluptuaria*, aquellos que no dan fruto alguno y de los que se puede prescindir. De ahí que el término aparezca en los tratados de filosofía moral, en especial, en el tratamiento de temas como la *avaritia* (véase).

imperative. cf. *efficienter*.

imperfectum. cf. *incompletum*.

imperium. En contexto medieval, esta noción siempre remite, en última instancia, a alguna forma de mandato. Dentro de ese sentido general, cabe destacar tres acepciones puntuales: l. la que concierne al análisis del acto libre, 2. la histórica, 3. la estrictamente política. Respecto de la primera, 1. se considera el *i.* uno de los pasos centrales en la dialéctica intelecto-voluntad que conforma el acto propio del libre albedrío, es decir, el acto voluntario. De hecho, la voluntad, iluminada por el juicio práctico de la inteligencia, se conforma a él y decide elegir un medio para alcanzar el fin; entonces, la inteligencia confirma la decisión de la voluntad y, mediante una acción justamente imperativa, ordena la acción. Este último acto del intelecto es precisamente el *i.*

2. En el orden histórico-político, el término que nos ocupa se refiere especialmente al Imperio romano antiguo, como se lee en Marsilio de Padua:: "*... Romanum Imperium in una sui significatione quandoque significat monarchiam seu regalem principatum Romanae Urbis sive civitatis tantummodo, qualis fuit ab origine sua*" (*De transl. imperii* 1). De allí, sus significados derivados, referidos 2.1. al Imperio romano en cuanto Imperio *universal*. En este orden, el mismo Marsilio, en el lugar citado, escribe: "*in alia vero acceptione significat Imperium Romanum universalem sive generalem totius mundi vel plurium saltem provinciarum monarchiam, qualis fuit Romae urbis et principatus, in eius processu*". Por su parte, también en Ockham aparece *i.* en esta última acepción (cf. *Brev.* IV, 13); 2.2. puede aludir, además, en particular, al Sacro Imperio Romano-germánico como continuación jurídica del Imperio romano; así en Marsilio de Padua, *Def. minor* 12; *De trans. imp.* 10-12; Ockham III *Dialogus* II, 1, 29-30;

3. En el plano estrictamente político, en su acepción más usada, *i.* aparece señalando, en general, monarquía o Estado supremo universal: "*Est ergo temporalis Monarchia, quam dicunt 'Imperium', unicus principatus et super omnes in tempore vel in hiis et super hiis que tempore mensurantur.*" (Dante, *De Mon.*, I, 2).

impetus. Hasta el siglo XIV, esta noción careció de significado preciso, aludiendo, en términos generales, a

un impuso físico o anímico. Se usó también como sinónimo de *nisus* (véase). Sólo hacia el 1330 asume la acepción técnica, que posteriormente mantuvo, de un tipo particular de *vis motrix*, la que corresponde a un *proiectum separatum*, como una flecha lanzada, es decir ya separada del arco. El *i.* es pues, en principio, y escolásticamente considerado, la causa próxima del movimiento de inercia, por la que ya se había preguntado Aristóteles. El correspondiente pasaje aristotélico (cf. *Fís*. IV, 8, 215 a 17) fue aceptado en líneas generales por Simplicio y rechazado por Juan Filopón, en sendos comentarios a los tratados físicos del Estagirita. El segundo de estos autores planteó la hipótesis de una energía cinética, impresa en el proyectil y no en el medio en el que éste se mueve. Esa energía –a la que, por lo demás, Filopón denomina "incorpórea"– hace que el proyectil siga moviéndose hasta que la fuerza se agota por la resistencia que le opone el medio. Una concepción semejante parece haber sustentado Avicena. Más tarde, ya avanzado el siglo XIV, el escotista franciscano Francisco de la Marca, trata la cuestión en su comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Allí menciona una *vis* o *virtus derelicta* y afirma que el *proiciens* deja en el *proiectum* una parte de su fuerza, la cual causa después el movimiento sucesivo. Concede así parte de razón al Estagirita, cuando éste sostenía una transmisión de la *vis motrix* en el movimiento de lanzamiento; pero, contra Aristóteles, Francisco de la Marca sostiene que el *subiectum* de tal movimiento no es el medio, es decir, el aire, sino el mismo cuerpo proyectado, doctrina que, sin embargo, no encontró eco en sus contemporáneos.

Otra línea de pensamiento en este tema es la representada por Ockham, quien insiste en que el movimiento es una relación, y ésta se reduce a las sucesivas posiciones del móvil en el espacio. Así, no es menester admitir una causa especial para explicar el movimiento, con lo cual Ockham aplica también en esto su célebre "navaja".

Pero la doctrina que más trascendió sobre este tema es de la Juan Buridán, el cual le confiere una formulación precisa en su comentario a la *Física* aristotélica. Algunos han llegado a atribuirle el descubrimiento implícito del principio de la inercia en la mecánica clásica. A esta atribución dio pie el hecho de que Buridán deja entender, aunque no lo menciona explícitamente, que acepta una cierta invariabilidad en el *i.*, de manera que el movimeinto provocado por él podría, en principio, durar eternamente si no interfirieran oposiciones externas. Sin embargo, la teoría de *i.* que Buridán postula lo propone simplemente como una cierta cantidad de energía que el *proiciens* comunica al cuerpo lanzado, y que se consuma en cuanto causa el movimiento del *proiectum separatum*. Así pues, el movimiento tiene la misma duración del *i.*, y finalizan cuando se acaba la cantidad de energía transmitida. El *i.* es entonces, fundamentalmente, fuerza impresa. La teoría de Buridán –confirmada por los pensadores de la Escuela de París, como Nicolás de Autrecorut y Alberto de Sajonia– con-

tiene importantes conocimientos sobre energía cinética que fueron aplicados más tarde al problema de la aceleración de la gravedad. Pero, más que constituir un antecedente de nociones modernas al respecto, con ella culmina la larga historia de las posibles interpretaciones aristotélicas sobre el particular.

implicantia. Voz que asume en la Edad Media una acepción muy distinta de la que le confirieron los lógicos modernos y contemporáneos, y que tampoco se debe confundir con *implicatio* (véase). En efecto, los autores medievales utilizaron el término que nos ocupa para aludir a la contradicción, es decir, a la atribución por parte de nuestro intelecto del ser y no ser en algo o respecto de algo al mismo tiempo: "*coniunctio per intellectum* tò *esse et* tò *non esse*" (véase *tò*). Por tanto, ante la *i.*, imposible de asumir como verdadera en cuanto atenta contra uno de los primeros principios, las cuestiones que surgen son: 1) a cuál de los miembros contradictorios *implicet* –de donde el nombre– la cosa o cuestión de la que se trata; 2) si acaso no se trata de dos cosas o cuestiones diferentes; 3) en dónde radica o en qué punto ha surgido en nuestro intelecto la contradicción, ya que ésta no puede estar implicada *a parte rei* (véase). Precisamente este último punto ha suscitado la discusión teológica donde el vocablo que nos ocupa fue utilizado con mayor frecuencia y en donde adquiere su mayor especificidad: si la omnipotencia divina contiene o no *i.*, es decir, si Dios está más allá de las contradicciones, o si éstas se pueden resolver de algún modo en Él. La primera posición está representada por Pedro Damián, quien la sostiene precisamente en su *De divina omnipotentia*, donde afirma, por ej., que Dios puede hacer aun que lo que ha sido no haya sido. Como es obvio, los teólogos medievales alineados esta posición se apoyan en el milagro, en cuanto suspensión de la racionalidad u orden del mundo natural, para defenderla. La segunda tesis es la sostenida por Nicolás de Cusa, quien prefiere el término *complicatio* (véase). Con todo, cabe subrayar que, para afirmar la *i.* en Dios, los primeros se han fundado en la infinitud de su voluntad; los segundos han planteado, en cambio, una visión diferente de la misma naturaleza divina.

implicare. Este verbo connota la idea de "envolver"; de ahí que en una de sus acepciones originarias, haya aludido justamente a la acción de envolver los rollos de pergamino en que se escribía. Posteriormente asume una significación derivada, más general, indicando el estar una cosa contenida en otra. Más tarde, se restingió al plano lógico y, hacia fines de la Edad Media, se aplicó particularmente a las proposiciones que envuelven contradicción. Así, la expresión *"i. contradictionem"* se refiere a algo que no puede darse, porque de ello seguiría que algo es y no es al mismo tiempo y en el mismo sentido; por ej., implica contradicción decir "El rectángulo es circular" (véase *implicantia*).

implicatio. (cf. *implicare*). Término técnico perteneciente a la lógica escolástica, referido a un tipo de *restrictio* (véase) que consiste en restringir el valor de suplencia de un

término mediante un adjetivo, una proposición adjetiva, o una oposición. Así, la *restrictio* se denominó, más técnicamente, *"per implicationem"*: por ej., en "El hombre, *que es blanco,* corre", la *i.* consiste en lo subrayado. Al respecto, dice Pedro Hispano: *"De restrictione facta per implicationem, talis datur regula: omnis implicatio inmediate adiuncta termino communi restringit ipsum, sicut et suum adiectivum; ut cum dicitur ' homo, qui est albus, currit' iste terminus 'homo' restringitur ad albos per hanc implicationem 'qui est albus'."* (*Sum Log.* XI, 9).

implicite. Es correlativo de *explicite*. Ambos vocablos aluden a actos del intelecto y la voluntad. 1. En el primer caso, equivalen respectivamente a *confuse* y *distincte*. Así, por ej., las notas esenciales del hombre se conocen *i.* en el mismo nombre de *"homo"*; en cambio, se conocen *explicite* en la definición *"animal rationale"*. En el segundo caso, esto es, referidos a los actos de la voluntad, equivalen a *indirecte* y *directe*, por ej., quien quiere beber vino en exceso, quiere la ebriedad *i.*; pero si bebe precisamente para embriagarse, la quiere *explicite*.

impositio. En su acepción más general, mienta el sentido primero y más propio de algo por oposición a la *transumptio* que alude al sentido metafórico. En una acepción más restringida, para los escolásticos, especialmente los del siglo XIV, la imposición es un modo de atribución de signos. De hecho, dividieron los signos convencionales en 1. signos de primera imposición, y 2. signos de segunda imposición. Los primeros se imponen a los entes, precisamente con el fin de servirles de signos, y se subdividen en 1.1. términos de primera intención y 1.2. de segunda intención (véase *intentio*). Los primeros se aplican o imponen directamente a aquello de lo que se trata, por ej., la palabra *"homo"* al hombre; los segundos son indirectos en la medida en que se imponen a una categoría mental, lógica o cognoscitiva, por ej., el término "*species homo*" referida al hombre como especie.

impossibile. En general, imposible es aquello cuyo ser o existencia no puede admitirse lógicamente, porque repugna al entendimiento, al estar en contradicción justamente con los principios lógicos; por ej., que un círculo sea cuadrado debe declararse imposible, ya que atenta contra el principio de no contradicción.

En el vocabulario técnico de la lógica medieval se denomina *reductio per i.* a aquella donde se muestra que, si alguien niega la conclusión del silogismo imperfecto considerado, concediendo al mismo tiempo las premisas, se contradice a sí mismo; luego, ese silogismo es válido.

Hay autores que distinguieron entre una imposibilidad en sí misma, como la del ejemplo aducido, y una imposibilidad *de facto*, como Guillermo de Ockham, quien en lo imposible distingue aquello que no puede ser verdadero, y todo aquello que es falso (cf. *In El.* 118; *Quod.* III, *q.*4).

Desde el punto de vista ontológico y teológico, durante la Edad Media, el tema de lo imposible estuvo vinculado con la cuestión de la omnipotencia divina. En este

campo, dos líneas fueron sustentadas: una floreció en el siglo XI y es la que defiende, por ej., Pedro Damián, para quien Dios no sólo no está limitado por un universo inteligible según cuyos principios ha sido creado el mundo, sino que su ilimitación, infinitud y omnipotencia, pueden hacer inclusive que lo que existió no haya existido. Dios está, pues, más allá de todas las imposibilidades, aun la de que una afirmación y su correspondiente negación sean simultáneamente verdaderas (cf. *De div. omnip.* I). Contra esto reacciona Tomás de Aquino, diciendo que una posición tal, si bien se puede considerar no herética, es falsa (cf. *De aet. mundi*, 2 *in fine*), porque no es contraria a la fe, pero sí a la razón.

impossibilia. Los así llamados "imposibles" han sido objeto de obras escolásticas, por ej., el *De impossibilibus* de Siger de Brabante, que a veces se equiparon erróneamente a los *insolubilia* (véase). Sin embargo, se debe advertir que, siendo ambos objetos de la lógica, los *i.* difieren de los insolubles por cuanto se refieren a cuestiones que involucran contradicción intrínseca.

impraescindibiliter. Adverbio que se refiere a la imposibilidad de llevar a cabo una *praecisio* (véase) en un término o en un concepto de la realidad a la que remite.

impressa. (Cf. *species*). Bajo la expresión "*species i.*", los escolásticos señalan la semejanza del objeto causada por la afección de éste en los sentidos. En general, corresponde, pues, a lo que hoy se llamaría "imagen sensible". Así, definen el término como una *similitudo seu forma vicaria obiecti*, es decir, una semejanza o forma vicaria del objeto, en tanto que hace actuar a la potencia correspondiente para que se dé el conocimiento de dicho objeto.

impressio. Voz usada en varios sentidos: 1. en general, indica la recepción de una cosa en otra, siendo ambas igualmente materiales, como la de la configuración de una mano en la cera; 2. en el campo de la física medieval, señala la *productio impetus*, es decir, la impresión que algo que se impulsa o lanza ejerce sobre el exterior de un ente móvil; 3. en el plano teológico, puede aludir a la infusión en el alma de los dones divinos; 4. en el del conocimiento, se utiliza la expresión *i. speciei* para significar la unión más profunda entre la imagen y el sentido (véase *impressa*).

improbatio. Opuesta a la *probatio*, la *i.* indica la refutación fundamentada de una tesis. No se trata, pues, de una mera desaprobación, ya que ésta no implica necesariamente la discusión y el aducir razones como sí lo hace la *i.* El término es de antigua data en la dialéctica medieval. De hecho, se encuentra en textos patrísticos. Así, por ej., Agustín anota una función teológica de la *i.*, atendiendo precisamente a la explicitación de las razones en la refutación. Éstas, dice el hiponense, ponen en relieve el sentir de la Iglesia (cf. *Conf.* VII, 19, 25).

improbativus. Proviene de *improbatio* (véase). Es, pues, uno de los *modi tractandi* en el discurso filosófico medieval: aquel en el que se objeta y se refuta una tesis, exponiendo las razones de dicha refutación. Dado que se procura así convencer

o aun vencer al adversario, se denomina también *convictivus.* Por eso, se opone al *modus probativus*, que de por sí atiende mucho más a la cosa misma, es decir, a las razones objetivas de algo, que a las aducidas dialécticamente por un ocasional adversario en la disputa.

improperium. Cf. *contumelia.*

impulsio. Movimiento violento en el que el motor acompaña al móvil durante todo el transcurso de este último, de tal manera que, si lo abandona, el móvil se detiene. No se ha de confundir, pues, con *impetus*.

imputatio. Inicialmente perteneciente al campo de la filosofía moral en la Edad Media, este vocablo su empleó para indicar la asignación de una culpa a un sujeto libre. Posteriormente, pasó a formar parte de la terminología judicial, donde indica el significado actual de "imputación".

imputative. Término correlativo de *formaliter* y opuesto a él. Se considera *formaliter* a algo o alguien tomado en sí mismo; en cambio, una cosa o persona, cuya existencia, acción o modalidad se transfiere o atribuye a otra, se considera *i.* Así, por ej., quien persuade a otro de cometer homicidio, no es un homicida *formaliter*, pero sí *i.*

in. Preposición que rige acusativo y ablativo. En el primer caso, puede aparecer con los siguientes sentidos: 1. lugar, indicando 1.1. dirección, "hacia", o 1.2. penetración; 2. tiempo, con el significado de duración, por ej., *in perpetuum*; 3. pasaje de un estado a otro, caso en el que esta preposición indica el término en dicho proceso de cambio, a diferencia de *de* (véase) que señala el punto de partida en la mutación; 4. división, por ej., *in partes quattuor*; 4. distribución, con el sentido de "a cada"; 5. resultado o finalidad, por ej., *in beatitudinem*; 6. objeto de un discurso, ya sea laudatorio o adverso, por ej., *in aliquem scribere*; 7. un caso particular, derivado del anterior, es aquel donde *i.* se traduce por "sobre" y antecede el título de una obra para indicar que se trata de un comentario, caso frecuentísimo en la Escolástica, por ej., *In Metaphysica* suele referir a un comentario a la *Metafísica* aristotélica. Cuando, como en el caso de Avicena, hay dos obras con el mismo título, una que constituye un comentario y otra propia, se señala esta última con el añadido *sua*, como hace Tomás de Aquino (cf. *De ente et ess.* I) (véase *lectura*); 8. modo, manera, uso o estilo, por ej., *in barbarum*; 9. relación, caso en el que se suele traducir por la expresión "en cuanto a", por ej., *in longitudinem*.

En los casos en los que rige ablativo, aparece indicando: 10. lugar como situación, ya sea en sentido real o figurado, sin idea de movimiento, por ej., *in templo, in angustiis*; 11. momento preciso del tiempo o lapso determinado; 12. proceso, caso en el que suele ir acompañado de gerundio, por ej., *in quaerendis*; 13. tema del que se trata, y entonces se suele traducir por "a propósito de".

En cuanto a los usos más filosóficos de esta preposición, se puede decir que, en general, señala la relación del contenido respecto de

lo que contiene. Sobre esta base, los escolásticos en particular, indicaron que una cosa puede estar en otra como en su *subiectum*, y así el instinto está en el animal, o el accidente está en la sustancia, es decir, *in alio*; o bien como en su *causa*, y así se dice, por ej., que Dios está en todas las cosas en cuanto causa de las mismas, aun cuando, por la perfección de su naturaleza, Dios esté sobre todas ellas.

in actu exercito-in actu signato. La distinción escolástica mentada por este par de locuciones equivale a 1. la que se significa en castellano mediante las expresiones "con hechos" - "con palabras". Es el uso más difundido. Una enseñanza, por ej., la del coraje como virtud, se puede impartir a través de acciones valerosas que lo ejemplifican o bien a través de la explicitación de su concepto, fundamentos, etc. En el primer caso, se enseña en qué consiste un acto de coraje *in actu exercito*; en el segundo, *in actu signato*. 2. En un empleo más restringido, estas expresiones aluden al conocimiento. En este plano, se dice que se conoce *actu exercito* o *directe* cuando el conocer se dirige a una cosa en sí misma; y *actu signatu* o *reflexe*, cuando el conocimiento se tiene por objeto a sí mismo, por ej., a alguna de las facultades cognoscitivas. Sin embargo, en este último orden, los escolásticos suelen preferir los respectivos sinónimos.

in alio. Cf. *in se.*

in fieri esse-in facto esse. Con la primera expresión los autores medievales aludieron, en general, al pasaje de la potencia al acto, subrayando así la condición de incompleto que tiene ese algo durante dicho pasaje. En cambio, *in facto esse* mienta su carácter de acabado: por ej., un cuadro es *in fieri* mientras el artista lo dibuja y lo pinta, y es *in facto* cuando ya está terminado. La primera de estas locuciones escolásticas indica, pues, una cosa en fase de cambio hacia un término de su devenir, o sea, la señala en un estado potencial respecto de su determinación actual. Al alcanzar dicho término, reposa en la *quies* propia del *factum*. Esto último conduce ya a la segunda expresión, por la que se entiende aquello que existe actualmente; más aún, se lo considera, abstractamente, sólo en su actualidad. El uso de ambas locuciones se hizo frecuente, en especial, en el siglo XIII, debido a la adopción de esquemas aristotélicos. Ejemplo de ello son los siguientes pasajes tomistas: *C.G.* II, *c.* 17, *n.* 4; *S. Th.* I, *q.* 45, *a.* 2, *ad* 3.

in quale. Algo se predica *i.q.* cuando responde a una pregunta referida a la cualidad que posee un ente y que le es extrínseca, por ej., *albus* respecto de Pedro, ya que el hecho de ser blanco no inhiere en su esencia. Esta forma de predicación también es llamada *pure in quale* (véanse *in quale quid* e *in quid*).

in quale quid. Se dice que un término se predica *in q. q.* cuando se afirma de un sujeto una cualidad concerniente a una de sus partes esenciales, por ej., "*rationalis*" respecto del hombre. No se ha de confundir con *in quale* (véase).

in quantum. Expresión que puede aludir al hecho de que el sujeto y el atributo son convertibles o que el primero se infiere del segun-

do. También aparece en la explicitación de términos tomados *reduplicative* (véase). Con todo, ya en la Escolástica, este término se escribió en una sola palabra, adquiriendo el empleo que se explicita en el artículo *inquantum* (véase).

in quid. Se dice que un término se predica *i. q.* cuando se afirman rectamente de un sujeto sus predicados esenciales, pues por éstos se define qué [*quid*] es la cosa, sin significar una parte determinada de su esencia, por ej., cuando se dice que Sócrates es hombre; no cuando se dice, por ej., que puede reír, porque en tal caso se estaría predicando algo que no es su esencia; ni ccuando se dice que es racional, puesto que, entonces, se estaría predicando algo que constituye una parte de su esencia (véase *in quale quid*).

in re. Cf. *ante rem* y *universale*.

in se. Es término correlativo de *in alio.* A diferencia de las expresiones *a se* y *ab alio* (véanse), que se refieren al principio o causa de un ente, este otro par de términos alude al modo de existir de algo. *In se* significa que algo existe en sí mismo. Con ello se indica, pues, un ser cuya realidad le es propia, no formando parte de otra cosa ni existiendo en otro, dado que constituye un todo metafísicamente autónomo en su existir. En cambio, todo lo que existe en otra cosa es *in alio*. Así, el hombre existe *in se*, pero la blancura existe *in alio*. De esta manera, el ser *in se* constituye una nota fundamental de la *substantia*, mientras que el ser *in alio* es nota propia del *accidens* (véanse). De hecho, muchas veces se ha asimilado la expresión *in se* al término *per se* (véase), pero el significado de este último es más amplio y hay un matiz de diferencia entre ambos que se explicita también en el artículo correspondiente a *perseitas.*

in signo priori-in signo posteriori. Mediante estas locuciones, la Edad Media, en particular la Escolástica, indicó el carácter anterior o posterior, respectivamente, con el que *se considera* algo en relación con otra cosa. En el caso de la causa y el efecto, la anterioridad de la primera respecto del segundo es ontológica y no cronológica, pero tal anterioridad es real por naturaleza. De este modo, por ej., luz, causa de la iluminación, es anterior con prioridad de naturaleza, a esta última, aunque tengan lugar simultáneamente. En el acto libre, de hecho, el intelecto es anterior a la voluntad, por lo menos, según la posición tomista. Pero, en el caso de Dios, dada su absoluta simplicidad, entre el intelecto y la voluntad no hay tal tipo de distinción: ella radica sólo en nuestro modo de pensar uno y otra, lo que lleva a plantear una prioridad puramente pensada. Así pues, se dice que, según el modo de inteligir, el intelecto divino es anterior a la voluntad divina *in s. priori*; y la voluntad de Dios es posterior a su intelecto *in s. posteriori*.

inadaequata. Se denominan así tanto las acepciones de los términos como las causas asignadas a una cosa o a un hecho cuando son incompletas, esto es, cuando no responden a la integridad real de aquello sobre lo que versan (véase *inadaequate*). En el segundo caso mencionado, se denomina *i.* a la concausa,

en cuanto que ésta sólo da cuenta parcialmente del efecto.

inadaequate. Cf. *adaequate*. A diferencia de la voz española "inadecuadamente", que no traduce con precisión el adverbio latino que nos ocupa, *i.* no se refiere tanto al modo en que algo es considerado cuanto al hecho de que no lo es en su totalidad. Por eso, equivale a *partialiter* (véase).

inane. En el Medioevo, se denominó así el espacio que no sólo, de hecho, carece de cuerpos, sino que tampoco es naturalmente apto para contenerlos.

inanimata. Son inanimados los seres que actúan exclusivamente obedeciendo a las leyes de la naturaleza y que, por sí mismos, no tienden a ningún fin: "... *sunt mere agentia ex necessitate naturae, nihil praetendentia*", escribe Guillermo de Ockham en *Summa Totius Log.* II, 6). Sin embargo, se ha de añadir que siempre actúan como si tendieran a algún fin, como lo escribe Tomás de Aquino, por ej., en su quinta vía (cf. *S.Th.* I, *q.*2, *a.*3). Esto permite postular que, dado que dicha tendencia no está en los seres inanimados, les ha de ser impuesta por alguna instancia en la naturaleza que se supone tiene un orden.

inchoatio. En general, se refiere al comienzo o esbozo de algo. Técnicamente, se utiliza, en particular, en el contexto de la influencia neoplatónica sobre la base de esquemas aristotélicos, típico de la escuela de Colonia. Así, por ej., aparece en Alberto Magno la expresión *i. formae* para indicar *aliquid formae*, en el sentido de una cierta aptitud de la materia para recibir la forma. De este modo, si bien el devenir se explica en términos aristotélicos, de pasaje de la potencialidad de la materia a la actualidad de la forma, no se concibe aquélla como completa privación. En la materia ya se oculta, pues, la forma *per essentiam confusa* o *in potentia*. En el caso del hombre, en su misma materia anida la vida vegetativa; y en ésta, la sensitiva. En cambio, según esta perspectiva, la *i. rationalis* requiere la intervención de Dios como causa primera.

incipere-incipit. El verbo "comenzar" ha sido definido en la Edad Media como existir inmediatamente después de no haber sido. En general, se usó, en sentido más estricto, para indicar que se existe o se hace algo después de poco tiempo de no haber existido o de no haber hecho ese algo (cf., por ej., Ockham, *Summa Totius Log.* II, 19). La forma conjugada *incipit*, que significa literalmente "comienza", suele encabezar los manuscritos medievales, habitualmente, indicando a continuación el tema que abordan. Por eso, es frecuente que indique el manuscrito mismo: por ej., "este *incipit* se encuentra en la Biblioteca Laurenciana".

inclinatio. Con esta voz, que aparece especialmente en obras nominalistas de fines de la Edad Media, se señala la condición de un ente que está en potencia respecto de otra cosa, sin que haya en él ninguna tendencia contraria. En este sentido se dice, por ej., que la materia tiene *i.* por la forma.

inclusio. Término que alude a lo que se da en la *distinctio realis inadae-*

quata (véase *distinctio* 1.1.6.), es decir, la que diferencia entre un todo integral y cada una de sus partes. Por ello, esta clase de distinción se llama también *includentis et inclusa*, según que se considere, respectivamente, el todo o la parte.

incogitabile. Término que, aunque raramente, aparece a veces en la literatura medieval para calificar lo indicado por expresiones o enunciados que violan los principios lógicos, como el principio de no contradicción; por ej., "rectángulo circular" alude a algo *i.*, esto es, a algo cuya existencia es impensable por imposible.

incognitum. A diferencia de lo que ocurre con la palabra española "incógnita", *i.* no incluye particularmente el matiz de suscitar curiosidad y perplejidad; se refiere, sin más, a lo desconocido o no examinado todavía (véase *cognoscere*).

incommunicabile. De manera simétrica con el tratamiento que los autores medievales han conferido al tema de la *communicabilitas* (véase), por oposición, consideraron dos casos en que se puede hablar de *i.*, es decir, de lo que no se puede compartir o transmitir: el primero es el de lo *i.* desde el punto de vista ontológico. En tal sentido, el individuo es, por definición, incomunicable, desde el momento en que no puede compartir su carácter de tal; en cambio, sí lo hace con su *quidditas*, con su determinación específica, o aun con sus propiedades y cualidades, ya que las comparte con otros miembros de la misma especie. De ahí la sentencia escolástica que reza: "*individuum est incommunicabile*". El segundo caso de lo *i.* se refiere a lo accidental, puesto que alude a aquellos agentes que no pueden ejercer una potencia que les es propia, entonces, se tiene lo *i. effectivum*; por ej., el de un escultor al que se le hayan amputado las manos, mientras que su arte como virtud sigue en él.

incompletum. (cf. *completum*). En general, se dice de aquello a lo que le falta algo que, por su misma naturaleza, debería tener; por ende, es sinónimo de *"imperfectum"*. En 1. el plano lógico, es incompleta una noción sin determinación específica: por ej., la noción de "animal" sin la especificación de *rationale* o *irrationale.* En sentido propio, es incompleta la definición en la que falta la diferencia específica. En 2. el plano metafísico, se llama *i.* a un ser real cuando está en vías de actualizarse: por ej., el niño es incompleto en cuanto hombre; o bien, cuando carece de alguna parte sustancial o propia; por ej., es incompleto un hombre, cuando sólo existe su alma separada del cuerpo, o es incompleto un hombre que carece de las habilidades que debería poseer. Por eso, en la terminología escolástica, el alma humana –en cuanto tal, es decir, llamada a animar un cuerpo– es sustancia incompleta, como lo son también principios tales como el acto, la potencia, la esencia, la existencia, etc., tomados separadamente.

incomplexum. Cf. *complexum.* Sinónimo de "simple" y contrario de "compuesto", se denomina 1. término *i.* a aquel cuyas partes, tomadas en sí mismas, nada dicen sobre el significado de la expresión entera. Así, si se profiere la sílaba *do-*,

separadamente de la sílaba *-mus*, ni la primera ni la segunda remite a la idea de *domus* (casa). Por tanto, la palabra "*domus*" es un término incomplejo, a diferencia, por ej., del término *individuum*, que es complejo, ya que, tanto *in* como *divid-* poseen un significado. Respecto, no ya de los términos, sino de las proposiciones, se llama 2. *i.* al sujeto o al predicado, dado que el *complexum* es, en ese caso, la proposición misma. Pero, entre autores nominalistas, como Guillermo de Ockham, la palabra que nos ocupa indica todo término simple en una proposición, sea o no por sí mismo sujeto o predicado, con la única condición de su autonomía semántica, es decir que signifique algo en sí. Cabe recordar que se ha dicho "término", voz que, en español, puede aludir no sólo a una palabra sino a varias que tengan un sentido (cf. *Exp. Aurea* 40b).

incompossibilitas. Es la condición de incompatibilidad entre dos cosas en lo que concierne a algo creado. Tal incompatibilidad puede ser absoluta o relativa. En el primer caso, hay *i.* entre dos formas sustanciales en el mismo individuo: éste no puede ser, por ej., hombre y árbol a la vez. En el segundo, se ha de considerar que también las accidentales pueden ser incompatibles entre sí, ya que, sólo por el hecho de producir una forma accidental en una determinada naturaleza, todo agente natural excluye en ella su contraria. Por ej., ninguna causa creada puede hacer que dos cuerpos se encuentren en el mismo lugar.

incorporea. Con este nombre, se designa al grupo de entes o entidades incorpóreas. El valor que los autores medievales confieren a los *i.* depende de la corriente metafísica en la que está inserto cada uno de ellos. Así, los de filiación platónica le adjudicaron el máximo valor, considerando lo incorpóreo como lo que se encuentra en la cima de la escala del ser. En cambio, quienes, como Tomás, siguieron los planteos aristotélicos, admiten en el plano inmanente un cierto tipo de existencia para los *i.*: la posibilidad de existir, a manera de principios, en los entes corpóreos.

incorruptibile. Es lo que no está sujeto a corrupción (véase *corruptio*). Esto no significa que no se puede aniquilar sino sólo que no se puede descomponer. En efecto, en su sentido originario y estricto, la *corruptio* atañe sólo a los seres compuestos de materia y forma, no al ser inmaterial pero compuesto sólo de esencia y existencia: éste es mutable en cuanto que, por haber recibido el ser, puede perderlo (véase *mutabilitas*), pero es *i.* justamente en cuanto inmaterial.

indeterminatio. Indica la condición de lo que no llega a su fin o término, es decir, lo que no completa su acto propio. La *i.* puede ser 1. *pasiva* si se refiere a la materia, puesto que no depende de ella su determinación sino de la forma; o 2. *activa*, si alude al agente libre, caso que tiene lugar justamente cuando éste, permaneciendo indeciso, no determina su voluntad a un fin.

indifferens. En los términos más generales, *i.* indica tanto 1. lo neutral como 2. lo indeterminado. 1. Desde el primer punto de vista, la noción de *i.* tiene raíz estoica, tal

como Cicerón consigna en *De fin.* III, 53. En efecto, *i.* allí alude a lo moralmente neutral como, por ej., la misma vida humana. En cambio, no lo es el modo de dirigirla hacia la virtud o el vicio, según recuerda Diógenes Laercio (*D.L.* VII, 103-4). Ambos textos fueron comentados por autores medievales. 2. En el segundo sentido, el vocablo aparece, durante la Escolástica, en el plano metafísico, indicando lo que, en su ser, aún está indeterminado. En tal sentido, lo *i.* no puede dar lugar, de por sí, a ningún ser en acto, siendo necesario que reciba alguna determinación (véase la sentencia *ab indifferenti...*). Por último, y en consonancia con lo anterior, algunos escolásticos calificaron con esta palabra 3. al ser individual, pero prescindiendo precisamente de las determinaciones que lo individualizan, y refiriéndose sólo a las realidades específicas y genéricas presentes en él: por ej., en cuanto animales racionales, dos hombres son *indifferentes* entre sí (véase *indifferentia* 2.).

indifferenter. Adverbio que significa indistintamente y que fue utilizado, en especial, por Guillermo de Champeaux en su teoría de la *identitas secundum indifferentiam* (véase *indifferentia*). Por otra parte, y más en general, ya sea desde el punto de vista lógico u ontológico, indica que, potencialmente, algo puede tender hacia una cosa u otra de modo indistinto. En este sentido, es una voz que aparece acompañada por el término *utrumlibet* (véase) o *ad utrumlibet*.

indifferentia. En el vocabulario medieval, esta palabra aparece en dos sentidos fundamentales: 1) en sentido psicológico-ético, y 2) en sentido lógico-ontológico. 1. El primero es tratado en los artículos *aequilibrium indifferentiae* y *liberum arbitrium* (véanse). 2. El segundo concierne a la querella de los universales, es decir, a la discusión sobre el valor o *status* de los términos universales (véase *universale*), en el siglo XII. Durante esta polémica, Guillermo de Champeaux, que encabeza la línea del realismo extremo, había sostenido en sus *Sententiae*, en primera instancia, la teoría de la *identitas secundum essentiam* o de la *communitas universalium*, doctrina que, frente a los accidentes que dan lugar a lo individual, postula el universal como realidad esencialmente idéntica existente en los diversos individuos. Tal esencia idéntica sería pues el sustrato ontológico-físico de dichos individuos. Pedro Abelardo ataca y ridiculiza esta posición de Guillermo, observando que si así fuera, la esencia del hombre, por ej., estaría íntegra y simultáneamente en Pedro que está en Roma, en Juan que está en París, etc., lo cual es imposible. Ante estas objeciones, Guillermo revisa su posición y la sustituye, justamente, con la teoría de la *identitas secundum indifferentiam*, tal como el mismo Abelardo atestigua en su *Hist. calam*. 2. De acuerdo con esta última tesis ultrarrealista de Guillermo de Champeaux, la misma realidad, es decir, el universal, está presente en los individuos singulares no esencialmente, sino *indifferenter*, o sea, de modo semejante en cuanto no diferente. Así, la mencionada identidad o semejanza entre los individuos esta-

ría dada por el mero hecho, expresado por vía negativa, de que no difieren. De tal manera, las especies se definen como la in-diferencia de los individuos.

indignatio. La indignación proviene de la ira en su dimensión ética (véase *iracundia, in fine*). Por eso, así como se puede dar una *ira mala* y una *ira bona*, la misma ambivalencia presenta el término que nos ocupa. En efecto, se habla escolásticamente de la *i.* en cuanto enojo contra alguien de quien se ha recibido una ofensa que el injuriado cree, equivocadamente, no merecer, es decir que se considera *indignus* de ella. En este caso se trata de la *i.* en su aspecto negativo. Pero la palabra –y las voces con ella relacionadas– se usa también para aludir a la *tristitia* (véase) que no es envidia y que señala la reacción de alguien al contrariarse por el bien, generalmente material, recibido por alguien que no es digno de él, como indica Tomás de Aquino (cf. *S.Th.* II-II, *q.*158, *a.*7 *c* y *q.*36, *a.*2 *c*).

indirectum. Se denomina así a lo que tiende a su término de manera oblicua o a través de mediaciones. En la Edad Media, este adjetivo se ha aplicado tanto al predicado como al silogismo. En efecto, se llama *praedicatio indirecta* a aquella en la que se predica de un sujeto algo que es menor que él, como la especie del género; y *syllogismus indirectus* a aquel silogismo cuyo término menor se predica del mayor (véase *syllogismus*, *in principio*) .

individuale. En lógica, se califica de "individual" al concepto o término que se refiere a un solo sujeto; por tanto, se opone a "colectivo". A veces, se utiliza como sinónimo de "singular"; pero, en rigor, éste es el opuesto de "universal". Específicamente se llama "concepto individual" a la representación mental que es exclusiva y propia de un único individuo. En consecuencia, la determinación de la naturaleza y el *status* de tal representación concierne al problema de la cognoscibilidad del individuo, que el pensamiento griego en general –y, en particular, Aristóteles– negó, sosteniendo que sobre el individuo no puede haber ciencia y, por ende, no puede haber concepto en sentido propio.

Durante la Edad Media, Tomás de Aquino sigue, en líneas generales, el pensamiento aristotélico sobre este punto. En cambio, Duns Escoto y Guillermo de Ockham se inclinan por la posibilidad de un concepto *i.* (véase *individuum*), al admitir un tipo de conocimiento intuitivo.

individualitas. A pesar de ser ésta una palabra más bien propia de la modernidad, en la Edad Media se registra en Avicena, como consta, al menos, en la traducción veneciana del 1508 de su *Metafísica*. Avicena usa el término *i.* para referirse 1. a una cierta disposición que sobreviene al alma en el mismo acto en el que ella se une al complejo corpóreo propio de cada hombre, disposición en virtud de la que esa alma resulta precisamente individual. La utiliza también para aludir a 2. lo que, junto con la existencia actual, hace que la sustancia primera se distinga de la segunda. Por ello, y en general, se puede decir que, para Avicena, la *i.* resulta

siempre del conjunto de aspectos que, aun perteneciendo realmente a una cosa, no están comprendidos en su definición, ya que esta última concierne a la cosa tomada universalmente. Así pues, la *i.* es aquello por lo cual lo singular es tal, o sea, es único en su realidad. Justamente, el problema del "principio de individuación" (véase *individuatio*), muy discutido también en la escolástica árabe, consistió en indagar sobre el fundamento de la *i.*

individuatio. Se entiende por *individuum* (véase) lo que es indiviso, uno en sí y distinto de los otros. Por ello, se denomina *principium individuationis* a aquello que constituye la *i.*, es decir, la individuación desde el punto de vista metafísico. Cabe subrayar que se ha dicho "metafísico", y no "gnoseológico", es decir que, en el caso de la *i.*, se alude a lo que hace que un individuo sea tal por sí mismo, no a aquello que nos permite a nosotros individualizarlo, esto es, distinguirlo de otros de la misma especie.

Es, pues, lo que da razón de la unidad y, a la vez, de la incomunicabilidad –o sea, del carácter de inintercambiable– de cada ente respecto de otros con los que comparte la especie. En lo que toca a la unidad o indivisión, cabe observar que ésta puede verificarse de dos modos: o por la simplicidad intrínseca del ente, o por el tipo de composición de los principios que lo constituyen. Sólo en el segundo caso, se puede plantear un *principium* de individuación, ya que, en el primero, lo simple es individuado por sí mismo, al ser indiviso, por definición.

Surge, entonces, el problema de la individuación en el caso de los entes compuestos. Así, se ha planteado si la individuación de cada ente corpóreo radica en su materia, o en su forma, o en ambos. En cualquier caso, la distinción habrá de ser de tipo "numérico", puesto que se busca el principio que permite individuar cada miembro singular de una misma especie: se indaga, pues, por lo que hace que Pedro sea uno, distinto de Pablo, y no por lo que hace que sea distinto de un cisne o de un árbol.

Para Tomás, el *principium individuationis* radica fundamentalmente en la materia, puesto que ella hace que la forma sea limitada y multiplicable dentro de la especie. Aristóteles había señalado que son múltiples según el número las cosas que tienen materia (cf. *Met.* XI, 8, *passim*). Pero, el Aquinate añade que, para que la materia sea no sólo principio de multiplicación, sino también de distinción numérica, se la debe concebir en relación con la cantidad o extensión: en una materia extensa es posible distinguir, indicar o sellar, vale decir, *signare* diversas partes. De ahí que, según Tomás, el *principium individuationis* sea la *materia signata quantitate*, la materia que, a causa de su carácter cuantitativo, es extensa y con partes en sí mismas extendidas, inconfundibles, determinables y determinadas extrínsecamente (cf. *In De Trin. q.*4, *a.*2 *ad* 4; *S.Th.* I, *q.*85, *a.*1 *ad* 4). Con todo, esta posición tomista abre un margen de preguntas, lo que dio lugar a que se suscitaran diversas interpretaciones, entre ellas, la de Cayetano.

Enrique de Gante, quien trata el tema en *Quodl.* V, *q.*8, tiende a ver el principio de individuación en términos negativos, es decir como negación de identidad dentro de la misma especie.

Por su parte, Guillermo de Ockham no admitió en el ente otra realidad que la de su singularidad y consideró el individuo corpóreo como individuado por sí mismo (cf. *In I Sent. d.* 2, *q.* 6). Similar opinión sigue Suárez (cf. *Disp. nat. d.* 5, *a.* 6, *n.*1).

Un tratamiento especial asume el tema en Duns Escoto, quien asigna el principio de individuación a la *haecceitas* (véase), concebida en el individuo corpóreo como una forma que individúa tanto la materia como la forma (cf. *Quaest. in Met. Arist.* VII, *q.*13, *n.*9, 26; *Ord.* II, *d.*3, *q.*6, *n.*9).

individuum. "In-diviso" –equivalente literal del griego *a-tomon*– significa "no dividido" y, por tanto, "uno en sí mismo".

En sus comentarios a Porfirio, y sintetizando gran parte de las líneas de pensamiento griego sobre el tema, Boecio define *i.* tanto desde puntos de vista físicos como lógicos. Así, dice: *"Individuum pluritas dicitur modis. Dicitur individuum quod omnino secari non potest, ut unitas vel mens; dicitur individuum quod ob soliditatem dividit nequit, ut adamas; dicitur individuum cuius praedicatio ni reliqua similia non convenit, ut Socrates"*. El pensamiento medieval recoge, en principio, estas caracterizaciones. Pero enfoca el problema desde una perspectiva prevalentemente metafísica, y no tan naturalista como la griega. Así, para los escolásticos del siglo XIII, el *i.* es el ente indiviso en sí mismo pero, a la vez, dividido o separado de todo otro ente (cf. por ej., Tomás de Aquino, *In IV Sent. d.* 12, *q.* 1, *a.*1). Al subrayar lo no-dividido en sí, se significa que la "mismidad" del ente se destruiría al dividirlo, o sea, se señala el carácter de indivisible del *i.*, al par que su incomunicabilidad e irrepetibilidad. En cambio, con la segunda parte de la definición, se pone de manifiesto otro aspecto constitutivo de la individualidad: su independencia en el ser y el obrar; se indica que ese ente es un todo en sí y no parte de otro, o de un vínculo natural o un *mixtum*. Con esta otra característica, el ente revela que está en condiciones de existir, y por tanto, de obrar, sin inherir en otro.

En cuanto a la cognoscibilidad del *i.*, la Escolástica árabe y la cristiana siguen en general a Aristóteles, quien lo había relegado al último lugar en el orden de la inteligibilidad. De ahí que la escuela tomista sostenga que el individuo es conocido directamente por los sentidos, pero sólo indirectamente por el intelecto "*convertendo se ad phantasmata*". Únicamente lo universal es objeto de una ciencia válida; lo singular se conoce sólo en la medida en que "realiza" el universal y lo presenta al alma mediante los *phantasmata* (cf. *De ver.*, *q.* 10, *a.* 5). Por otra parte, esto se explica recordando que, en esta línea, la fundamental ininteligibilidad del *i.* radica precisamente en su materialidad (cf. *S. Th.* I, *q.* 86, *a.* 1, *ad* 3).

Otra posición sustentan casi todos los franciscanos y, en general,

los medievales de raíz agustiniana: para éstos, aún con diversos matices en cada autor, el *i.* es captado directa o intuitivamente no sólo por los sentidos, sino también por el intelecto. Por ej., para Duns Escoto, el *i.* es un ser ontológicamente más rico que cualquier universal; consecuentemente, por su naturaleza misma es aún más inteligible que el universal: si el intelecto humano, al dar cuenta del *quid* de algo, recurre a predicados universales, es porque es incapaz de agotar con ellos toda la verdad del *i.* Esta limitación no depende de la cosa conocida, sino del cognoscente, de ahí que Duns sostenga que lo singular es inexpresable *"sub ratione propria individualitatis"*. Obviamente, este último planteo gnoseológico es inescindible de lo que para dicho autor es, en el plano metafísico, el principio de la individuación (véase *individuatio* y *haecceitas*).

Para Ockham, independientemente del hecho de que filósofos y teólogos hayan usado esta voz en otros sentidos, la palabra *i.* señala: 1. lo que es una cosa y no varias; 2. lo que existe como una cosa y no varias fuera del alma y no constituye, además, signo de algo más; 3. un signo propio de un solo ser, como los nombres propios y los pronombres demostrativos, por ej., "Sócrates" o "aquél". Éste es el sentido que Ockham confiere la afirmación porfiriana "*I. est quod praedicatur de uno solo*" (cf. *Summa Totius Log.* I, 19; *Exp. Aurea* 66).

indivisibile. En sentido lato, se denomina "indivisible" a lo que carece de partes en las que pueda ser dividido y, por tanto, posee simplicidad cuantitativa. Se distingue así conceptualmente de *individuum*, que es lo no dividido de hecho, es decir, lo uno.

Desde el punto de vista cuantitativo, o lógico-matemático, los escolásticos, basándose sobre textos aristotélicos (cf., por ej., *De an*. III, 6), establecieron las siguientes distinciones: 1. *i. secundum quid* es lo que carece de cuerpo según una u otra dimensión; por ej., la línea y la superficie; 2. *i. simpliciter* es lo que carece de él absolutamente o según toda dimensión, como el punto; 3. *i.*, sin acotación, es lo que no puede padecer adición o mengua, sin una esencial mutación, como el número.

Desde el punto de vista de la filosofía de la naturaleza, se entiende por *i.* el *minimum naturale*, o sea, el átomo, el ente que no es divisible en partes de la misma especie (véase *minimum*).

Desde el punto de vista metafísico, las únicas sustancias indivisibles en cuanto no compuestas son Dios, las inteligencias separadas y el alma intelectiva.

inductio. La inducción representa el modo típico de razonamiento opuesto al silogismo. Sin embargo, es necesario matizar esta afirmación: Aristóteles considera el silogismo como la forma perfecta y suprema de demostración. Y lo contrapone, pero, a la vez, lo asimila a la inducción. El Estagirita concedió particular atención a esta contraposición entre ambos, en cuanto que la *i.* procede de lo menos a lo más universal, y el silogismo procede a la inversa. La Escolástica retomó esta doble perspectiva aristotélica. Así, 1. en cuanto asimilación al silo-

gismo, la *i.* fue considerada a veces por los lógicos medievales como un razonamiento enumerativo, aunque la forma de éste y la del silogismo no coincidan. La forma propia del razonamiento enumerativo varía: "si a tiene n, b tiene n, c tiene n; y a, b y c son x; entonces todo x tiene n". La forma propia de un silogismo propiamente dicho es "A es n, B es n, C es n; A, B y C son x; entonces, todo x es n". Pero nótese que a, b y c son casos individuales; mientras que A, B y C son clases. Se podría decir que el primero de los dos razonamientos expuestos es una inducción imperfecta; el segundo, una inducción perfecta. En tal caso, cabría añadir que el razonamiento inductivo perfecto es un caso límite y, en consecuencia, excepcional, pero no por ello resulta imposible o sofístico. En efecto, la *i.* perfecta presupone una *i.* imperfecta: hay una inducción de los individuos a la especie, previa a la que va de la especie al género.

De todos modos, y a diferencia del silogismo, la inducción no parte del aprehender una conexión racional entre los términos, sino de la conexión "psicológica" que implica la enumeración de los casos particulares.

2. En cuanto a la *i.* como opuesta al silogismo, hay que advertir que la Escolástica tomó dicha oposición no *materialiter* sino *formaliter*. En efecto, no es el contenido del razonamiento lo que diferencia ambas formas de inferir, sino la manera de hacerlo; de ahí que los escolásticos hayan afirmado que la *i.* procede a partir de lo singular; el silogismo, a partir de lo universal. Además de esta distinción fundamental, se pueden señalar en la *i.* algunas características fundamentales entre las que se destacan las siguientes: en primer lugar, la *i.* no consiste en la falacia de pasar de los individuos de una colección a la colección entera, sino de los particulares a lo universal, en el sentido de ir no de algunos a todos, sino de algunos al todo. En segundo término, si bien guarda cierta semejanza con la abstracción, no debe identificarse con ella: la *i.* llega a un universal objeto de juicio; la abstracción, a un universal objeto de aprehensión simple. Corresponden, pues, a dos operaciones mentales diferentes.

industria. Tiene el sentido general de actividad y, sobre todo, de aplicación. Atendiendo a esta acepción, Buenaventura, entiende el término, fundamentalmente, como ejercicio diligente. Así, por ej., habla de las *industriae* "de la especulación" de las que cuenta cinco: la ciencia, el arte, la prudencia, la sabiduría, la inteligencia (cf. *Coll. in Hexaem.* V, 12).

ineffabile. Etimológicamente, lo inefable sugiere aquello de lo que nada se puede decir; se refiere pues, y en general, a todo lo que resulta misterioso para el hombre. Ahora bien, en su significado más restringido, alude al ser inexpresable en cuanto que ningún predicado puede atribuírsele con propiedad. Por eso, se califica de *i.* al principio supremo que, precisamente por su absoluta trascendencia, está más allá de la capacidad humana de pensarlo en sentido positivo. De ahí que pertenezca en especial al vocabulario teológico: si Dios no

es la perfección de las cualidades pensables, entonces sólo queda que sea *i.* (véase *Deus*). Esta perspectiva en la consideración sobre lo divino es la que se dio en llamar "teología negativa".

Entre los antecedentes antiguos del primer principio como inefable se puede contar a Platón, quien, en la primera hipótesis del *Parménides* plantea el hecho de que para lo Uno ni siquiera hay nombre, como tampoco hay definición ni ciencia (cf. 141e-142a). Cuando el judaísmo es pensado en términos platónicos, la inefabilidad de Dios es afirmada por Filón, declarándolo más excelente que todo conocimiento y que el mismo bien (cf., por ej., *De op. mundi* I, 2). Los gnósticos valentinianos concibieron un Eón perfecto al que también indicaron como abismo incomprensible e innombrable, según el testimonio de Ireneo (cf. *Adv. haer*. I, 1, 1). Pero esta línea de pensamiento encuentra tal vez su más célebre expresión en lo Uno de Plotino, que, carente de nombre, está más allá del Nous y de la verdad de las cosas (cf. *En.* V, 3, 13 y *passim*).

El pensamiento cristiano adopta sólo parcialmente estos conceptos, puesto que en él la teología negativa suele combinarse con a una teología positiva que, en la mayor parte de los casos, asume una vía eminencial (cf. *eminentia*): v.g. Dios es el Bien de manera no sólo eminente sino inefable. Esto se comprueba en toda la obra agustiniana y aún mejor en el Pseudo Dionisio (cf., por ej., *De div. nominibus*. I, 5-7).

Ya en la Escolástica el intento típico es el de Tomás de Aquino que trata de resolver el problema del conocimiento negativo mediante el recurso al concepto de *analogia* (véase).

Posteriormente, la teología negativa y, por ende, la inefabilidad de Dios es reafirmada por un tipo de pensamiento de índole mística, como el de M. Eckhart, para quien Dios es la plenitud del ser que trasciende toda categoría y, por ende, toda posibilidad de expresión conceptual; o como Nicolás de Cusa, para el cual, respecto de un Dios "*ineffabilis et inexcogitabilis remanemus in doctissima ignorantia*" (*De docta ign*. I, 2-3).

inesse. Verbo compuesto (*in-esse*), cuyo equivalente griego se encuentra ya en Aristóteles. En la terminología escolástica indica la presencia o, mejor aún, la inherencia de una realidad en otra. Ahora bien, se puede aplicar en 1. el plano metafísico; 2. el plano lógico. En 1. sentido metafísico, hay tres modos de ser en un sujeto: 1.1. *i. naturaliter*: algo puede estar en otra cosa como principio constitutivo de ella, tal es el caso de los elementos del *mixtum* (véase *elementum*); 1.2. *i. per se*, como sucede con los principios de la sustancia primera, de esta manera está o existe o es la forma en la materia; 1.3. *i. per accidens*: algo puede estar en otro, como elemento que sobreviene a una sustancia ya constituída; por ej., la blancura (véase *in se-in alio*).

Con todo, los autores nominalistas entendieron este verbo también en 2. el sentido lógico de "ser afirmado". Así, cuando dicen, por ej., que en una proposición verdadera el atributo está (incluido) en el sujeto –*inest subiecto*– se entiende por ello que es afirmado de este último.

Para el aspecto proposicional del tema, véase *de inesse*.

inexistentia. Contrariamente al significado contemporáneo de la palabra "inexistencia", este vocablo escolástico señala, en general, el modo de ser en otro, ya que, en el caso del vocablo que nos ocupa, *in-* no tiene un sentido negativo sino locativo, ya sea que se tome este último término literal o figuradamente. Desde 1. el punto de vista metafísico, indica, por tanto, la presencia o inherencia de una realidad en otra, en cualquiera a las modalidades *metafísicas* de la inherencia (véase *inesse* 1, vocablo que se ha preferido al que nos ocupa en este sentido metafísico). Un tratamiento especial del tema aparece en Guillermo de Ockham, quien plantea tres tipos de *i.*: 1.1. *per continentiam*: es la existencia de una cosa en otra como contenido, así, el cuerpo en el sitio o lugar; 1.2. *per praesentiam cum carentia cuiuscumque distantiae*, es decir, la presencia con ausencia de distancia, como la del ángel; 1.3. *per praesentiam intimam*, o sea, la presencia íntima acompañada de sustancialidad, caso que Ockham atribuye, en Teología, a cada una de las Personas divinas en las otras dos (cf. *In I Sent. d.*19, *q.* 2b).

Otro tipo especial de *i.*, para el que sólo se reserva este término, es el considerado 2. desde el punto de vista gnoseológico. En este plano, se habla de la *i.* o inherencia del objeto conocido que, en cuanto tal, inhiere en la mente de quien lo conoce: *in-existit menti=existit in mente*. En este último caso, la noción medieval de *i.* ha sido recogida y elaborada por autores modernos que hablaron de "inexistencia intencional".

infamia. Significa la pérdida en algún aspecto de la fama o del buen nombre de alguien. Así, hace las veces de acusador. Con todo, la acusación implícita en la *i.* puede ser fundada o no. Aun en el primer caso, los textos medievales insisten en que en la denuncia no se persigue el castigo del objeto de la *i.* sino su enmienda.

infidelitas. Fue entendida en la Edad Media como negación u oposición a la *fides* (véase) religiosa. Así, se considera en dos sentidos: en el primero, negativo, es la propia del que es infiel en cuanto que no tiene fe por no haberla conocido. Es la de los paganos o *gentiles* (véase). Obviamente, no hay culpa personal en esta clase de *i.* En el segundo sentido, positivo, se entiende como oposición a la fe religiosa y, entonces, es infiel quien desprecia o directamente rechaza las proposiciones de la *fides*, como el hereje (véase *haeresis*). Para Tomás de Aquino, la *i.* radica en el entendimiento más que en la voluntad (cf. *S.Th.* II-II, *q.*10, *aa.*1-5).

infinitanter. Adverbio cuyo correlativo, en lógica medieval, es *neganter*. Cada uno de ellos denota un cierto uso de la partícula *non* atribuída y antepuesta al sujeto de una proposición. Se puede tomar como ejemplo la proposición *"Non homo currit"*; en este caso, si el *non* se entiende como negando toda la proposición y, en especial, el verbo, es decir, en el sentido de *"Homo non currit"*, se tiene el *non* usado *neganter*. En cambio, si se lo entiende co-

mo eliminando la circunscripción del sujeto, o sea, en el sentido de *"Quod non est homo currit"*, se tiene el *non* usado precisamente *i.*

infinitas. La mayor parte de los autores medievales ha empleado esta palabra para aludir a la condición de lo *infinitum* (véase) en cualquiera de los usos y acepciones de esta última voz. Otros, en cambio, la reservaron para señalar, en particular, el carácter infinito de la serie numérica. Sin embargo, en cualquier caso se prefiere *infinitum* a esta forma abstracta.

infinitum. Dos son las principales acepciones y, por ende, traducciones posibles de este término: 1. en el plano lógico y aun gramatical, alude a cierta modalidad de lo indefinido; 2. en el metafísico, a lo infinito en cualquiera de los matices semáticos de esta última palabra.

1. En sentido gramatical y lógico, es *i.* el nombre –sustantivo, o adjetivo sustantivado– o el verbo al que se antepone "*non*", por ej. "*non homo*", "*non currit*". La razón por la cual los lógicos o dialécticos medievales consideraron que estos términos son indefinidos radica en que, al decir, por ej., "no hombre", se descarta la humanidad en un sujeto dado, pero dejando en la indeterminación o indefinición qué es en realidad dicho sujeto. Esta acepción de lo *i.* aparece ya en la literatura postaristotélica referida al *De int.* 16 a 29 y b 11. Entre los autores que constituyen los hitos principales de ese periplo se puede mencionar a Alejandro de Afrodisia, Filopón y Boecio. Este último utiliza repetidamente *i.* con el sentido señalado, especialmente, en su segundo comentario al mencionado pasaje de Aristóteles, por ej., en *In II De Int.* 22-24; 17-21; 5-14; 18-26; 9-14.

A través de estos autores la acepción indicada de *i.* llega a lógicos como Pedro Hispano (cf. *Summ Log.* 1.04 y 1.05), ya que el tema de los términos indefinidos interviene en las discusiones lógicas que tratan la validez de los silogismos. En efecto, hay que tener presente que no hay silogismo válido si las dos premisas son negativas, ya que una doble relación negativa no daría lugar a ninguna síntesis necesaria y esto es lo que el silogismo se propone. Ahora bien, si la proposición negativa "El sentido no aprehende la esencia de la cosa", se transforma, precisamente por la intervención de un término indefinido o *i.*, en "El sentido es no aprehensivo de la esencia de la cosa", ya no se tiene formalmente una premisa negativa sino afirmativa. De esta manera, se puede construir, por ej., el siguiente silogismo: "El sentido es no aprehensivo de la esencia de la cosa", "Lo que es no aprehensivo de la esencia de la cosa es no aprehensivo de la verdad de la cosa", luego, "El sentido es no aprehensivo de la verdad de la cosa".

2. En cambio, en términos metafísicos, *i.* se traduce por "infinito", y mienta, en general, aquello que en sí no tiene medida o límite, que carece de fin o término, razón por la cual es inagotable. Desde el punto de vista filosófico, se han dibujado dos grandes direcciones opuestas en la consideración de este tema: por una parte, la con-

sideración de lo *i.* como privación de forma y, en consecuencia, privación de acto en un sujeto: aquí, *i.* tiene el sentido negativo de no finito o incompleto, por tanto, imperfecto o informe; a este significado se refiere la posibilidad de un devenir, es decir, de algo que es precisamente perfectible. Por otra, se tiene la concepción de lo *i.* como negación del límite: en este plano, la noción tiene un sentido positivo, ya que, por el contrario, indica lo totalmente cumplido y, por ende, lo perfecto; más aún, la suma de todas las perfecciones posibles; esta segunda significación se atribuye a lo infinito que es fin último del devenir mencionado más arriba, por lo cual está asociado con lo divino.

El origen de la elaboración medieval del problema metafísico de lo *i.* se remonta a Proclo: éste había afirmado que todo verdadero existente consta de finito e de infinito. Los escolásticos objetaron –revirtiendo por primera vez la desvalorización griega de lo *infinitum* (véase *finitum*)– que este atributo compete sólo a Dios. Pero, de hecho, la doctrina de Proclo pasó a las escuelas medievales, sobre todo, mediante su obra *De causis*, que Tomás de Aquino lee en traducción de Guillermo de Moerbecke. En su interpretación, el Aquinate insiste en la diferencia entre el *esse subsistens* y el *esse* participado. Así, entiende que el segundo, esto es, el *esse* participado, ha de ser necesariamente finito, en cuanto que queda circunscripto en los límites de una esencia. El *esse* es el acto de todas las formas que, por eso mismo, constituyen potencias respecto de él. De este modo, sólo el *Ipsum Esse subsistens*, o sea, Dios, tiene lo *i.* como atributo constitutivo (cf. *Comm. sup. De causis. prop*. IV).

Sobre la base de este segundo significado, la Escolástica reservó exclusivamente para Dios el atributo de *i.*, aunque lo admitió de manera impropia y no absoluta para realidades no divinas. Distinguió, pues, entre la infinitud propiamente dicha o divina, y otros tipos de infinitud, como la numérica, para los que muchas veces se prefiere el nombre de *infinitas*. Así pues, los escolásticos estudiaron muy afinadamente los diversos modos de hablar de *i.* y de *infinitas*. Al respecto, las distinciones más importantes también se encuentran en Tomás (cf., por ej., *In Phys.*, III, l. 9 y VIII, l. 2; *In De caelo*, I, l. 9; *In Met*. XII, l. 10; *Quod*. III *a.* 31 y XII a 17; *S. Th*. I, *q*. 42, *a*. 2, etc.). En la lección décima del comentario al libro XII de la *Metafísica* aristotélica, el Aquinate desarrolla, siguiendo al texto del Estagirita, la noción de infinito en los siguientes términos: 2.1. *i. intensive*: es el infinito en perfección; 2.2. *i. extensive*: es el propio de una potencia capaz de conocer una infinidad de objetos; 2.3. *i. privative*: es el de una cantidad infinita; 2.4. *i. negative*: es el infinito en el que se señala la carencia de todo término; 2.5. *i. secundum quid*: es el relativo, en el sentido de que se refiere a un determinado orden de la perfección; 2.6. *i. absolute*: alude a todos los órdenes de la perfección; 2.7. *i. actualis o secundum actum*: es el que no tiene término en acto; 2.8. *i. secundum potentiam*: es el infinito en el sentido de indefinido; 2.9. *i. intrinsecum*: es el de una cosa misma tan-

to según su esencia como según su existencia; 2.10. *i. extrinsecum*: es el de algo a lo que, aunque le convenga una existencia finita, la mantiene o conserva por una duración sin término; 2.11. *i. per appositionem*: es el de la magnitud infinita; 2.12. *i. per divisionem*: es el que se refiere a la divisibilidad infinita de una magnitud dada; 2.13. *i. in fieri*: que es el que está en proceso.

Por otra parte, fueron utilizadas también las expresiones *i.* "categoremático" e *i.* "sincategoremático" para aludir al infinito en acto o en potencia, respectivamente. El infinito en acto equivale al infinito simultáneo; el infinito en potencia, al sucesivo; de ahí que el infinito en potencia sea, justamente, el que puede comprobarse en la realidad de las cosas. Cabe decir, no obstante, que el pensamiento de Tomás revela ciertas inseguridades sobre este tema.

Con todo, no es la suya la única presentación escolástica sobre la cuestión. Diferente es, por ej., el planteo de Duns Escoto, quien demuestra la infinitud de Dios desde un punto de vista dinámico, apoyándose en la consideración del modo de operación divina: Dios actúa infinitamente *per viam efficientae*, *ex parte intellectus* y *ex parte finis voluntatis actus* (cf. *Ord.* I, *d.* 2, *p.* I, *q.* 2).

Los averroístas latinos, queriendo permanecer fieles a la línea aristotélica, concluyeron que ni el concepto de finito ni el de infinito convenían a Dios como primer motor (cf. Juan de Jandún, *In IV Phys. q.* 22).

Una discusión muy completa, y a la vez alejada de la posición tomista, se encuentra en Gregorio de Rimini, quien, en su *De aet. mundi* afirma categóricamente: *"Non est adhuc demonstratum quod Deus non possit facere ut sint infinita actu"*.

Otro tipo de concepción medieval en torno del infinito –entre la tomista y la dirección platonizante de Gregorio– es la que sustenta el Nicolás de Autrecourt, quien rechaza, por ej., que el continuo esté compuesto de infinitos indivisibles (cf. *Tract. exigit ordo executionis*).

La tradición pitagórico-platónica sobre lo *i.* vuelve en la especulación de Nicolás de Cusa acerca de la *complicatio* en la *coincidentia oppositorum* (véase), la cual, si bien no afirma la identidad entre finito e infinito, sugiere la presencia de uno en otro, en cuanto que la realidad de lo finito consiste en ser "imagen" de lo *i.*

infirmatio. Es voz propia de la Retórica, campo en el que significa "refutación". En este sentido, que toma de Cicerón, *De inv.* I, 18, emplea el término Alain de Lille (cf. *Anticl.* III, 194).

infirmitas. Esta palabra indica, fundamentalmente, debilidad, es decir, el carácter de no firme que algo o alguien tiene. Ahora bien, la debilidad puede ser del cuerpo, del alma, o de ambos. En este último caso, tanto en la Antigüedad como en la Edad Media, se ha hablado de *i.* para aludir a la niñez, por oposición o en comparación con los *robustiores*, esto es, los adultos, en cuanto que éstos son más fuertes en virtud de haber alcanzado un desarrollo pleno.

En el caso de la *i.* corporal, el término se ha usado, naturalmen-

te, en el plano médico. En éste, es la palabra *aegritudo* la que mienta la enfermedad como tal, o sea, una patología determinada, reservándose la voz que nos ocupa para señalar tanto la debilidad corporal que puede derivar de ella como la condición o estado no ambulatorio de un enfermo que, por eso, es *infirmis*, es decir que no puede tenerse en pie.

Es, obviamente, el caso de la *i.* anímica la que aparece con mayor frecuencia en los textos filosóficos, particularmente, morales, de la Edad Media. Al respecto, suelen vincular la flaqueza moral con los pecados que derivan de las pasiones, y casi todos subrayan que la primera no exculpa los segundos. Éstos se dan cuando las facultades del alma son afectadas por una pasión ajena al orden racional, pero la voluntad es libre de asentir o no a lo que la inclinación de las pasiones.

influentia. Voz que proviene de *influere* que significa "fluir dentro" y, en ese sentido, transmitir la propia eficacia. En general, es la acción como presencia operativa –es decir, según la operación– de un ser sobre otro. Esta palabra es particularmente frecuente en Buenaventura, quien la usa, en especial, en dos sentidos: para indicar la acción de los cuerpos celestes sobre los inferiores, y para señalar la de Dios sobre el alma, por ej., a través de la gracia y la iluminación. Cuando se refiere al conocimiento, Buenaventura emplea el término *i.* para aludir también al efecto producido por dicha acción, esto es, al *habitus* del conocimiento.

En la Edad Media, este concepto remite a veces a la elaboración árabe de temas neoplatónicos, ya que se menciona con la doctrina de la causación, como emanación a través de los diversos grados del ser.

Pero su significado más ceñido es técnico-astrológico: en este orden se refiere a la acción de los astros sobre el devenir mundano y humano. Así, Alberto Magno (cf. *De somno et vigilia.*III*, tr.* 1*, c.* 4) asigna la causa del sueño a la *i.* de una sustancia superior, ya sea corpórea o incorpórea, aclarando que tal influencia puede provenir de los astros.

Ya en el desarrollo de las concepciones renacentistas de la causalidad, este témino asumió el significado de acción de causas ocultas. Con tal acepción aparece, por ejemplo, en el *De Subtilitate* de Cardano, quien define la *i.* o el *influxus* como un "género de acción" que procede *en*, pero no *de* un cuerpo sino de una cierta razón oculta.

influxus. En términos muy generales, se denominó con este sustantivo toda acción ejercida por lo incorpóreo sobre lo que es corpóreo. Sobre la base de este significado genérico, el vocablo que nos ocupa tiene en el período medieval y renacentista, las siguientes acepciones: 1. designa la acción supuestamente determinante de los astros sobre el destino y las vicisitudes de los hombres, por lo que aparece frecuentemente en los tratados antiastrológicos de la época mencionada, por ej., en el *Adversus Astrol. Div.* de Pico della Mirandola. 2. la acción de gobierno de Dios sobre el mundo; en este sentido, Campane-

lla habla de tres grandes clases de *i.*: la necesidad, el hado y la armonía (cf. *Theol.* I, 17). 3. la acción del alma sobre el cuerpo, acepción de *i.* menos usada en el Medioevo, pero que alcanza gran extensión en la Modernidad.

Para el caso del influjo de la voluntad divina sobre la humana, lo cual constituye toda una larga polémica, se reservó la expresión *i. physicus* (véase).

influxus physicus. Esta expresión aparece en la Edad Media, sobre todo, a propósito del problema acerca de cómo se conjugan omnipotencia divina y libre albedrío humano. Una de las propuestas de solución es la que se conoce con el nombre de *praemotio physica*. Fue elaborada por el tomismo sobre la base de su teoría causal, que distingue entre causa primera y causas segundas o intermedias (véase *causa*). Según esta doctrina, Dios promueve intrínseca y "físicamente" las causas segundas en la acción, sin que por ello se suprima el libre albedrío, puesto que ellas, en toda la operación, dependen siempre de la eficacia de su primera causa. En ese sentido, el "previo" *i. ph.* de Dios se considera necesario: de ahí el nombre de *prae-motio*. Pero cabe aclarar, en primer lugar, que el *i. ph.* no es una moción que vuelva superflua la acción de la causa segunda; en segundo lugar, tampoco requiere la voluntad humana para elegir esto y no lo otro; en tercer término, no es asistencia divina puramente extrínseca. Se trata de una pre-moción en cuanto a su prioridad causal, y no cronológica, o sea, una predeterminación causal y no formal.

Contra esto reacciona el molinismo, afirmando que la predeterminación intrínseca siempre mueve a la voluntad de modo irresistible, de manera que el conflicto aludido no queda resuelto en la propuesta tomista. Por eso, la solución ofrecida por Luis de Molina sobre la coordinación de la causa primera y las segundas, consideradas parcialmente, se orienta a la teoría del concurso simultáneo (véase *concursus*).

informatio. Es lo que la forma, ya sea sustancial o accidental, produce en la materia primera o segunda, cuando se une a la misma. Pero se ha de señalar que tal unión no consiste en una mera yuxtaposición, sino en una modificación real de la materia; así ocurre, por ej., en la *i.* del alma respecto de la materia a la que se une: hace ser a ésta un cuerpo vivo. A su vez, lo que la materia produce sobre la forma en el acto es la individuación: en efecto, es la materia la que hace que, por ej., la belleza sea belleza de esta flor y no de otra.

informitas. Es la condición de lo informe, esto es, de lo que carece de forma. Ya desde la Patrística, se utilizó este término, en los comentarios al *Génesis*, para aludir a una suerte de materia prima a partir de la cual Dios habría creado las substancias. Pero, como lo que carece de forma no puede existir, quienes plantean en su exégesis esta *i.* no suelen pensarla como una "cosa", sino como condición de posibilidad de la creación de las cosas. Una segunda característica es que, en dicho contexto, tal *i.* es, por definición, aquello capaz de recibir una forma. Con este sentido apa-

rece el término, por ej., en Agustín (*Conf.* XII, 4, 4).

ingenium. Señala la inteligencia, o más estrictamente, el talento nato para algún arte o disciplina en particular. Así, suele complementar al *usus*, entendido como práctica o frecuentación. No obstante, en algunos casos el par *i.-usus* aparece a manera de contraposición. En este sentido emplea el término Pedro Abelardo cuando se refiere a la Lógica. Dice, en efecto, que ella es la única disciplina en la que se progresa gracias al *i.*, esto es, a la capacidad mental, siendo vanos sin ésta los esfuerzos de la práctica y el estudio (cf. *Hist. cal., in medio*).

ingenuus. Debido a los posibles equívocos que suscita la semejanza entre el latín y las lenguas romances, hay que tener presente que esta voz indica, en primer lugar, una condición social: la del hombre que, en el seno de una sociedad determinada, nace libre. De modo derivado, señala la libertad interior y la consecuente nobleza de sentimientos, lealtad y sinceridad. A su vez, fue este último matiz el único que se conservó, al menos parcialmente, en el español "ingenuo" para designar a la persona sin malicia alguna; de ahí pasó a aludir ocasionalmente al inexperto, siendo que, en latín medieval, este último sentido se acerca al del término *insolens* (véase *expers*).

inhaerentia. Es la condición de lo que *inest*, es decir, de lo que inhiere en otra cosa. Designa, pues, el modo de ser propio del accidente, cuyo *esse* consiste en justamente en un *inesse* (véase). De hecho, existe también, aunque no es tan frecuente como este último, el verbo *inaherere* que indica, ontológicamente hablando, una dependencia denominada "*inhaesivam*".

innitentia. Voz propia del plano metafísico, indica el hecho de apoyarse en otra cosa. Esto se puede dar ya sea como la parte en el todo, ya sea como la forma en el *subiectum*, ya sea como la materia en el *suppositum*. Con todo, no se ha de confundir con la *inaherentia* (véase), ya que esta última señala el *inesse* propio de los accidentes y signa, por tanto, una dependencia ontológica que de ninguna manera se da en la *i.*, como se puede ver en los casos mencionados.

innominatum. Los lógicos y gramáticos medievales traducían con esta voz el "*tó anónymon*" mencionado por Aristóteles en el *De int.* 19b 6, es decir, el término que, como "nocasa", no es, estrictamente hablando, un nombre. Sin embargo, y siguiendo en esto también al Estagirita, prefirieron considerarlo nombre indefinido y llamarlo así "*infinitum*", lo cual también se aplicó a verbos como "no sana" (véase *infinitum* 1).

inopinabile. Se conoce con este nombre uno de los propósitos del silogismo sofístico. Consiste en arribar a una conclusión contraria a la opinión de todos o de la inmensa mayoría, opinión confirmada por el intelecto, por ej. "nada crece" (cf. Pedro Hispano, *Summ. Log.* 7, 2).

inquantum. Partícula propia del léxico escolástico, se suele traducir por "en cuanto". Indica, en primer lugar, una relación con lo dicho inmediatamente antes; en segundo

término, y esto es lo central en la voz que nos ocupa, acota dicha relación, determinando un aspecto de la misma que es lo que el consecuente toma en consideración, generalmente el aspecto de su razón formal; en tercer lugar, muchas veces implica un matiz de nexo causal con el antecedente. Así pues, el sentido más frecuente de *i.* es el de indicar que algo se da o se afirma precisamente en virtud de tal aspecto determinado de lo sostenido anteriormente. Por ej., "*in symbolo tanguntur ea de quibus est fides, i. ad ea terminatur actus credentis*": "en el símbolo se proponen aquellas cosas que conciernen a la fe en cuanto en ellas termina el acto del creyente" (Tomás de Aquino, *S.Th.*II-II, *q.*1, *a.*2 *ad* 2). En este ejemplo se habla del *symbolum* (véase) como conteniendo las verdades de fe, pero con el *i.* el autor enfatiza que se refiere a él como objeto o término del asentimiento del creyente, no como portador de dichas verdades, ni como revestido de la autoridad de un concilio, etc. De este modo, *i.* se aproxima a uno de los usos de *quatenus* (véase *quatenus* 3), siendo, con todo, el sentido de este último más fuerte, preciso y técnico.

inscitia. Tiene el mismo significado de *ignorantia* (véase), pero con especial referencia a la ignorancia propia de la *mens* en cuanto razón superior. Así aparece, por ej., en Agustín (cf. *De quant. an.* 27, 53). Por eso, se suele traducir por "incapacidad" o, menor aún, "torpeza".

insipiens. Adjetivo denigratorio, significa "insensato" o "necio". Etimológicamente, es probable que aluda a quien no es capaz de sentir las cosas, de "gustar" la realidad, o quien no se aplica a ello. Por eso, *i.* presenta un matiz –sutil pero de cierta importancia– que diferencia la palabra que nos ocupa de "*stultus*". En efecto, al menos en la literatura filosófica de la Edad Media, esta última parece estar referida más a lo racional en sí, es decir, a las falencias intelectuales que se vinculan con cierta incapacidad de razonamiento, antes que con una falta de sabiduría. Por ej., Tomás de Aquino indica que es *stultum* opinar que dos proposiciones contradictorias (véase *contradictoria*) son verdaderas al mismo tiempo y respecto de lo mismo (cf. *In Met.* XI, *l.*7, 2229). Ello implica una falta de racionalidad que consiste en desconocer un principio lógico.

Por la razón apuntada, *i.* suele aparecer, en cambio, en los textos referidos a la falta de sabiduría, esto es, al desconocimiento o a errores concernientes a las realidades supremas y, en particular, las divinas. Ejemplo célebre del uso medieval de este término es su aparición en la cita latina del salmo 13 en el segundo capítulo del *Proslogion* anselmiano: "Dijo el *i.* en su corazón: 'Dios no existe'". Pero Anselmo introduce este personaje imaginario en el texto de su argumentación para que cumpla la función de antítesis; de hecho, atribuye al insensato el entender una proposición como "*Deus est id quo nihil maius cogitari potest*" y, a la vez, negar la existencia de Dios así entendido.

insolens. Cf. *expers.*

insolubilia. Se designa tradicionalmente con este nombre ciertos proble-

mas, en general, de índole lógica, tratados por autores medievales como Gualterio Burleigh y Guillermo de Shyreswood, en escritos titulados precisamente *De insolubilia*. En realidad, este mismo vocablo constituye una hipérbole, ya que las cuestiones así llamadas no son en y por sí mismas insolubles, sino muy difíciles de resolver. En muchos casos, su origen es estoico, como la "paradoja del mentiroso" para la que Pablo de Venecia propuso una lista de catorce soluciones. Guillermo de Ockham y Alberto de Sajonia, también las abordan pero no sistemática sino marginalmente en sus tratados lógicos. Cabe señalar que los *i.* no constituyen cuestiones sofísticas sino semánticas; por ello, han dado lugar frecuentemente a especulaciones escolásticas soble el metalenguaje.

Una caracterización técnica, dada por los lógicos del siglo XIV, dice que los sofismas *i.* se producen cuando de una proposición contingente se deduce su opuesta en virtud de una consecuencia que parece regida por reglas necesarias.

inspectio. En términos muy generales, la *i.* alude a un examen, al análisis pormenorizado que se hace de algo, especialmente, en el nivel contemplativo (véase *inspectiva*). Con todo, en los textos filosóficos de la Edad Media se restringió el uso de este vocablo prácticamente a un solo caso: el del examen de la propia alma. Por eso, el término suele aparecer en la expresión *i. sui*. Ciertamente, los beneficios morales e intelectuales de esta última se hicieron remontar al *nosce te ipsum* socrático; de ahí que esta noción aparezca frecuentemente, por ej., en la *Ethica* abelardiana.

Entre los místicos medievales, en cambio, *i.* designa, en general, la percepción intelectiva y simple de la realidad divina.

inspectiva. Es el adjetivo con el que Casiodoro, en sus *Institutiones* II, 3, califica la *philosophia* de núcleo metafísico y opuesta a la práctica o *actualis*. En efecto, mientras esta última se ocupa de ética y política, la filosofía *i.* (véase *inspectio*, *in principio*) abarca la *ph. divina*, esto es, la Metafísica propiamente dicha y la Teología; la *doctrinalis*, es decir, la matemática; y la *naturalis*, que incluía temas de física y filosofía de la naturaleza. Esta división fue frecuente en la Edad Media, especialmente, entre autores franciscanos.

instans. En su sentido originario, la palabra "instante" significa "inminente". Es lo que pasa "en un abrir y cerrar de ojos": *raptim transiens*. Esta noción se presenta, pues, como relativa al tiempo. En rigor, se concibe como lo indivisible temporal o, más comúnmente, como lo indivisible presente. De ahí que muchas veces sea sinónimo de *nunc* (véase). El *i.* no se plantea como un segmento de duración, por breve que fuere, sino como el indivisible punto del tiempo, al modo como el punto es lo indivisible de la línea. Pero la diferencia entre el punto geométrico y el *i.* radica en la simultaneidad de las partes de la línea que el punto divide, y la sucesión de pasado y futuro, es decir, de las partes de tiempo que divide el *i.* Sin embargo, dado que el tiempo y espacio son nociones primeras, no definibles ulteriormente en fun-

ción de otras más simples, la cuestión se reduce a una mera confrontación. Y en ella se descubre que la simultaneidad atribuída a las partes de la línea sólo significa que éstas no se distinguen por una categoría temporal, ya que son precisamente *simul*. Análogamente, los instantes son partes del tiempo distintas, pero simultáneas en el espacio. Esto indica ya la imposibilidad de establecer cualquier prioridad lógica entre los conceptos de espacio y tiempo y, por ende, de *punctum* e *i.* Ahora bien, éste es, en cuanto indivisible, el concepto límite del tiempo. Por ello, no se lo puede considerar, en rigor, como una parte del tiempo conceptualmente unívoca respecto del todo.

Por lo demás, el *i.* ha sido considerado el presente temporal, en virtud justamente de su indivisibilidad, dado que, si fuera divisible, daría lugar a dos partes de tiempo, una pasada y otra futura, debido a la esencial sucesión de aquél. Pero ambas partes resultarían, a la vez, simultáneas por ser del mismo *i.* Éste debe concebirse, pues, dialécticamente, es decir, como perteneciente al tiempo, pero en oposición a su continuidad sucesiva. Sin embargo, y correlativamente, el *i.* es lo indivisible en el que el tiempo existe. En efecto, el tiempo existe en el instante, cuyo valor es el de actualizar un pasado y anticipar un futuro que, por distintas razones, no se identifican con él mismo. Así, constituye un punto de intersección entre el ser y el no ser. En este sentido, la noción que nos ocupa da razón a la intuición platónica de la composición de ser y no ser. Pero también se inserta en la concepción aristotélica del valor y dinamismo de la potencia hacia esa entelequia que es su razón de ser.

En cuanto a la expresión *i. naturae* es propia de Duns Escoto. Este autor la emplea para explicar el conocimiento que Dios tiene de los futuros contingentes. Dice, entonces, que para imaginar una cosa *i. naturae*, esto es, con una anterioridad de naturaleza, es necesario imaginar que se da en un instante en el que la segunda no existe. Por su parte, Ockham se opone a esta posición (cf. *Exp. Aurea* 85a).

instantia. Tiene dos significados: 1. lógico; 2. metodológico. 1. En lógica medieval, se llamó así a la proposición que se opone a otra por contradicción, por ej., "El oro no es translúcido" constituye la *i.* de "El oro es translúcido". 2. Por extensión, también indica la impugnación de la respuesta dada a un argumento, por lo que se puede traducir, en principio, por "objeción". Así, por ej., en *In An. Post.*I, *l.*9, *n.* 51, 73ª 32, Tomás de Aquino escribe: "*Non enim fertur i. contra propositionem universalem nisi quia deficit aliquid eorum quae per eam significantur*". Cf. *obviatio*.

instar. Término cuyo significado es "que vale por" o aun "que hace las veces de" o "que está en lugar de". En textos tempranos de la Edad Media, suele aparecer para señalar morfológicamente las clases de términos; así, por ej. el sustantivo (véase *substantivum*) *supponit* o suple, es decir, que "está en lugar de" lo que subsiste por sí: *i. per se stantis*.

institutio. Tiene el sentido general de imposición, establecimiento o de-

terminación de algo; de ahí que muchas veces aluda también a 1. lo establecido por convención. En este orden, y especialmente en la literatura abelardiana, equivale a *inventio*. Otro contexto en el que aparece la voz que nos ocupa, es 2. el pedagógico. En él, este término, propio de la Antigüedad clásica, pasó al período patrístico, para designar la primera etapa de la educación, es decir, la *puerilis i.* que comprendía el ciclo de las artes liberales (véase *artes*).

Muy distinto es 3. el significado técnico del término en la metodología de la disputa medieval; para ello, véase *obligatio* 1.1.

instrumentum. Escolásticamente, se entiende por "instrumento" aquello que se añade a la causa principal en orden a la producción de un efecto. Según la naturaleza de este último, el *i.* puede ser *naturale* o *supranaturale* (véase). Se denomina propiamente *i. coniunctum* a aquel que no puede actuar sino unido en acto a la causa eficiente, como el cincel respecto del escultor. En cambio, *i. separatum* es el que posee cierta independencia que le permite actuar por su propia virtud, aún cuando se dé junto con el agente principal, como el calor.

integer. En general, señala lo completo en el sentido de no carecer de ninguna de las partes que le son propias. Respecto de la actividad palaeográfica y en sentido técnico, indica un códice no corrupto (véase *emendatus*).

integre. Cf. *adaequate*.

integritas. En general, la *i.* siempre alude a cierta forma de completitud, según la naturaleza propia, esto es, específica, del ente del que se trate. Por eso, en la literatura medieval lo íntegro se identifica muchas veces con lo perfecto. Pero, de hecho, este término adquiere particular importancia en el ámbito estético. En efecto, en este orden, la *i.* es la presencia en el todo orgánico de las partes que concurren a formarlo; de esta manera, se llama "deforme", por ej., un cuerpo humano que carece de alguno de sus miembros. Según la más conocida estética de la Edad Media, que sigue las huellas de Aristóteles, la belleza de las cosas particulares obedece a tres propiedades que ellas deben presentar, la *i.*, la claridad (véase *claritas*), y la armonía o proporción (véase *proportio*). Esta doctrina, tal como ella se lee, por ej., en Tomás de Aquino, *S.Th.,* I, *q.*39, *a.*8, pone, pues, en primer lugar, como requisito de belleza la noción que nos ocupa. Por ella, entiende el Aquinate no sólo la condición de lo hecho acabadamente sino también la de lo hecho según verdad. Esto último prescribe que el ente natural debe ser conforme a la naturaleza asignada por Dios a su especie; para expressarlo en términos antónimos, la *i.* se opone directamente a la deformidad. Con mayor razón aún el artista, so pena de no respetar su arte, ha de respetar la naturaleza en sus representaciones de la misma (cf. *ibid.,* I-II, *q.*21, *a.*1 *ad*3). Así pues, en términos medievales que se remontan a Cicerón, la *i.* se asocia con la corrección. Por eso, la *i.* en arte remite a la perfección iconográfica.

integumentum. Típico pero no exclusivo término de los maestros de

Chartres, *i.* alude, como *involucrum* (véase), al velo que esconde profundas verdades bajo la superficie del lenguaje literal. Desde una perspectiva de tradición platónica, Guillermo de Conches, por ej., considera el discurso filosófico como esencialmente metafórico, es decir, caracterizado por imágenes que suscitan ideas más allá de las palabras; éstas ocultan significados pero, a la vez, incitan a descubrirlos. Se ha utilizado también en el plano cosmológico-estético, por ej., considerar la naturaleza como madre de todas las cosas es un *i.* que oculta-remite al carácter que tiene aquélla de generar, presidir y regir la armonía del mundo.

intellectio. Esta palabra puede traducirse por el sustantivo "intelección", en tanto que alude a la acción en acto del intelecto. Aristóteles había distinguido claramente entre el entender (*noein*) que es, en general, la actividad de conocer intelectivamente; la inteligencia (*nous*) como capacidad o perfección; y la intelección (*noésis*), que es la acción misma del intelecto y del entender. Según el Estagirita, en el hombre, el entender implica una distinción entre inteligencia e intelección: la segunda es acción en acto, mientras que la primera es una facultad que puede existir realmente aún sin tener la acción en acto. En cambio, en el Motor Inmóvil, no se da distinción alguna entre ambos términos, porque es Acto Puro y no acto de una potencia; dicho de otra manera, es una acción que existe como sustancia y no la acción de una sustancia. Por lo demás, al no poder depender de ninguna otra cosa más que de sí mismo, se tiene a sí mismo por objeto de su *intelligere* (cf. *Met.* XI, 9, 1074b 15 y ss).

Siguiendo esta tesis aristotélica, Avicena afirma que, en Dios –que es, *per se necesse esse*–, se identifican *intelligentia, intelligens, intellectum* (*Comp. met.* I, *pars* II, *tr.* 3).

Por su parte, Tomás de Aquino, tras de Aristóteles y de Avicena sobre este punto, sostiene: *"In Deo intellectus intelligens, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum intelligere sunt omnino unum et idem"* (*S. Th.* I, *q.* 14, *a.* 4 c.).

intellectualiter. Cf. *disciplinaliter.*

intellectus. En general, se denomina con este vocablo a la facultad de entender. De etimología actualmente muy discutida, se ha sostenido que *intelligere* proviene de *legere*, "recoger", de manera que su significado originario sería el de recoger seleccionando, retener por la reflexión, es decir, comprender. Sin embargo, los autores medievales le atribuían la etimología de *intus legere*, o sea, leer dentro de las cosas, captando cuanto ellas tienen de inteligible, de revelable por la capacidad cognoscitiva humana.

De acuerdo con esta última acepción, consideraron el *i.* como la capacidad de comprensión inmediata o intuitiva que, de un lado, está en la base de la comprensión mediata y discursiva de la razón, y, de otro, la resume en sí misma. En este sentido, el *i.* corresponde al *nous* griego, así como *ratio* (véase) corresponde a *diánoia*.

Las distinciones escolásticas que quedaron establecidas respecto de este tema son las siguientes: 1. *i. actualis*: es el que actúa sobre sí mismo, o sea, un ente en acto, la vir-

tud de la intelección; 2. *i. agens*: es el que abstrae, elevándolos al plano universal, los elementos inteligibles recibidos por el intelecto pasivo, y elaborados ya en el vértice de la sensibilidad por la *cogitativa* (véase), en orden a la producción del concepto; 3. *i. patiens*, llamado también *passivus*, es el que recibe la imagen o especie impresa sobre la que el agente formará el conocimiento, y se la procura para que éste elabore las formas inteligibles en acto; 4. *i. possibilis*: es el que recibe dichas formas del intelecto agente y, finalmente conoce, expresando ese verbo interior (*verbum mentis*) del concepto. Así, el intelecto posible constituye a función más alta del proceso cognoscitivo humano y no ha de confundirse, pues, con el intelecto pasivo. En otro orden, que ya no dice relación con el proceso mismo del conocer, llámase 5. *i. speculativus* a la facultad cognoscitiva dirigida a considerar la esencia de las cosas, por lo que se lo denomina también "facultad de los primeros principios y sus consecuencias"; en cambio, el 6. *i. practicus* es aquel que aplica el conocimiento a la acción, por lo cual su fin es doble: el fin *proximus* (véase *finis*) es el conocimiento de la obra, y el *remotus* la actualización de la misma. Con todo, Tomás de Aquino advierte en, *S. Th.* I, *q.* 79, *a.* 11, *c,* que no se trata de dos potencias distintas.

Como en tantos otros temas, las doctrinas típicamente medievales sobre el *i.* tienen su punto de partida en Aristóteles. Para éste, quien también en el análisis de la actividad intelectual parte de su doctrina de acto y potencia, ha de haber algo que ya esté en acto para que haga pasar el *i.* de la potencia al acto. Pero, en este caso, ese algo es el mismo intelecto que actúa sobre sí, ya que, desde su perspectiva, ni las cosas materiales ni las inteligibles pueden actuar sobre él (véase más arriba *i. actualis*). Así pues, el Estagirita distingue entre un intelecto pasivo, llamado después "paciente", y un intelecto activo, al que se denominó "agente" (cf. *De an*. III, 5, 429b). El primero es un intelecto que puede convertirse en todas las cosas, en cuanto que es capaz de asimilar sus respectivas formas; el segundo las "realiza" como conocidas, y es un hábito similar a la luz: también ésta hace que los colores en potencia sean colores en acto. De hecho, Aristóteles expresa la doble función intelectual de elaborar las imágenes sensibles y producir los conceptos, hablando de dos intelectos, lo cual se reduce a dos aspectos de lo mismo. Pero esto dio lugar a confusiones y, por ende, a encarnizadas discusiones en el tratamiento medieval del tema. Por su manejo anterior de la obra completa del Estagirita, los primeros en abordarlo durante el Medioevo fueron los árabes.

La principal discusión sostenida en la Edad Media al respecto es la de la llamada "polémica sobre la unicidad del intelecto". Tres posiciones se perfilaron en ella: 1. la que sostiene que el intelecto activo o agente está separado del alma humana, posición cuyo antecedente es la lectura que hizo de Aristóteles Alejandro de Afrodisia. Éste identificó el Intelecto agente con Dios, considerando propios del alma humana sólo el intelecto pasivo

y el *adeptus*, que es el intelecto terminado, o sea, el pensamiento mismo. Compara el pasivo o paciente, con alguien que es capaz de aprender un arte pero que todavía no lo posee; y el *adeptus*, que es el perfeccionamiento del anterior, con el artista consumado. A esta posición adhirieron, ciertamente con matices de diferencia, neoplatónicos árabes como Alkindi, Alfarabi y Avicena. Por su parte, también Avempace y Maimónides la admitieron. El mismo Roger Bacon y, ya en el Renacimiento, Pomponazzi, no dejan de estar cerca de ella. Ahora bien, al postular un solo Intelecto agente para todos –que, además, es el único que tiene los caracteres de eternidad e inmortalidad– y separarlo del alma humana, esta doctrina negaba inmortalidad a la misma alma individual.

Tal consecuencia se acentúa en 2. la posición de Averroes, que afirma la separación del alma humana tanto del Intelecto activo como del pasivo. En el alma del hombre, éste último no es más que una simple disposición que le comunica el Intelecto agente, para llegar a las verdades universales. Justamente tal universalidad y eternidad está garantizada por ese Intelecto divino, separado y único para todos los seres humanos. De este modo, el pensamiento individual sólo tiene por función proveer las imágenes sensibles en las cuales radica la potencial inteligibilidad, que tampoco es individual y que el *I.* agente o activo, único, hace pasar al acto. Esta doctrina fue seguida por los averroístas latinos, es decir, los aristotélicos extremos en la Edad Media, como Siger de Brabante en su *De anima intellectiva*, y aceptada en el Renacimiento por muchos humanistas. Siger insiste en que el intelecto no actúa en el hombre como motor sino como mero principio rector de su actividad: *operans in operando*.

Pero hubo otra lectura antigua del libro III del *De anima* aristotélico: la de Temistio. En ella se inspiran quienes, en el siglo XIII, encabezaron 3. la posición que niega la separación del intelecto activo y pasivo respecto del alma humana. Esta posición fue defendida por Alberto Magno y por Tomás de Aquino. Alberto ataca no solamente la idea de un intelecto único, como en Averroes, sino particularmente la de aquellos que, como Avempace o Maimónides (cf. *Guía de los descarriados*, I, *cc.* 70-74) sostenían que, después de la muerte sólo queda de los hombres un único intelecto agente. Para Alberto Magno, el *i.* agente es parte del alma individual y tiene en ella una primordial función: abstraer lo inteligible pasivo. Lo mismo dirá Tomás en su *De unitate intelellectus contra Averroistas*. Por cierto, ambos admiten la existencia del Intelecto divino por encima del alma humana, pero consideran que el hombre participa de él; más aún, entienden –y esto es decisivo– que el intelecto agente forma parte de cada alma a manera de luz que enciende en ella el Intelecto divino. Con esta doctrina, el Aquinate, especialmente, se rehúsa a aceptar que el intelecto sea una substancia separada de la humanidad, ya que, en tal caso, sería esa substancia quien comprendería la realidad, y no cada hombre.

Tomás considera, en términos generales, que el origen de nuestro conocimiento se halla en los sentidos y que explicarlo es definir la colaboración que se establece entre los entes materiales, los sentidos y el intelecto. El hombre, compuesto de cuerpo y alma, se encuentra en un universo de entes materiales, cada uno de los cuales tiene una forma, que es su elemento universal. Conocer consistirá, pues, en separar de esos entes lo universal contenido en ellos, es decir que la operación fundamental del conocimiento es la abstracción (véase *species impressa*). Aunque ya despojadas de materia, dichas especies o imágenes conllevan aún ciertos vestigios de la materialidad y particularidad de los entes de que provienen; por ello, no se puede decir, en rigor, que sean inteligibles. Pero pueden hacerse tales, si se las despoja de los últimos rastros de su origen sensible, o sea que son inteligibles en potencia; de ahí que recibirlos con todas sus determinaciones particulares en una suerte de aptitud pasiva, sea la función del *i. patiens*. En cambio, la misión propia del *i. agens* es volverse hacia las especies sensibles, concebidas por el intelecto posible, y engendrar en ellas el concepto, esto es, abstraer lo que conservan de universal, actualizando su inteligibilidad. Si el *i. agens* puede cumplir esa función es porque él mismo participa de la naturaleza inteligible. Es una forma, y toda forma es naturalmente activa. De este modo, se revela que el fundamento de la concepción tomista del conocimiento es que el alma es forma del cuerpo y, puesto que el intelecto agente es una virtud del alma, es necesario que no sea uno en todos, sino que se multiplique como se multiplican las almas (cf. *C.G.* II, 59).

En rigor, esta polémica tiene vigencia, como se ve, en el cuadro de las interpretaciones aristotélicas. Cuando el peso del aristotelismo decae en el siglo XIV, cambian los términos de la discusión. Así, Durando de San Porciano, por ej., considera que es tan gratuito postular un intelecto agente como lo sería hablar de una "sensibilidad agente" (cf. *In I Sent.*, *d.*3, *q.*5, 26). Por su parte, Guillermo de Ockham, inaugurando una posición retomada en la Modernidad, también afirma que la abstracción, que los mencionados aristotélicos atribuyen al intelecto agente, no lo requiere, puesto que se desarrolla naturalmente como efecto de las nociones sensibles. El intelecto no ilumina los *phantasmata* sino que produce la intelección misma (cf. *In II Sent.*, *qq.* 24 y 25).

intelligentia. Varios son los significados fundamentales que asume este vocablo en la terminología medieval. En primer lugar, "inteligencia" significa propiamente 1. el acto del entendimiento (véase *intellectus*), que consiste en entender. Una nota importante sobre la que se debe insistir en relación con este concepto es que *i.* e *intellectus* no constituyen dos potencias distintas, sino que la *i.* es el acto de la potencia constituida por el *intellectus*. En este plano, Buenaventura, que distingue claramente entre *ratio* e *i.*, considera que ésta ha sido hecha para aprehender a Dios como bien infinito (cf. *De regno Dei*, 9).

De esta primera significación deriva la segunda, que alude a 2. la *substantia separata*, o sea, al ángel. En esta última acepción aparece en las traducciones latinas de algunos textos árabes; por ej., el comentario de Averroes al libro II del tratado aristotélico *De anima*. Tomás de Aquino sugiere que la homonimia se explica puesto que un atributo esencial de dicha sustancia –la angélica– es el entender siempre en acto (cf. *S. Th.* I*, q.* 79*, a.* 10): de hecho, por su misma definición de substancia incorpórea, el ángel no necesita de los sentidos corporales para conocer y no está sometido al proceso de abstracción.

Pero se debe añadir una tercera significación según la cual *i.* señala 3. el sentido o la interpretación que se da a algo. Se puede tratar del sentido y la aplicación de una proposición; así, se dice, por ej., *"ea est intelligentia horum verborum"*: "éste es el sentido de esas palabras". En este mismo orden, puede indicar, la exégesis de la Escritura. Por eso, Buenaventura habla de *intelligentias diversas* en ella, esto es, de las posibles diferentes interpretaciones a las que su lectura puede dar lugar (cf. *Coll. in Hexaem.* XII, 17). Para la acepción de *i.* como hábito, véase *i. principiorum*.

intelligentia principiorum. Llamada también escolásticamente *habitus* o *intellectus principiorum*, esta expresión se define como la virtud o capacidad por la que el intelecto se inclina a asentir natural y fácilmente a los primeros principios, a causa de la verdad evidente expresada en los mismos términos de éstos.

intelligibile. Equivalente griego de *noetós*, el vocablo "inteligible" señala lo que es cognoscible sólo mediante el intelecto o por medio de una *intentio* intelectual, en contraposición a lo sensible (véase *sensibile*), es decir, a lo dado a la captación de los sentidos. Se distingue de "intelectual' en cuanto se refiere al objeto del acto de pensamiento, mientras que el *intellectualis* –menos usado– alude al acto mismo. Así pues, se ha de evitar el equívoco, al que el uso del castellano puede inducir, de considerar esta palabra como sinónimo de "cognoscible", en el sentido vulgar que asume esta voz en español. De hecho, lo *i.* es lo menos inmediatamente cognoscible para el hombre, si bien es, en la perspectiva medieval, lo más digno de ser conocido.

Desde el punto de vista metafísico, en la tradición platónica, donde esta noción adquiere particular relieve, lo *i.* son las mismas ideas que constituyen el verdadero mundo real frente al de los sentidos y la apariencia. La contraposición *intelligibile-sensibile* implica, pues, una contraposición de grados de perfección en el ser. En los umbrales del período medieval, dicha confrontación se acentúa en la línea neoplatónica. Filón de Alejandría introduce la expresión *kósmos noetós*, con referencia al mundo ejemplar de las ideas (cf. *De op. mundi,* 4). Plotino postula el mundo *i.* en la primera emanación de lo Uno, el Nous, que contiene en sí la multiplicidad (cf. *En.* V, 9, 9 y III, 8, 9). En el período carolingio, la contraposición señalada es retomada por Escoto Erígena en *De div. nat.* V, 18 y 24.

En cambio, entre los autores escolásticos, con el predominio de la concepción aristotélica, este significado metafísico cede ante una acepción prevalentemente gnoseológica de lo *i.* (véase *intellectus*).

intensio. Voz que hace referencia exclusivamente a lo cualitativo, *i.* indica la adición de un grado en los de una cualidad que se encuentra en un sujeto. Los verbos *intendere* y *remittere*, son correlativos con este sustantivo. Lo que no *intenditur* ni *remittitur* es lo que no se intensifica ni disminuye, como es el caso de las privaciones. Un ejemplo es la ceguera en su sentido estricto, es decir, como falta total de visión.

El término ocupó cierto lugar de importancia en las polémicas medievales relativas al problema del *mixtum* (véase), crucial no sólo en la filosofía de la naturaleza sino también en la metafísica durante la Edad Media.

Pero, fundamentalmente, surge de una cuestión planteada por Pedro Lombardo: "*utrum concedendum sit quod Spiritus Sanctus augeatur in homine, vel magis vel minus habeatur vel detur*" (*Sent.*I, *d.*17). Más en general, se puso en discusión el fenómeno mismo del pasaje de un grado más débil a uno más fuerte en una misma cualidad. Lo que ofrecía dificultades era el principio de invariabilidad de la forma (véase *forma substantialis, in principio*), al que se contraponía el hecho de que ciertas formas pueden aumentar permaneciendo en sí mismas, es decir que su especie permanece inalterada, sin convertirse en otras formas. Quedaron, pues, excluidos de la atribución de *i.* los siguientes casos: primero, el de las formas sustanciales mismas, de hecho, por ej., un hombre no es más "hombre" en un momento de su vida que en otro; segundo, el de las diferencias de grado o jerarquía entre las especies de un mismo género, por ej., entre el alma intelectiva y la sensitiva, ya que en este caso se trata de jerarquía, no de intensificación; tercero, el de la especie que con la *i.* cambia a otra aunque manteniéndose en el género, por ej., el de un verde que cambia en azul pero sigue en el género del color.

De lo que se trata, entonces, es de justificar metafísicamente, por ej., que lo frío se vuelva más frío, puesto que, entonces, la especie permanece inalterada; sólo sufre una *i.* en sentido propio. La orientación general de la solución ofrecida a este problema en la Edad Media estriba en la noción de *latitudo* (véase *latitudo* 2.).

Como es obvio, lo dicho en este artículo vale para *remissio* en sentido contrario, o sea, en cuanto disminución.

intensive. Cf. *extensive.*

intentio. En sentido primario, este término señala 1. toda dirección de un ser, dotado o no de conciencia; de ahí que la expresión *i. finis* se pueda aplicar a un ente no racional, por ej., el fuego. El tema de la *i.* asume, pues, gran importancia en la Edad Media, debido al carácter dinámico y esencialmente finalista de su pensamiento central, el escolástico, por ser de raíz aristotélica.

Con todo, lo más frecuente es que indique la dirección de la voluntad que se mueve a sí misma y

que mueve a todas las demás potencias, especialmente las del conocimiento, hacia su objeto. De tal modo que esta noción compromete tanto el plano de la voluntad cuanto el del conocimiento, predominando en su significado a veces la primera y otras el segundo; al mismo tiempo, este vocablo puede estar referido tanto al acto como al objeto de ambas facultades. Considerando la preeminencia del 2. plano cognoscitivo, la *i.* puede ser: 2.1. *materialis*: es el contenido del pensamiento al cual se aplica la facultad, o sea, la cosa misma percibida. 2.2. *formalis*: es el acto mismo de la cognición, es decir, la aplicación de la facultad cognoscitiva a un objeto de conocimiento. A su vez, tanto la *i.* material como la formal pueden ser primera o segunda; así: 2.1.1. la *i. prima materialis* es la que representa el objeto tal cual es sí mismo, por ej., el concepto de hombre como hombre; 2.1.2. la *i. secunda materialis* o *intellecta* es la que representa el objeto tal como éste es conocido por el intelecto, por ej., el concepto de hombre considerado como universal o como especie. En cuanto a la *i.* cognoscitiva formal, se considera: 2.2.1. *i. prima formalis*: es el conocimiento mismo del objeto según el primer modo de los mencionados inmediatamente antes, y la 2.2.2. *i. secunda formalis* es el conocimiento mismo del objeto considerado del segundo modo, esto es, el acto de conocer el universal "hombre" en cuanto tal. De ahí que se hable, respectivamente, de "términos de primera o de segunda intención" (véase *impositio*), tema particularmente importante en el pensamiento de Guillermo de Okham (cf. *Summa Totius Log.* I, 12).

Pero lo más corriente es utilizar esta voz en relación con los actos voluntarios, es decir, con el 3. plano de la voluntad. En él, se suele distinguir entre la *i.* y la *voluntas* o, mejor aún, lo *voluntarium* (véase) propiamente dicho: en efecto, a diferencia de este último, la intención supone no sólo la conciencia del fin que se quiere lograr, sino también la de poder alcanzar lo que se pretende. Con todo, no siempre se tuvo en cuenta este matiz de diferencia, de manera que ciertas distinciones escolásticas hechas a propósito de la *i.* coinciden con las formuladas sobre lo voluntario. Así, la *i.* puede ser: 3.1. *actualis*: es la que depende directamente de un solo acto de la voluntad; 3.2. *virtualis*: es la que depende de la voluntad, pero en virtud de un acto que se dio previamente y que continúa influyendo en la acción; 3.3. *habitualis*: es la que, puesta una vez o varias por la voluntad, no ha sido modificada; 3.4. *interpretativa*: es la que no fue planteada explícitamente, pero que se supone que se da al reflexionar en la dirección presentada por la acción.

También se ha utilizado, aunque más raramente, en el plano de lo físico, para expresar la intensidad de una cualidad, por ej., la de lo blanco.

Para el valor específico que asume este término en el pensamiento de Agustín de Hipona, véase *extensio* 3.

intentionale. Se denomina así un modo de ser: el existir sólo como representación mental (véase *intentio* 2).

En efecto, el *esse i.* indica el ser conocido de la cosa, es decir, la "consistencia" que ella tiene en el intelecto del cognoscente. Con mayor especificidad aún, señala el ser de la cosa considerado abstractamente (véase *abstractio*), lo que equivale al de la especie impresa *obiective*, que representa la realidad inteligida. Es expresión utilizada particularmente por Pedro Auriol, quien usa con el mismo significado el término *esse apparens*. Para este autor, el que los árboles a la orilla de un río parezcan moverse desde una embarcación que navega no es cosa que radique ni en los árboles, ni en la nave, ni en el aire, como tampoco radica en la visión misma del observador. Ese movimiento existe sólo de modo *i.*, no real. Así, el *esse i.* o *apparens* se distingue tanto de la realidad extramental como del acto cognoscitivo que, sin embargo, lo genera (cf. *Scriptum* I, *d.*3, *s.*14, *a.*1).

intentionalitas. Cf. *species* 2., *in fine*.

intentionaliter. Adverbio de modo, derivado de *intentio*. Desde el punto de vista del conocimiento, escolásticamente se usaron las expresiones *prima i.* y *secunda i.* queriendo aludir con ello al modo de conocimiento de las primeras y de las segundas *intentiones*, respectivamente; de ahí que *prima i.* será sinónimo de *realiter* (véase, particularmente, *intentio* 2.1.1).

intercisus. Término paleográfico, indica la mutilación de un códice, esto es, la falta de una de sus partes. Esto puede darse tanto por razones naturales, por ej., el desgaste material, el desgarro por descuido o la pérdida, como intencionalmente, con intención fraudulenta.

interior. Cf. *exterior*.

interlinearis. Cf. *glossa*.

interpretatio. Esta palabra traduce la voz griega *hermeneia*, que significa primariamente la expresión de un pensamiento y, de manera derivada, la explicación o interpretación del mismo. Con el sentido de explicación aparece en Platón en *Teet*. 209 a. Por su parte, Aristóteles anota, precisamente en su *De int.*I, 16ª, 1 y ss., que las palabras son como signos de las afecciones del alma o nociones, iguales para todos los hombres, y constituyen imágenes de las cosas, también iguales para todos. Por eso, el sujeto activo de esta referencia es el alma y, particularmente, el intelecto. Así, la *i.* termina ocupándose de los juicios y las proposiciones.

En general, se puede decir, entonces, que la *i.* es la operación mediante la cual un sujeto refiere un signo a un objeto que es lo designado.

Ahora bien, en la Edad Media, parecen delinearse dos corrientes semánticas respecto de este vocablo, basadas sobre distintos comentarios a los textos antiguos: una tendría su antecedente en Porfirio, llegando a los nominalistas; la otra, se remitiría a Boecio y culminaría en los escolásticos del siglo XIII. Respecto de la primera, y siguiendo el *De interpretatione* porfiriano, Ockham, por ej., asigna dos acepciones al vocablo *i.*: la de expresión de lo que es concebido por el intelecto, y la de traducción, esto es, versión de una lengua a otra (cf. *Exp. Aurea* 88a).

Respecto de la segunda línea, más gramatical o "proposicional", por así decir, hay que recordar que Boecio, en su comentario a la obra aristotélica mencionada, considera que la *i.* es una voz significativa que quiere decir algo por sí misma. La posición boeciana al respecto es la asumida por la Escolástica, especialmente en los siguientes puntos: en primer lugar, la *i.* es un acontecimiento mental; en segundo término, el signo –ya sea verbal o escrito– es diferente del concepto pero se refiere a él; en tercer lugar, la relación entre signo y concepto es arbitraria y convencional, siendo, en cambio, universal y necesaria la que se da entre el concepto y la realidad.

Ya en plena Escolástica, Tomás de Aquino, también en su propio comentario a ese texto aristotélico (cf. *In De Int.* I, 1, a), indica que el nombre y el verbo de los que trata el Estagirita en los capítulos 2 y 3 de su obra son más bien principios de interpretación que interpretaciones. Para el Aquinate, la *i.* se refiere a la proposición enunciativa, a la que puede atribuirse la verdad o la falsedad. Sobre esta base, los alcances de la *i.* se amplían. Así, se aplica, sobre todo, a la decodificación de lo designado a través del signo y se habla, por ej., de la interpretación de la cualidad moral de un hombre (cf. *S.Th.* II-II, *q.*60, *a.*4 *ad* 1).

interremptio. A partir de su acepción originaria, que alude a la ablación real de una parte de una cosa existente fuera del alma, esta voz pasó a tener un significado lógico: señala el hecho de negar alguna de las consecuencias de un razonamiento. En cambio, siempre en esta línea, el sentido de la voz *peremptio* (véase) es de alcance más ampio.

interrogatio. De significado exclusivamente referido al plano gramatical, la *i.* es la oración en la que se pregunta, real o ficticiamente, por algo. En este último caso, se suele dar una interrogación retórica. Así, por ej., en una suerte de ascenso a Dios por la belleza, Agustín dice haber preguntado por Dios a la tierra, a los astros, a todos los seres que rodean las puertas de los sentidos, respondiéndole ellos "Dios es quien nos ha hecho"; añade el Hiponense que era mediante su contemplación como él los interrogaba y su respuesta era su belleza (cf. *Conf.* X, 6, 9-10).

Cuando no se plantea retóricamente, es decir, cuando constituye un interrogante genuino, puede derivar en lo que, en el orden del pensamiento, es una *quaestio*, o bien una *dubitatio* (véanse).

intranscendentes. Por contraposición al significado *transcendentale* (véase), esta palabra alude a aquellos términos y propiedades que convienen sólo a los miembros de cierto y determinado género o especie, como "animal", "árbol", "hombre", etc.

intransitive. En principio, la raíz de esta palabra alude a lo que no se transfiere. En rigor, el adverbio que nos ocupa califica un modo según el cual una cosa o propiedad es realmente distinta de otra. En efecto, algo se dice *i. distinctum* cuando alguna nota esencial le conviene a ese algo en virtud de otra cosa. Así, por ej., el hombre, considerado en su condición de animal, no

discurre; lo hace en su condición de racional, esto es, *sub ratione rationale*. Por eso, la diferencia constitutiva proviene de una distinción hecha *i.*

intrinsecum. Cf. *extrinsecum.*

intueri. En sentido amplio, significa adquirir un conocimiento cierto, directo y, en la mayor parte de los casos, evidente; en sentido estricto, alude a alcanzar de una cosa un conocimiento que permite afirmar que ese algo existe o que no existe. Así aparece, por ej., en Ockham (cf. *In I Sent. d.*35, *q.*5o).

intuitio. Tecnicismo propio de la filosofía de Buenaventura, la *i.* se refiere en sus escritos a cierta aprehensión directa de la realidad divina, aprehensión que tiene a la *mens* por sujeto, de modo que no interviene en ella ni la sensibilidad ni tampoco la razón. De esta manera, el concepto que nos ocupa responde al sentido del verbo del que proviene (véase *intuitus*).

intuitus. Proveniente del verbo *intuere* (véase), este término hace alusión a "lo visto" o "la visión". De allí deriva su acepción más técnica de "percepción inmediata", en el campo gnoseológico. Con todo, en la Edad Media, la palabra mantuvo el significado metafórico y visual que coexistió con el filosófico o propio. En este último sentido, y en general, suele referirse al conocimiento intuitivo, es decir, al conocimiento en su función de percepción directa del contenido de su objeto, ya sea éste una esencia, ya sea una determinada relación entre esencias o aún entre entes particulares. En esto se opone a la función discursiva de la razón.

Técnicamente, la Escolástica entendió por *i.* la *"notitia rei praesentis"*, en oposición a la *notitia rei absentis*. La primera alude a la presencia objetiva que se identifica con el *percipi*; hace referencia, pues, a la coexistencia real de lo conocido con el cognoscente.

Esta noción tiene una larga historia cuyo origen podría remontarse a la visión platónica de las Ideas por parte del alma, tal como es explicitada, por ej., en *Fedro* 247b-c. El aspecto de unión con el objeto que conlleva este concepto fue puesto en relieve por Plotino en *En.* VI, 9, 3, 17. En Agustín de Hipona, el tratamiento del tema aparece encuadrado en su doctrina de la iluminación (véase *illuminatio*). En efecto, para Agustín, la Verdad, que es Dios mismo, habita *"in interiore hominis"* (cf. *De vera rel.* 39); su posesión inmediata, si bien imperfecta, es justamente *i.*, lo que permite la búsqueda y la posesión de las verdades particulares. Así, cuando se trata de lo inteligible, contemplado por la *mens*, Agustín habla de aquello que vemos en esa luz interior de la verdad, que ilumina al hombre interior (cf. *De mag.* 12, 40). En *Conf.* XIII, 39, 53, afirma que vemos tales cosas porque ellas son o existen; en cambio, Dios las hace ser porque Él las ve. Se constituye así una suerte de contraposición entre un *i.* creativo, propio de la mente infinita, y un *i.* del dato, propio de la mente finita.

Por su parte, Tomás de Aquino, que define *i.* diciendo que es cierta presencia de lo inteligible en el

intelecto (cf. *In I Sent. d.* 3*, q.* 4*, a.* 5), se sirve de esta noción para aludir al modo como Dios conoce las cosas, subrayando en él la relación tiempo-eternidad. En efecto, todo lo que existe en el tiempo le es presente a Dios desde la eternidad, pero no solamente en el sentido de que Él tiene presente en sí las razones de las cosas, sino porque su *i.* mira todas las cosas realmente presentes ante Él desde toda la eternidad (cf. *S. Th.* I*, q.* 14*, a.* 13*, c*).

inventio. En general, se ha usado esta voz para indicar la acción y el efecto de instituir algo. Es especialmente importante en el pensamiento abelardiano. En Pedro Abelardo, la *i.* es la imposición de un nombre común a un conjunto de cosas individuales que presentan características comunes. Ese estado con el que se nos ofrecen es, pues, la causa común de *i.* Así, el esquema del proceso por el que se instituye un nombre, por ej., "la rosa" es: 1) la consideración de la naturaleza de la realidad que motiva la *i.* del *nomen*; 2) la generación del significado que acompaña la *vox*.

inversio. La inversión es una de las reglas prácticas que la Lógica medieval ha fijado acerca de las operaciones sobre los elementos formales de la proposición, es decir, sujeto y predicado. Sólo es posible aplicarla a las proposiciones hipotéticas del tipo: si A es B, C es D. La operación de la *i.* consiste en introducir la negación entre el sujeto y el predicado de la proposición dada. Se obtiene así una nueva proposición que tiene por hipótesis la negación de la primera, y por consecuencia, la negación de la segunda: si A no es B, C no es D. La *i.* es válida si la naturaleza de la proposición es universal, y si lo expresado en el sujeto y el predicado tiene la misma extensión (véase *extensio*).

invidia. La base escrituraria de la envidia en cuanto mal no puede ser más fuerte. En efecto, se atribuye, al comienzo de los tiempos, al diablo que, precisamente envidioso del hecho de que criaturas inferiores a él, como los hombres, gozaran del favor divino, los indujo a pecar (cf. *Sap.* 2, 24). En la Patrística proliferaron los comentarios a este pasaje, pero la *i.* pasó a estudiarse como enfermedad moral humana. Juan Crisóstomo, por ej., la ve como una adhesión al mal gratuita y así escribe que el disoluto puede aducir la concupiscencia como pretexto; el ladrón, la pobreza; el homicida, la ira, etc. Pero no hay excusa para el envidioso que sólo se nutre de perversidad (cf. *In Ep. ad Rom. Homiliae* VII, 6; *In Io. Hom.* XXXVI, 3). Por su parte, Agustín de Hipona la signa como un mal difícilmente evitable, del que ni siquiera los niños están exentos (cf. *Conf.* I, 7, 1). Con todo, la *i.* no suele figurar en las clasificaciones patrísticas de los vicios, hasta Gregorio Magno y sus *Moralia in Iob.*

En cambio, los escolásticos la consideraron un vicio capital y elaboraron el concepto y las consecuencias éticas de la envidia a partir de su misma etimología; *in-videre* alude efectivamente a la acción de mirar con malos ojos, en particular, si se considera el prefijo "*in*" como un *quo* de hostilidad. Casi todos han subrayado el dolor que implica para el sujeto envidioso. De hecho, Tomás de Aquino la ha-

ce derivar de la tristeza, es decir, del sufrimiento del alma. Así, la define como la tristeza causada por el bien ajeno en cuanto que éste excede el propio, sobre todo, la gloria o el honor. Esta última acotación tipifica la envidia. No se trata, pues, de desear para sí, aun cuando fuere nostálgica o melancólicamente, el bien poseído por los demás, sino del resentimiento que provoca el que los otros lo disfruten. Como su opuesto, la caridad, la envidia tiene por objeto el bien ajeno, sólo que, mientras que aquélla lo busca, ésta lo combate. No se debe confundir, entonces, ni con el celo (véase *zelus*) ni con el ansia de justicia. Desde el momento en que su género es la tristeza, la alegría del mal ajeno no se puede llamar propiamente "envidia", aunque derive de ella. Sus "hijas" son: la murmuración, justamente por el deseo de disminuir la gloria ajena, que puede llegar a la difamación y al odio (cf. *S.Th.* II-II, *q.* 36).

De lo anterior se desprende que la *i.* es un pecado social por excelencia. En este sentido, es interesante el hecho de que, por sus características, los autores medievales la han tratado especialmente en relación con los ambientes cortesanos e intelectuales. Juan de Salisbury, por ej., asocia indisolublemente la envidia con los mejores cortesanos y escribe que "precisamente allí donde los méritos resplandecen con mayor fulgor la envidia corroe con su colmillo envenenado" (cf. *Policr.* VII, 24). Ningún personaje ha representado esto mejor que el Pier della Vigna que Dante diseña en la *Divina Commedia* (cf. *Inf.* XIII, 64-67). Respecto del poder de disolución de la *i.* en los ambientes filosóficos, basta remitir a las quejas que se leen en la *Historia calamitatum* de Pedro Abelardo.

involucrum. Este término es utilizado frecuentemente en su plural "*involucra*". Los autores medievales, pero, en especial, Pedro Abelardo, suelen referirse con él a las imágenes, figuras y metáforas bajo cuyo velo tanto los filósofos de la Antigüedad –sobre todo, Platón– como las Escrituras ocultan su sentido más profundo. De este modo, incitan a descubrirlo, pero, a la vez, defienden el texto *a vilitate* (véase). En sentido religioso, es el caso de las parábolas.

iocosa. Cf. *ludus.*

iocularitas. Cf. *scurrilitas.*

iocunditas. Cf. *risus.*

***ipse dixit*.** Hacia el final de la Edad Media y, especialmente con el recurso a los autores clásicos propio de los humanistas, se recupera esta expresión de cuño ciceroniano. En efecto, Cicerón había traducido así el "*autós éfa*", frase con la que los pitagóricos solían responder a quienes solicitaban aclaraciones o justificaciones sobre algunos puntos de su doctrina. Significa: "lo dijo él", o sea, Pitágoras, el maestro. Cicerón convierte esta expresión en símbolo de la preponderancia del criterio de autoridad por sobre la razón (cf. *De nat. deor.* I, 5, 10); de ahí que los humanistas –que subrayaron la independencia de esta última– de algún modo hayan estigmatizado la presente locución.

ipseitas. También con esta voz Duns Escoto indica una nota de las que son típicas de su metafísica: la "mismidad", en el sentido de la singularidad intrasferible de la cosa individual. Con todo, suele preferir el vocablo *haecceitas* (véase). Tal vez se podría señalar un mínimo matiz de diferencia entre ambos términos: este último responde a una perspectiva que claramente es *ex parte rei*; en cambio, pareciera que Duns elige el que nos ocupa cuando opta por el enfoque *ex parte mentis*. De todos modos, está claro que la *i.* es absolutamente real: le pertenece intrínsecamente a la cosa.

ira. El significado de este término se encuentra en dos planos: 1. el antropológico-psicológico, como pasión; 2. el ético, donde se considera la ira pecado o vicio. Tanto como pasión como en cuanto vicio, ha recibido un extenso tratamiento sea en la Patrística, sea en la Escolástica. Ello obedece a su complejidad. Más acá de ésta, en ambos planos queda asociada con la *vindicatio* (véase) o venganza. Agustín de Hipona, por ej., caracteriza la naturaleza o esencia de la ira diciendo que es el vigor de la justicia vindicativa, al tiempo que advierte que sólo analógicamente se predica de Dios (cf. *De doctr. christ.* II, 2, 3). Pero los análisis que distinguen más prolijamente entre los dos planos señalados se llevaron a cabo en la Escolástica.

1. como pasión, la *i.* no se identifica con la potencia irascible, aunque le dé su nombre, ya que es una pasión del apetito irascible. Ahora bien, el acto del apetito presenta dos tipos de movimiento: el simple y el complejo, pudiendo ser ambos positivos o negativos. Así, la *delectatio*, en cuanto aproximación a un bien es simple y positivo; la *tristitia*, en cuanto aversión a un mal es simple y negativo. En cambio, el *amor amicitiae* es movimiento complejo y positivo, ya que, en el amor de amistad hay dos objetos: el bien querido y la persona para quien se lo quiere (véanse). Lo propio de la *i.* es que constituye un movimiento complejo y, a la vez, mixto. En efecto, por ella el sujeto desea, de la persona por quien se considera injuriado, venganza o reparación. Así, con razón o sin ella –se trata de una pasión– percibe dicha reparación como algo bueno, y la persona de la que busca vengarse, como mala. Por eso, la ira resulta causalmente de la composición de otras pasiones: la tristeza es causada por el odio de la injuria y del injuriante y por la actualidad de tal mal; el apetito de venganza o reparación es causado por el amor al propio honor y por la esperanza de recuperarlo; al mismo tiempo, intervienen el placer de la recuperación esperada y la audacia para repeler la ofensa recibida. Para que la ira tenga lugar no basta con que la injuria recibida –genuina o sólo percibida como tal– sea mínima, dado que, en ese caso, sólo suscita desdén. Su gravedad debe ser capaz de provocar el apetito de venganza. Respecto de los efectos de la *i.*, se han enumerado los siguientes: deleite, puesto que implica el regodeo en la venganza; fervor o efervescencia en el corazón y todo lo que ello trae aparejado, como consecuencias físicas; ostaculización del uso de la razón, preci-

samente por la alteración corporal recién señalada; y *taciturnitas* (véase), en parte, porque esta última dificultad impide la formulación de los juicios (cf., por ej., Tomás de Aquino, *S.Th.* I-II, *qq.* 46-48).

2. desde el punto de vista moral, en cambio, algunos autores medievales, precisamente para distinguir la ira como pasión de la ira como vicio capital, prefirieron reservar para esta última el término "*iracundia*" (véase). Sin embargo, esta distinción no se verifica en todos, de manera que, muchas veces, sólo el contexto permite discernir cuándo se habla de la ira como pasión y cuándo se la aborda como vicio.

iracundia. Hábito que proviene de la ira como acto o pasión. Así pues, señala la *dispositio* del sujeto a lo que se ha dicho respecto de la *ira* (véase). A diferencia de ésta, la *i.* constituye un vicio –y, por ende, su estudio pertenece al plano ético– cuando se aparta de la recta razón. En tales casos, lo hace por exceso o por defecto; así, un sujeto moral puede encolerizarse más de lo conveniente o bien no reaccionar airadamente ante una injusticia, una ofensa a Dios o ante su propio pecado. Así pues, el hecho de encolerizarse y aun de no reprimir este movimiento anímico no conforman por sí mismos un mal moral, ya que se puede dar una *ira bona*: aquella con la que se reacciona ante alguna forma del mal. Se constituye en falta moral sólo cuando se desoye el orden racional ya sea respecto del objeto, por ej., castigando a alguien odiado, o por la intensidad de la dirección, por ej., excediéndose en el celo con que se defiende lo justo. Siguiendo a Aristóteles (cf. *Et. Nic.* IV, 5, 1126 a 18), los escolásticos entendieron que el desorden se puede dar también respecto del origen y de la duración de la *i.* En cuanto a su origen es desordenada en los que se irritan por cualquier motivo leve. En lo que hace a su duración, lo es cuando perdura exageradamente, como en la memoria del rencoroso, o cuando se encarniza tenazmente como en los implacables. Tomás de Aquino acepta la enumeración que hace Gregorio de las "hijas" de la *i.* (cf. *Moral.* 31). Así, dice que ellas son; la riña, la inflamación del espíritu, la injuria, el *clamor* o insulto, la indignación y la blasfemia. Como sucede con el resto de los pecados capitales, cuando los actos de *i.* y sus derivados se consolidan en el hábito, se convierte en vicio capital. Respecto de los remedios ante el asedio de este pecado, es interesante el énfasis puesto en la represión de sus manifestaciones más que en neutralizarla interiormente. Pedro Damián, por ej., admite su propia tendencia a los estímulos de la *i.*, relatando con cierto orgullo que, no obstante, no le concede su lengua, sus manos ni sus gestos (cf. *Epist.* 80).

irascibilis. Los escolásticos, en particular, aplicaron este término a una de las especies del apetito (véase *appetitus* 2.2.). A diferencia del concupiscible –que se refiere a lo bueno o a lo malo en cuanto tales– el apetito *i.* tiene por objeto el bien difícil, arduo de obtener, aquel cuya consecución requiere esfuerzo. Por eso, las pasiones que de él derivan son: la esperanza y su contraria, la desesperanza; el coraje y su contrario, el temor; y la ira. Tomás

de Aquino, por ej., desarrolla estos temas en *S.Th.* I-II, *qq.* 40-48).

ironia. La voz "ironía" se ha entendido en la Edad Media en dos planos diferentes aunque vinculados: el retórico y el ético. En 1. el orden retórico, se hereda de la Antigüedad la concepción de la *i.* como la técnica mediante la cual por una palabra o una frase se dice lo contrario de cuanto se pretende afirmar y de hecho se está afirmando: constituye, pues, a manera de paradoja, una máscara transparente.

Esta caracterización pasa al 2. plano de la consideración ética, donde se la enumera entre los pecados de la lengua. Mediante la *i.* se profiere una falsa autodisminución. Vinculada originariamente con la *irrisio* (véase), pronto adquiere autonomía en los análisis patrísticos y medievales. Una de las definiciones determinantes en el examen de la *i.* es la de Isidoro de Sevilla, quien dice que ella es "*sententia per pronuntiationem contrarium habens intellectum*" (*Etym.* 37, 23). Ya Agustín de Hipona había notado el elemento de mentira que aparece en la excesiva humillación propia de la *i.* Por eso, afirmar de sí mismo bajezas inexistentes o negar méritos reales es una forma de la falsedad, aun cuando menos grave que la de la *iactantia* (véase), ya que la raíz de la que deriva la *i.* es el deseo de huir de la soberbia –mejor aún, de su manifestación exterior– y esto es menos torpre que el apetito de honor o de lucro del que nace la *iactantia.*

Con todo, el reingreso del aristotelismo en la Edad Media signa un cambio profundo en la consideración del concepto que nos ocupa y consagra la *i.* en cuanto pecado de la lengua, aproximándola a la jactancia: en el fondo, no es más que la máscara de ésta. Fingirse menos de lo que se es constituye la contracara del pronunciar palabras de alabanza, cuando en realidad se quiere decir lo contrario. Es Tomás de Aquino quien, desde una perspectiva aristotélica, estudia la *i.* como forma de exceso, a la que además añade el aspecto de hipocresía. La búsqueda de la gloria a través de la ostentación de la humildad hace que la ironía, advierte el Aquinate, entrañe una doble peligrosidad para la salud del alma (cf. *S.Th.* II-II, *q.* 113, esp. *a.*2 *ad* 2).

irradiatio. Cf. *radius.*

irrisio. Cf. *derisio*.

item. El significado de este adverbio es "del mismo modo", "asimismo", o también "además". Por eso, cuando aparece al comienzo de una proposición, se suele traducir por esta última palabra. Generalmente, en los textos filosóficos, se utiliza para introducir la continuación o ampliación de un argumento. Así pues, su sentido es "continuando con la misma línea de argumentación", "otro argumento en apoyo del mismo punto de vista", "de manera semejante a la ya planteada", etc.

itinerarium. Esta voz no expresa, en los textos medievales y salvo excepcionalmente, un recorrido de cualquier tipo, sino un itinerario espiritual y ascendente. Así, por ej., con la expresión completa *i. mentis in Deum*, titula Buenaventura su mayor obra. Ella se refiere al ascenso del alma humana hasta la unión con Dios. Por eso, en el período es-

colástico, por lo menos, hasta el siglo XIII, suele reemplazar a *mystica* (véase) o *mistica*, término que, en cambio, es más frecuente durante la Patrística.

iudicare. Es el proceso por el que se llega al *iudicium* (véase). Se ha de prestar atención al hecho de que en los autores medievales de tradición agustiniana, como Buenaventura, equivale a *abstrahere* (véase): "*ad nostrum intelligere concurrit recipere et iudicare, sive abstrahere et suscipere*" (*In Sent.* II, *d.*24, *p.*1, *a.*2, *q.*4).

iudicium. En general, significa "juicio". Etimológicamente, proviene de *ius dicere*, una de cuyas traducciones posibles es "pronunciar un veredicto" o, en el sentido más lato, "anunciar alguna determinación".

En la Escolástica, este vocablo señaló, en primer lugar, 1. la recta determinación del "justo" en sentido bíblico (véase *iustitia*). De manera derivada y más amplia, aludió a 2. toda recta determinación del alma humana, ya sea de índole especulativa, ya de índole práctica, dado que la segunda se funda en la primera. En su acepción de 2.1. determinación especulativa, versa sobre las cosas representadas mentalmente, y establece la verdad o falsedad de los conceptos mismos y/o de la relación que se da entre ellos. Así pues, el *i.* de la mente humana se verifica *secundum vim intellectualis luminis*, y consiste en la aprehensión racional de una realidad, tal como ésta es en sí, a partir de la adecuada disposición de las potencias cognoscitiva y apetitiva. Si la determinación es de naturaleza práctica, se tiene precisamente el 2.2 *i. practicum*, el que constituye una de las etapas o pasos centrales en el proceso del acto libre: de hecho, en el *consensus* (véase), la voluntad acepta apelar a algún tipo de mediación para alcanzar el bien que persigue, pero es el intelecto el que determina cuál medio en particular se ha de emplear, formulando así lo que se conoce como "juicio práctico".

En cuanto al 3. plano estrictamente lógico, cabe advertir que, en rigor, esta palabra no es frecuente en el vocabulario técnico de la Edad Media, puesto que la Lógica medieval, como así también la renacentista, tendieron a asimilar la forma de aprehesión racional que implica el *i.*, a su expresión en la *propositio* (véase), por lo cual el término "proposición" puede corresponder a lo que, lógicamente, hoy denominamos "juicio". Para el tratamiento que, en particular, hace Ockham de este punto, véase *assensus, in fine.*

Desde el 4. punto de vista ético, el vocablo aparece en los textos tanto patrísticos como medievales. Agustín de Hipona, por ej., considera que el *i.* es una función propia del espíritu humano, en la que la sensibilidad no tiene parte alguna; de ahí que a través del juicio, el alma muestre su trascendencia respecto de los demás seres vivientes. El Hiponense diferencia entre conocimiento y juicio diciendo que conocer es percibir lo que una cosa es; juzgar es apreciar lo que debe ser. Para ilustrar esto, Agustín apela al ejemplo del artesano cuando éste estima el valor de su obra (cf. *De vera rel.* XXXI, 58). Los escolásticos han relacionado el *i.* más directamente con las determinaciones

de índole práctica. En este sentido, tres son los requisitos que señalaron para que se dé el *rectum i.*: *iustitia*, *auctoritas*, y *prudentia* (véanse); si falta la primera, se dará un *i. perversum*; si falta la segunda, un *i. usurpatum*; si falta la tercera, tendrá lugar un *i. temerarium* (cf. por ej., Tomás de Aquino, *S. Th.* II-II, *q.* 60*, aa.* 2, 3 y 6).

Finalmente, una quinta acepción, aunque poco usada, se refiere 5. al nivel astrológico. En efecto, en este plano, *i.* señala el supuesto juicio o decreto de los astros en las vidas humanas, por lo cual este tipo de *astrologia* (véase) se denominó precisamente *iudiciaria.* Fue combatida en la Edad Media, ya que la aceptación de tales supuestos decretos astrales implicaba un determinismo incompatible con la afirmación del libre albedrío y, por ende, de la responsabilidad de los hombres.

iuramentum. Un problema exegético surge de inmediato en los análisis patrísticos del tema del juramento: la prohibición evangélica lisa y llana de jurar en cualquier forma, no sólo de hacerlo faltando a la verdad como límite extremo de su ilegitimidad (cf. *Mt.* 5, 33; *St.* 5, 12). Con todo, el *i.* cumple una función social irrenunciable, teniendo en cuenta las características de lo que será después la sociedad medieval, basada sobre el pacto; de ahí que ya desde la exégesis de los Padres se haya atenuado la severidad de la prohibición escrituraria, terminando por confinarla al caso del perjurio (véase *periurium*). Así lo hacen, por ej., Ambrosio de Milán (cf. *Exp. Ps.* 118, 14), Jerónimo (cf. *In Mt.* 1), y hasta Agustín de Hipona (cf. *Sermo* 180). No obstante sus apariciones reiteradas en la Escritura, el *i.* no dejó de ser visto bajo cierto velo de peligrosidad. Precisamente el Hiponense explica que la prohibición evangélica se ha de leer como un intento de neutralizar un peligro más que de reprimir un abuso; se trata, pues, de la sugerencia de una precaución. Esto se apoya sobre la *infirmitas* natural del hombre y el carácter lábil del verbo humano que tiende a convertir el acto de jurar en hábito; de ahí que la Regla de San Benito advierta: "*Non iurare, ne forte periuret*". Sin embargo, a veces, el juramento está impuesto por las circunstancias. En estos casos, se insiste en que debe observarse en el marco de una verdadera *necessitas.* Por eso, Alain de Lille, en su *Contra haereticos*, lo considera moralmente indiferente y, siguiendo a Pedro Lombardo (cf. *Sent.* III, *d.*39, *q.*4, *n.*1), asigna al *i.* tres ámbitos de legitimidad: el procedimiento judicial, cuando lo requiere la urgencia de defenderse de una acusación injusta; la necesidad social de establecer pactos de paz; y la exigencia retórica de convencer a un auditorio de algo que sea beneficioso para éste. Más rigurosas, ciertas corrientes heréticas, como los valdenses, cátaros, patarinos y nestorianos rechazan radicalmente esa posibilidad, viendo en el *i.* un mal en sí mismo, impermeable a cualquier consideración de oportunidad o necesidad práctica.

ius. Significa "derecho". Isidoro de Sevilla anota que el derecho se llama así porque es justo, es decir porque responde a la *iustitia* y añade que todo derecho es un conjunto de le-

yes, esto es, la ordenación escrita; o costumbres, es decir, la práctica o uso cuya antigüedad confiere fuerza de ley no escrita aprobada por la razón (cf. *Etim.* V, 3-10). Sobre las huellas de la tradición de Isidoro, la Edad Media distinguió entre los siguientes derechos, siempre en su acepción de conjunto de leyes: 1. *i. naturale*, llamado así porque es el común a todos los pueblos, ya que deriva de lo indicado por la naturaleza, como la unión de hombre y mujer o la crianza de los hijos; 2. *i. civile* es el que cada ciudad o estado ha decretado para sí, sobre el fundamento de los decretos de Dios o de la naturaleza; 3. *i. gentium* o derecho de gentes es el que rige en todos los pueblos, de él forma parte, por ej., la inviolabilidad de los embajadores. A esto se añaden los derechos especiales, como el militar o el público que se refiere a los magistrados y sacerdotes.

A medida que transcurren los siglos medievales se va acentuando el pasaje que va desde la consideración de la justicia implicada en el derecho al arte del legislador y a la misma sentencia dada por el juez. Al mismo tiempo, se profundiza en la fuente del derecho sobre la base de consideraciones como las de Agustín de Hipona, por ej., que no se debe llamar *i.* la norma de los gobernantes cuando ella es injusta (cf. *De civ. Dei* XIX, 21). Por otra parte, al llegar a la Escolástica, se entendió que el derecho emanado de Dios tiene una doble manifestación: una, natural, coincidente con el *i. naturale*, y otra positiva, que se halla en las Escrituras. La primera de ellas está contenida, primariamente, en la ley eterna, y, secundariamente, en el juicio natural de la razón humana, puesto que es un conocimiento innato en el hombre. Así, el derecho divino no cancela el humano; antes bien, lo fundamenta. Diversa es la problemática propia del positivo. Respecto de él, los escolásticos subrayan en cierto sentido su carácter relativo, puesto que varía según las distintas condiciones de los pueblos en las diferentes épocas. Así se lee, por ej., en Tomás de Aquino (cf. *S.Th.* I-II, *q.*91, *aa.*5-6 y *q.*96, *a.*2).

iustitia. En su sentido más amplio, la palabra "justicia" señala cualquier proporción. Así lo recuerda Tomás de Aquino en *S. Th.* II-II, *q.* 57, *a.*1, *c.* Entre los griegos, la *i.* fue entendida, en primer término, como virtud universal, como un principio de orden y armonía, que expresa solamente la exigencia de que suceda lo que debe suceder, o sea, que haya una exacta correspondencia entre el hecho y la norma concerniente a él. Este carácter de universalidad de la justicia se conserva en Platón, pero coexiste con otro concepto más restringido del tema que lleva a entender la justicia como principio exclusivamente social. Esta duplicidad de dirección puede rastrearse también en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, y es retomada durante la Escolástica.

Desde una perspectiva teológica, el término suele aludir, sin más, a la voluntad de Dios y, en general, al bien éticamente considerado. Por eso, para Anselmo d'Aosta, por ej., *i.* significa, básicamente, el bien moral, la rectitud que se ha de observar por sí misma, ya que constituye un valor absoluto (cf. *De casu diab.* 24).

En el sentido estrictamente filosófico, esta voz alude al equilibrio y correspondencia de las relaciones humanas, es decir, *hominis ad hominem*, como aclara Dante en su *De Mon*. II, 5, 1. La *i.* es, pues, clásicamente entendida, el principio de coordinación entre personas. Ahora bien, al ser las relaciones personales de diversas clases, se establecieron las siguientes distinciones: 1. En cuanto principio normativo de la persona en sus relaciones con la comunidad, se llama *i. generalis* o *legalis*, término este último que obedece al hecho de que la ley es la expresión de dicho principio. 2. Como principio normativo de las relaciones entre personas tomadas singularmente, la *i.* puede ser 2.1. *i. distributiva*: es la que regula la relación del todo social respecto de los individuos particulares; y 2.2. *i. commutativa*: es la que regula las relaciones interpersonales, o sea, las que se dan entre individuos en tanto partes contratantes. Adviértase que, en el primer caso, el objeto de la *i.* es la comunidad humana, mientras que, en el segundo, se mira a los particulares.

El tema ha constituído siempre una preocupación dominante en el pensamiento medieval tanto cristiano como hebreo. De hecho, en la concepción monoteísta judeo-cristiana, el predicado de justicia se atribuye sobre todo a Dios, para denotar la infalible proporción y armonía intrínseca de la voluntad divina. Según la misma concepción, pero ahora en lo que concierne a los hombres, la práctica de la *i.*, elevada al rango de virtud, se hizo consistir, primeramente, en la observancia de la voluntad de Dios, implicara ésta o no una relación con otros sujetos humanos, de modo tal que el "justo" bíblico es aquel que cumple tanto con el deber de adorar a Dios, como con el de respetar a sus semejantes, mediante la obediencia a mandamientos como no robar, o no matar, etc.

Cabe subrayar preeminencia que se ha concedido a la *i.* por sobre las demás virtudes durante la Edad Media. Aparece particularmente en la obra de Tomás de Aquino, quien sostiene que la *i. "inter omnes virtutes morales praecellit"* (*S. Th.* II-II*, q.* 58*, a.* 4*, c*). Tal preeminencia se funda en dos motivos: en primer lugar, porque está más próxima a la razón de lo que lo están otras virtudes como la fortaleza; en segundo término, porque su objeto es más vasto, ya que comprende no sólo las acciones que el hombre cumple respecto de sí mismo, sino también aquellas que cumple respecto de los demás hombres.

Según Buenaventura, tres son las partes de la *i.*: una ordena la relación con los superiores; otra, la que se da con los inferiores; y otra, la que se da con los iguales (cf. *Coll. in Hexaem.* VI, 18).

Un sentido particular cobra la expresión *i. originalis*. En efecto, ella indica algo absoluto que, en el marco del orden establecido por Dios, se añade a la naturaleza del hombre –es decir, que es un *superadditum*– y que concierne a la vida moral, específicamente, a lo que se entiende por bien o bueno. En este sentido, la polémica medieval giró en torno de la cuestión acerca de si algo es justo porque Dios así lo quiere, o bien si Dios lo quiere porque es justo.

L



laetitia. Se traduce por “alegría” y se define como la *affectio* o *commotio* del alma por la que ésta se regocija con el bien presente o representado. Consiste en la posesión espiritual de ese bien. Así pues, muchos la incluyen entre las pasiones, aunque no lo es estrictamente, ya que su correlato es la *delectatio* (véanse *delectatio* y *passio*). Por otra parte, y aunque el bien objeto de la *l.* es conocido por el intelecto, se considera ordenada en la voluntad.

laevitas. Indica el carácter de lo terso. Lo físicos medievales han definido esta propiedad como la del cuerpo cuyas partes convienen en su superficie o acuden homogéneamente a ella. No se ha de confundir con la *levitas* (véase).

laicus. Por oposición al *clericus* (véase), el *l.* en la Edad Media era quien, por no pertenecer al clero, no tenía allanado el acceso al estudio. Así, el término designa al iletrado, de donde el moderno “lego” que, con mayor particularidad, señala hoy en español al que es ignorante o profano en una disciplina. Por eso, se utilizaban para él, como vehículo de información y, sobre todo, de edificación moral, las artes visuales, especialmente, la pintura (véase *pictura*).

languor. Esta palabra, que generalmente aparece en la expresión *l. amoris*, es propia del vocabulario de los místicos especulativos y, en particular, de Bernardo de Clairvaux (cf. *In Cant.* LI, 3) y Ricardo de San Víctor. Éste remite al texto de Isaías I, 5: “La cabeza está enferma y el corazón languidece”. Con dicha expresión alude al tedio impaciente del deseo de Dios, hastío que provoca disgusto por todo lo que no es Él. Se manifiesta, además, como debilidad duradera que enerva al cuerpo (cf. *Ep. Sev.* II, 11; *De statu int. hom.* I, 11-12).

latio. Esta voz es sinónimo de *translatio*; así, alude al *motus* (véase) *lationis*, es decir, a uno de los tipos de movimiento o cambio, el local, que se da precisamente cuando el *subiectum* se transfiere o es transferido de un lugar a otro.

latitatio. Se podría traducir esta palabra por “latencia”, ya que hace alusión al estado latente de algo. Suele aparecer en el contexto del problema de la procedencia de las formas corporales. En efecto, algunos autores sostuvieron que éstas proceden, en parte, *ab extrinseco*, en cuanto que son llevadas al acto por un agente; y, en parte, *ab intrinseco*, en cuanto que preexisten potencialmente en la materia. En este último sentido, se afirma la 1. *l. formarum*. También se ha hablado de una 2. *l. scientiarum et virtutum*, queriendo significar con ello que toda virtud y toda ciencia preexisten naturalmente en el alma, co-

mo creen los pensadores enrolados en la tradición platónica. Quienes adhieren, en cambio a la posición aristotélica al respecto, como Tomás de Aquino, entienden la *l.* de manera muy relativa: consideran que las ciencias y las virtudes están en nosotros únicamente en la medida en que poseemos la capacidad de adquirirlas, lo cual no implica preexistencia alguna de ellas como tales en el alma humana (cf. *S. Th.* I-II*, q.* 63*, a.* 1 *c*).

latitudo. En la literatura medieval, este término presenta dos acepciones: 1. física; 2. metafísica. En 1. su acepción relativa al mundo físico, alude a la dimensión horizontal y se define como la medida de esta dimensión que se extiende en línea recta *in latus*. También se ha denominado así la superficie que se divide en derecha e izquierda.

Pero, siendo originariamente un vocablo propio del orden físico, presenta también una transposición al 2. metafísico, acepción que fue muy importante en la Edad Media. En este orden, *l.* tiene que ver con la perfección ontológica. Con este sentido, la voz que nos ocupa fue retomada por Enrique de Gante –del término griego *plátos* usado por Simplicio– para significar una cierta indeterminación o ilimitación en la naturaleza de las cualidades. Este carácter de ilimitado fundamenta la posibilidad de aumento y disminución de muchas de esas cualidades (cf. *Quodl.* IV, *q.*15). Es, pues, lo que hace posible la *intensio* (véase). Siempre desde el punto de vista metafísico, esta palabra alcanza un uso extremo en Juan de Ripa, quien habla de la *l. entium* para referirse a la disposición de los entes hasta la cima ocupada por la especie suprema creada. Ésta contiene y subsume una multitud de individuos distintos esencialmente.

latria. Cf. *adoratio* y *dulia.*

laudabile. Sobre la base de la *auctoritas* agustiniana, el pensamiento medieval cristiano consideró loable, en primer lugar, toda naturaleza buena, creada y, *a fortiori*, increada; en segundo término, aquello cuya bondad está ordenada a algún fin; en tercer lugar, y en sentido estricto, *l.* es todo acto recto que depende de la voluntad libre y que, por ello, engendra mérito y merece recompensa (Cf., por ej., Ockham, *Quodl.* VI, *q.*2).

laudatio. Cf. *adulatio.*

lectio. Hugo de San Víctor define la lectura en los siguientes términos: "*l. est cum ex his quae scripta sunt, regulis et praeceptis informamur*" (cf. *Didasc.* III, 8). Ahora bien, hay una *l.* privada (*lego librum*), una *l.* que hace el maestro (*lego librum illi*), y una *l.* que hace el discípulo (*lego librum ab illo*). Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que, en términos medievales, leer es enseñar y, por ende, aprender. Por eso, la *l.* es la base de toda la pedagogía medieval. De hecho, cuando se prohibió la enseñanza de las obras aristotélicas referidas al mundo natural, el texto vedaba "*nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta* legantur *Parisius publice vel secreto*" (cf. *Chart. Univ. Paris.* I, 70): esto dejaba a un lado también la lectura privada de tales obras y la condenaba a la clandestinidad.

Desde un punto de vista técnico, constituye el primer momento del

proceso que culminará en la cristalización del método escolástico. En efecto, las etapas principales de dicho proceso, que fueron añadiéndose sucesivamente en la evolución histórica de la enseñanza medieval, son las siguientes: 1. en primera instancia, los maestros medievales se ceñían a la *l.*, es decir, a la lectura de textos de las *auctoritates* (véase *auctoritas*). Generalmente, se trataba de una obra de Aristóteles para los estudiantes de Artes, y de la Biblia o las *Sentencias* de Pedro Lombardo para los de Teología. En principio, la lectura debía ser literal y pretendidamente "neutral". Pero no podía obviarse el que se destacaran algunos aspectos y se marginaran otros; además, las dificultades de algunos pasajes impedían soslayar aclaraciones laterales que sólo se proponían hacer más accesible el texto. 2. Sobre la base de esta necesidad se impuso la *meditatio* (véase), como ampliación de la *l.* Así, el mismo Hugo de San Victor, (cf. *Didascalion*, I. 1) cita estas dos etapas como imprescindibles en la adquisición de la ciencia. Sin embargo, tampoco ellas resultaron suficientes; en particular, al ampliarse el número de los autores incorporados a las *lectiones*. Pronto se vio la necesidad de explicar, aún por escrito. 3. Dicha explicación, consignada por los maestros, se denominó *glossa* (véase), y dio lugar a la *expositio*. Ésta incluía la *l.*, glosada o no, la explicación de frases y pasajes, y la *sententia* (véase), mediante la cual se intentaba sintetizar la comprensión del texto. 4. Sobre la exposición, fue gestándose la *quaestio* (véase), ya sea porque los pasajes más difíciles se prestaban a diversas exposiciones interpretativas, ya sea porque los mismos textos de diversos autores ofrecían sentencias contrapuestas. Finalmente, las cuestiones se convirtieron en un género independiente sobre el que, por último, se fue recortando otro: 5. el de la *disputatio* (véase).

Con todo, cabe insistir en el carácter originaria y fundamentalmente oral de la *l.*

lectura. Muchos textos escolásticos provienen de los cursos que sus respectivos autores ofrecían en las universidades, por ej., los comentarios a textos filosóficos o bíblicos. Frecuentemente, tales comentarios eran después redactados por ellos mismos y de esa redacción resultan las *expositiones*, las cuales se distinguen porque su título comienza con la preposición *in* que se antepone al de la obra comentada. Así, por ej., *In Metaphysicam* suele aludir a un comentario a la *Metafísica* aristotélica; también puede que se encuentre un plural, como *In Ethicorum*, referido a los libros éticos de Aristóteles. Ahora bien, a diferencia de la *expositio*, la *l.*, cuyo título suele estar compuesto de la misma manera, indica que, si bien su autor ha dictado un curso sobre el tema con las opiniones que el texto le atribuye, éste no fue redactado directamente por él sino por algunos de sus discípulos o colaboradores. Un ejemplo de *l.* es el comentario que, como *magister* (véase) *in sacra pagina*, Tomás de Aquino hizo al Evangelio de Juan. Esta *l.* se debe a Reinaldo de Piperno: "*quam recollegit idem frater Raynaldus, sed corregit eum frater Thomas*".

levitas. La levedad se define por oposición a la *gravitas* (véase), es decir que señala la condición de lo que tiende a alejarse del centro de la tierra. En cuanto categoría contraria a la de gravedad o pesantez, le atañe la discusión que, sobre bases platónico-aristotélicas, se sostuvo al respecto en la Edad Media.

lex. Muy en general, la "ley" expresa siempre un deber ser, por el cual se exige que algo sea y opere según un orden que, de alguna manera, le es propio. Por otra parte, dicho deber ser suele implicar, además, una cierta necesidad y validez universal que, precisamente, vuelven inteligible lo que la *l.* indica.

La diferencia entre la *l.* y la *regula* (véase) radica en que esta última se presenta frecuentemente como la especificación de una determinada norma, es decir, de una ley que concierne sólo a la actividad humana; así, se habla, por ej., de "reglas de Gramática". Según algunos autores, en la historia del pensamiento se ha considerado primero la *l.* en su aspecto ético-político, descubriéndose luego la posibilidad de enunciar, por analogía, leyes físico-naturales. Así, muy lentamente se llegó a dar relieve al concepto de *l.* como necesidad inmanente a ciertas estructuras de las cosas, que se vieron como efecto de una causa trascendente a la naturaleza misma. En la Antigüedad, esta necesidad inmanente fue expresada, en particular, por Aristóteles, mediante su concepto de naturaleza, o primera determinación interior, según la cual opera todo agente (cf. *Fís*. II, 1, 192 b 20-23). Por su parte, y con otro espíritu, los estocios se refirieron a la ley universal como cierta fuerza que mueve la materia de modo uniforme y constante; así lo expresa, por ejemplo, Zenón en su *De natura*. A juzgar por testimonios, Sócrates había subrayado, en cambio, el aspecto ético de la *l.*, viendo en la ley no escrita –cuyo valor es divino y trascendente–, el fundamento de la escrita.

El pensamiento judeo-cristiano recoge, en cierto modo, ese planteo atribuido a Sócrates, contraponiendo la ley literal al espíritu que la anima. Pero lo propio de la concepción judeo-cristiana en lo que toca a este punto es que considera el designio divino como ley suprema y eterna, en la que reside la razón de ser de todo cuanto concierne no sólo al orden del universo físico, sino también al último fundamento de la actividad moral. La obligación moral es, entonces, absoluta porque liga la voluntad humana a una Voluntad que la trasciende en todo sentido y que, en tanto ley eterna, manda consevar el orden natural y prohibe turbarlo. Así se expresa, por ej., Agustín de Hipona (cf. *Contra Faust*. XXII, 27). La ley moral, en cuanto participa de esa ley eterna en la naturaleza racional del hombre, es una ley natural, fundamento a su vez de la ley escrita. Esta última es promulgada por Dios o por los hombres mediante signos sensibles. De esta manera, se puede expresar y difundir el valor absoluto del Bien, ya que en él está la causa y, a la vez, el fin de la ley. Isidoro de Sevilla observa que *l.* viene "*a legendo*", vale decir de leer, porque está escrita. Teniendo presente el derecho antiguo, señala que toda ley o permi-

te algo, o lo prohibe, o castiga. (cf. *Etim.* V, 3 y 19).

Sobre este horizonte doctrinal, la Escolástica formuló algunas precisiones: 1. *l. aeterna* es la *ratio* de la sabiduría divina, que rige el movimiento de toda la realidad; 2. *l. naturalis* es la que rige en el mundo, participación en sí misma de la ley eterna divina, e impresa en la criatura racional; con todo, ésta accede a la ley natural mediante la luz de la mera razón, necesitando en cambio de la revelación para acceder a la eterna, según recuerda, por ej., Gabriel Biel en *In III Sent., d.*37, *q.*1, *a.*1; 3; 3. *l. divina*, es la ley de Dios que legisla sobre la relación del hombre con Él y, fundamentalmente, con los demás hombres; 4. *l. humana*, es una ordenación de la razón al bien común de los hombres, como señala Tomás de Aquino en *S. Th.* I-II, *qq.* 90 y ss). Por su parte, Buenaventura distingue varias acepciones de este término. Así, se refiere a la ley religiosa, a la norma para juzgar y a la regulación de la vida moralmente recta (cf. *Coll. in Hexaem.* XVI, 15).

lexicon. Sobre el final de la Edad Media, se llamo así la clase de libro que explica el significado de las palabras. Debido a la mayor amplitud que entonces tenía el término "*grammatica*" (véase), y que incluía aspectos semánticos del lenguaje, muchos consideraron el *l.* una *grammatica extensa*.

li. Cf. *ly.*

liber. Voz que tiene dos acepciones: en primer lugar, señala la condición de libre que tiene un sujeto; en segundo término, indica el libro. Respecto de la primera, se ha de notar que, históricamente hablando, la acepción originaria de *l.* alude a un status social: el de quien, a diferencia del esclavo, nace libre en el seno de una sociedad. La negación de un vínculo de obediencia implicada en este término fue haciéndose cada vez más interior; así, se utilizó para expresar situaciones tales como el estar libre de enfermedad o de preocupaciones. Posteriormente, con la reflexión filosófica a la que da lugar la aparición del Cristianismo y el tema de la responsabilidad humana en la salvación, el sentido de *l.* pasó a indicar a quien es moralmente libre, tema que se analiza en el artículo *liberum arbitrium* (véase).

Respecto de la segunda acepción, la de *l.* como "libro", este vocablo –que originariamente aludió a la corteza de un árbol– puede mentar en la Edad Media tanto el libro en su aspecto material, esto es, en cuanto conjunto de pergaminos unidos por costuras, como el contenido de lo escrito en ellos, es decir, la obra literaria propiamente dicha en su unidad e identidad. Ciertamente, este último sentido es el más frecuente.

Buenaventura, por ej., subraya el carácter de mediación propio del libro. Siguiendo la tradición agustiniana, considera al mundo un *l. scriptus forinsecus*, esto es, un libro escrito por fuera, ya que está compuesto por criaturas que son sólo vestigios de la sabiduría divina; el que está escrito por dentro es, en cambio, el conformado por los seres espirituales, como el alma. Pero el Libro por excelencia, escrito por fuera y por dentro, obviamente, es la Escritura a la que Buenaventura

llama *calamus Dei*. Desde esta perspectiva, el mundo se concibe como un libro oscuro que es iluminado por la Escritura (cf., por ej., *Brev.* 2, 11; *Itin. mentis ad Deum* 3, *Coll. in Hexaem.* XII, 8-12). Esto constituye un *tópos* en la literatura medieval, ya que se reitera en Alain de Lille y en muchos otros autores.

Respecto de los títulos célebres que en las obras citadas en la Edad Media incluyen explícitamente esta palabra, cabe mencionar dos: el *Liber de causis* y el *Liber XXIV philosophorum*. El primero, atribuído erróneamente a Aristóteles hasta que Tomás de Aquino despeja el equívoco, es de Proclo. El segundo constituye una obra anónima que se supone escrita en la transición de los siglos XII y XIII. Se trata de un texto hermético que se cree ha sido redactado por varios autores. El número 24 obedece al hecho de que su breve contenido está conformado por 24 sentencias neoplatónicas, comenzando por la de Dios como mónada suprema. En el marco del neoplatonismo, presenta una cosmovisión que oscila entre monismo y panteísmo, pero que, no obstante, intenta salvar la trascendencia de Dios y su alteridad respecto de las cosas.

liberalitas. Noción opuesta directamente a la avaricia, la *l.* indica una virtud que se distingue también de la prodigalidad, como ya señala Agustín de Hipona (cf. *Conf.* II, 6, 13). Es propio de la virtud usar bien de aquello que podríamos utilizar mal (cf. *De lib. arb.* II, 19). La liberalidad es virtud precisamente porque consiste en el recto uso de las cosas materiales, de todo lo material que se posee y sobre lo que se ejerce dominio, lo cual se conoce genéricamente con el nombre de *pecunia*, o sea, "dinero" (cf. *De doctr. christ.* 6).

Estas ideas agustinianas pasan a la Escolástica y confluyen con la base aristotélica (cf. *Pol.* III, 9, 1256 b 30) que había ampliado la materia de la *l.* también a las riquezas naturales. Para Tomás de Aquino, su objeto es el dinero y todo lo que se puede estimar en términos monetarios. Como virtud, la liberalidad exige una racional proporción en el dar o distribuir la riqueza que es propia. Con todo, no es una especie de la justicia, porque ser justo es dar a otro lo que es suyo; ser liberal es darle de lo propio. Así pues, no se funda en el *debitum*, como señala el Aquinate (cf. *S.Th.* II-II, *q.*117, *a.*5).

libertas. En 1. la dimensión jurídica, *l.* alude a un privilegio o prerrogativa sancionados por ley; en este orden, se habla, por ej., de las *libertates* pertenecientes al fuero de la universidad medieval. En 2. el plano antropológico-ético, es un término que aparece empleado en los textos patrísticos y escolásticos tanto en sentido estricto como en sentido lato. 2.1. En el primero, este concepto está vinculado con el de *liberum arbitrium* (véase) y se entiende a partir de este último. En particular, se han de tener presentes dos notas propias de la noción de libre albedrío: la central es la que lo hace derivar en capacidad de elección; otra es la que lo relaciona con la opción entre bienes superiores, medios e inferiores. Respecto de la primera nota, hay que considerar que en la elección siempre se margina un bien, aunque sea

ínfimo, en pro de otro; respecto de la segunda, hay que tener en cuenta que una voluntad perfecta es la que se identifica con los bienes supremos. Así pues, tanto en el caso del bienaventurado como en el de Dios, no se puede hablar estrictamente de libre albedrío: en el del bienaventurado, la opción no se presenta, desde el momento en que ya no hay atracción ejercida sobre su voluntad por los bienes inferiores; en el de Dios, porque Él mismo es el Bien del que participan o en el que se subsumen todos los bienes relativos. Así pues, el término se tradujo por "libertad de liberación" para el primer caso; y "voluntad libérrima", para el segundo. En virtud de este desarrollo, se revisó ya en la Patrística el concepto de libre albedrío, optándose entonces por considerar que su nota esencial es la del ser dueño del propio querer, y no la de la capacidad de elección, puesto que, en este último caso, no se podría llamar "libre" a Dios. Así aparece, por ej., Agustín de Hipona (cf. *De corr. et gratia* 13, 42). Con todo, la Escolástica, preocupada por otros aspectos en el tema general de la libertad humana, tendió a perder esta distinción entre *l.* y *liberum arbitrium* y a utilizarlos cada vez más frecuentemente como equivalentes.

En 2.2. sentido amplio, el vocablo *l.* se utiliza muchas veces ya sea como sinónimo de *voluntas* (véase), ya sea –y más a menudo aún– como equivalente de *liberum arbitrium*. Por eso, se habla de: 2.1. *l. indifferentiae*, para aludir a la ausencia de necesidad interna, es decir, en los motivos del querer, lo cual equivale al grado más alto del libre albedrío. Con todo, esta expresión se ha de entender como condición para el ejercicio perfecto del *liberum arbitrium* y no en el sentido estricto de *aequilibrium indifferentiae* (véase), ya que esta última locución se usa para nombrar una polémica que tiene lugar suponiendo una radicalización de la *l. indifferentiae*. 2.2.. *l. contradictionis*, que es la libertad de llevar a cabo una acción o abstenerse de ella; y de 2.3. *l. contrarietatis*, que es la de hacer esto o aquello.

liberum arbitrium. El tema del libre albedrío es uno de los que tipifican el pensamiento judeo-cristiano, tanto durante el período patrístico como en el medieval, precisamente por estar vinculado de modo directo con el de la parte de responsabilidad que compete al hombre en la salvación. En líneas muy generales, y en términos negativos, se puede caracterizar el *l. a.* como ausencia, por una parte, de coacción; por otra, de necesidad. Pero su nota esencial es positiva y señala la posibilidad de elección sobre la base de dichas ausencias: simplificando los términos, las primeras indican la "libertad de"; la segunda, la "libertad para".

En la Antigüedad, fueron los estoicos quienes más estudiaron este concepto. Para el estocismo, la libertad humana es, fundamentalmente, autodeterminación, o sea, el tener en sí mismo el principio de los propios actos. Tal concepción pasa a la Patrística, de modo que Orígenes, por ej., va aún más allá y sostiene que la libertad consiste no sólo en tener en sí el principio de los propios movimientos sino en *ser* ese principio. De esta mane-

ra, el hombre elige, en cuanto motor, la causa de sus movimientos, como árbitro de las circunstancias externas (cf. *De Princ.* III, 5). Particular importancia cobra el tema en Agustín, quien lo desarrolla, en primer lugar, a propósito de su polémica contra el determinismo de los maniqueos. Enfrentado al dualismo de éstos, que sólo veían en el alma humana un escenario donde libran sus batallas los Principios del Bien y del Mal, el Hiponense reivindica, en primer lugar, la conciencia que asiste al hombre sobre la autodeterminación de su voluntad (cf., por ej., *De div. quaest.* 83, 8); en segundo término, define tal autoderminación en sede interna, esto es, como el ser dueño del propio querer, aunque ello no implica la capacidad de llevar a cabo aquello que realmente se quiere; en tercer lugar, el *l. a.* –o, lo que en términos agustinianos es lo mismo, la libre voluntad o la voluntad en cuanto tal– tiene como manifestación o efecto esencial el poder elegir. Pero, dada la concepción de mal como ausencia de bien, nunca se elige *el* mal, entendido de manera sustantiva, sino que se elige siempre entre bienes de distinta jerarquía. De esta manera, cuando se opta por un bien mínimo, descartando uno superior, se actúa moralmente mal, en el sentido adverbial de esta última palabra (cf., esp., *De lib. arb.* I y III, *passim*).

Esto lleva a vincular directamente el tema del libre albedrío con el de la conducta moral y, por ende, con el de la salvación. En tal sentido, la cuestión crucial que aparece en Agustín –y una de las más importantes que lo constituyen en *auctoritas* del pensamiento cristiano– es la de determinar los alcances –o, mejor aún, los límites– del libre albedrío en orden a la salvación. Es aquí donde se inserta, en cambio, su polémica con los pelagianos. En efecto, los seguidores de su contemporáneo Pelagio sostenían, aun en la actual condición de la naturaleza humana, la suficiencia del *l. a.* para actuar de un modo moralmente recto y alcanzar la bienaventuranza. Contra ellos, Agustín insiste en la necesidad del auxilio de la Gracia (véase *gratia*) para tal fin: según la concepción agustiniana, que se incorporará después al dogma, la *natura lapsa* del hombre, esto es, su naturaleza quebrantada por el pecado original, lo vuelve incapaz de alcanzar la salvación sólo mediante el uso de su libertad. Especialmente, la Gracia supera –en particular, la Gracia actual– el hiato que se da entre el querer una acción recta y el efectivizarla realmente, lo cual no cancela lo primero (cf., por ej., *De nat. et gratia*, y *De gratia et lib. arb.*, *passim*). De esta manera, si se leen las obras antimaniqueas del Hiponense, se tiene el acento puesto en la realidad del *l. a.*; si se atiende a las antipelagianas, el énfasis se desplaza cada vez más hacia la necesidad de la Gracia, lo que se agudiza al final de la producción agustiniana. Esto tendrá una gran relevancia en la discusión entre Erasmo y Lutero a propósito de estos temas teológicos: remitiéndose Erasmo, sobre todo, al primer Agustín, y Lutero al segundo, ambos abren sobre la cuestión libertad-Gracia dos direcciones doctrinales que serán las seguidas por las corrientes católica y protestante, respectivamente.

En efecto, subrayan, una, la existencia de la libertad y, por ende, la responsabilidad humana; la otra, el auxilio divino.

Otra de las polémicas desarrollas a lo largo tanto de la Patrística como en algunos escolásticos es el de la compatibilidad entre *l. a.* humano y presciencia divina (véase *praescientia*). Siempre en materia teológica, se le ha dado atención también al caso de la libertad divina, para la que se reservó, no obstante, el término *libertas* (véase *libertas* 1.).

Durante la Escolástica, se atendió especialmente a dos aspectos del tema que nos ocupa: la causalidad implicada por el *l. a.* y la intervención de intelecto y voluntad en la constitución del acto libre. En lo que concierne al primer punto, Alberto Magno llama "libre" al hombre que es causa de sí en cuanto hombre y al que el poder ajeno no puede coaccionar (cf. *S.Th.* II, *q.*16, *a.*1). Pero Tomás de Aquino puntualiza que eso no significa que el hombre sea la *primera* causa de sí mismo, porque ella es Dios en cuanto Creador, sino que señala la autocausalidad del hombre en sus acciones, esto es, en el poder de autodeterminarse en su actuar (cf. *S.Th.* I, *q.*83, *a.*1; *C.G.* II, 48). Buenaventura anota que se dice *liberum* respecto de la voluntad, porque ésta es libre en el sentido de ser dueña de su propio querer; y *arbitrium* respecto del intelecto, ya que discierne entre lo que es recto y lo que no lo es.

Respecto del papel de las facultades en el *l. a.*, se delinearon dos posiciones: la tendencia intelectualista y la voluntarista. Uno de los mayores representantes de la primera es Tomás de Aquino, para quien el *l. a.* es potencia apetitiva pero de un apetitto intelectivo, sólo que, en cuanto capacidad de elección, se identifica con la voluntad que no puede sino estar iluminada por el juicio de la razón. Por lo demás, en cuanto al proceso que conforma el acto libre, el Aquinate diseña un pormenorizado diálogo entre éste y la voluntad (cf. *S.Th.* I, *q.*83; I-II, *qq.*13-17; *De malo*, *q.*6). Por su parte, Duns Escoto se inserta en la línea voluntarista en cuanto que niega que el asentimiento de la voluntad dependa de los motivos de la razón; así otorga mayor peso a la primera. Lo hace acentuando la indiferencia de la voluntad en relación con sus posibles factores determinantes: la aptitud de determinarse respecto de actos opuestos expresa la perfecta indiferencia interna de la voluntad acerca de toda motivación posible (cf. *Op. ox.* I, *d.*39, *q.*5, *n.*16). Tal indiferencia es afirmada también por Ockham, para quien no cabe plantear la posibilidad simultánea de actos opuestos. Por *l. a.* entiende la capacidad por la que se puede asumir diversas posibilidades, de tal modo que se puede causar o no el mismo efecto; esas posibilidades están sólo en dicho poder. Ockham considera indemostrable la libertad de la voluntad, que se conoce por experiencia, desde el momento en que, aún cuando la razón le dicte algo, la voluntad puede quererlo o no (cf. *Quodl.* I, *q.*16). El tratamiento medieval de este tema quizá llegue a cerrarse con el planteo de Buridán, quien niega que el *l. a.* consista en poder no seguir el juicio del

intelecto (véase *aequilibrium indifferentiae*).

licentia. De la misma raíz que *licitum* (véase), esta palabra indica el permiso de llevar a cabo alguna actividad, por ej., la *l. docendi* señala que se recibe de la sociedad, que delega en una institución el poder de otorgarla, la autorización de enseñar: esto implica que no se será castigado por hacerlo. De similar tenor es la expresión *l. rethorica*: alude a aquellas figuras retóricas que, aunque no responden exactamente a las normas de esta disciplina, los oradores están autorizados a emplear.

licitum. En términos medievales, que después pasaron a la Modernidad, se entiende por lícito todo aquello para lo que no se prevé castigo. De ningún modo, pues, se identifica conceptualmente con lo ético, sino, en todo caso, con lo convencional: así, se puede dar un acto que, aun siendo *l.*, sea moralmente injusto, esto es, carezca intrínsecamente de justicia.

linea. Aparece usada con dos acepciones: 1. el sentido propio es el geométrico; en este contexto, *l.* se refiere a la cantidad, tomada sólo en la dimensión de la longitud; está constituída por una sucesión infinita de puntos; con esta acepción emplea el término, por ej., Alain de Lille en *Anticl.* III, 325, 503. Por su parte, comentando a Aristóteles, Tomás de Aquino define la *l.* diciendo que es lo divisible según una sola dimensión (cf. *In Met.* V, *l.*8, 874). En 2. sentido derivado, hace alusión al segmento imaginario sobre el que se escribe un renglón en los manuscritos medievales; de ahí, por ej., que se haya hablado de glosa *interlinearis* (véase *glossa*).

lingua. En la Edad Media, además de la referencia primaria al órgano bucal, la palabra "lengua" designa: 1. la expresión oral de un individuo; a este sentido alude el dicho *l. labilis ad peccatum*, que advierte justamente acerca de la facilidad con la que alguien puede incurrir en imprudencias o faltas éticas al hablar, es decir, cometer un *peccatum oris*; 2. el modo de expresión de un grupo, estado o prefesión; así, se dice, por ej., *l. poetica* o *l. pauperum*; 3. el sistema expresivo de un pueblo o nación, por ejemplo, *l. graeca* o *hebraica*.

Como se vio en la primera acepción, el vocablo adquiere algún matiz técnico en teología moral, pero parece no implicar ningún elemento de ese carácter en filosofía. Con todo, es importante notar que, en las traducciones latinas de Alfarabi, el término que nos ocupa aparece en la *Enumeración de las ciencias* que este último autor escribe sobre la base del modelo alejandrino de la *divisio philosophiae*. En efecto, en el proemio de este catálogo, Alfarabi menciona la *l.*, entre las disciplinas no filosóficas pero que preparan al estudio de la filosofía, y lo hace asignándole una acepción más próxima a lo que hoy conocemos por "Lingüística" que a lo que en la Edad Media se denominó "Gramática". Ciertamente, la razón de esta inclusión tiene que ver con la necesidad de profundizar en el estudio de la lengua árabe, estudio insoslayable para la interpretación del Corán.

linguositas. Cf. *multiloquium.*

liquefactio. Palabra frecuente en la literatura místico-especulativa, la liquefacción, en contexto místico o, al menos, religioso, alude al pasaje de un estado del alma a otro. En tal transformación, se verifica la renuncia a la dureza del propio corazón, la apertura amorosa a los demás, aun hacia enemigos, en síntesis, la propia purificación. Esta transformación permite conformar los propios deseos a los divinos. Los deseos de las cosas eternas –dice Ricardo de San Víctor– son, entonces, como una masa de partículas ígneas que rodean al alma y le transmiten su calor, purificándola y haciéndola pasar a un estado de claridad mayor. Finalmente, ella se funde, despojada de sí misma y absorbida en el amor de Dios (cf., por ej., *De IV grad. viol. car.,* 39-40).

litigiosus. Se denomina también con este adjetivo el tipo de silogismo *sophisticus* (véanse *syllogismus, in medio* y *sophisma*). La razón de este calificativo es la frecuencia con la que se lo emplea en las discusiones llevadas a cabo únicamente con ánimo de vencer en la disputa (cf. Pedro Hispano, *Summ. Log.* 7, 1).

littera. En su sentido originario, este término se refiere al signo elemental del alfabeto. Esta acepción primaria derivó luego en otras dos: 1. la de expresión en general, pero en su inmediatez, es decir, tal como ella suena; 2. la de texto escrito, tomado en su "literalidad". De allí, expresiones tales como *"apparet in l."*; en este último sentido, alude especialmente a la Sagrada Escritura.

Particularmente en esa segunda acepción, *l.* se opone a *sententia*, que implica una elaboración posterior de lo literal, y a *spiritus,* que designa un sentido más profundo y más denso del texto. Por eso, en la interpretación de las Escrituras, se habla de un *sensus litteralis* y de un *sensus spiritalis*.

En la Edad Media, los comentarios literales por excelencia están constituídos por la *glossa* de Anselmo de Naón, completada por la *glossa magna* de Pedro Lombardo.

En sentido más amplio, el *commentum ad litteram* es la forma de comentario primera y fundamental que se aplicará a los *auctores* (véase *auctor* y *lectio*).

litteratae. Se denominan así las voces, es decir, los sonidos (véase *vox*) que pueden tener una traducción escrita, esto es, que pueden escribirse, a diferencia de las *non litterata*, como, por ej., un gruñido (cf. Pedro Hispano, *Summ. Log.* 1, 3).

locare. De matiz diferente al del verbo *ponere* (véase), de mayor fortuna en la literatura filosófica de la Edad Media, *l.* indica precisamente la acción de colocar o, mejor aún, establecer, en el sentido de hacer que algo se ubique en su lugar natural, esto es, en el emplazamiento que le corresponde por su naturaleza.

locata. Llámase así, en al terminología medieval, a los entes corpóreos que se encuentran en un lugar circunscrito (véase *locus*); de ahí que Tomás de Aquino diga: *"l. sunt in loco inquantum replent locum"* (*S. Th.* I*, q.* 8*, a.* 2 *c*).

locus. El sentido primario de este término indica el lugar natural de al-

go (véase *locare*). En la literatura medieval, filosófica y teológica, hay tres usos fundamentales de *l.*: 1. en los planos lógico y retórico; 2. en los físico y metafísico; 3. en el religioso.

1. En el plano lógico y en sentido muy técnico, el *l.* es definido por Boecio como instancia argumentativa; también Alain de Lille, por ej., emplea el término como "punto en una argumentación" (cf. *Anticl.* III, 42-45, 60-62). Partiendo de la definición boeciana, Pedro Abelardo distingue los *loci* de los silogismos, y dice que, mientras que los primeros son argumentaciones que se fundan en la propiedad de los términos y en la *complexio* de su construcción, los segundos extraen su fuerza argumental de la naturaleza de la realidad. Para que la necesidad de antecedente-consecuente se mantenga, la imperfección de construcción propia del *l.* queda compensada en la constancia del ámbito significativo de las palabras, en la costumbre de los términos que se apoya sobre la frecuencia de las cosas, o bien en el hecho de que los términos están vinculados en una proposición universal, *maxima propositio*, esto es, una proposición evidente por sí misma. Éstos son los 1.1. *loci topici* o *dialectici*, que constituyen bases para la argumentación y se toman, pues, como puntos de partida para probar algo, por ej., *ex nomine, ex causa*, etc.; ejemplo de ellos es "El todo es mayor que la parte". En cambio, en el campo retórico, se denominan 1.2. *loci communes* aquellas afirmaciones que reflejan una opinión o sentencia memorable, independientemente de su carácter de verdadera o falsa; por ej. "La felicidad está en la virtud".

2. en el segundo contexto señalado, la noción de lugar fue elaborada en la Edad Media sobre la base de las reflexiones aristotélicas, especialmente, tal como éstas aparecen en el libro IV de la *Física* y en el XI de la *Metafísica*. Algunas de las principales tesis, tanto limitativas como positivas, que el Estagirita presenta allí acerca de este tema son las siguientes: primero, si bien el lugar no se identifica con el cuerpo, tampoco es algo enteramente ajeno a él, sino más bien una afección del cuerpo; segundo, se trata, con todo, de una propiedad, porque no inhiere en los cuerpos, no pertenece a su sustancia; tercero, tampoco es algo indeterminado, puesto que no es indiferente para un cuerpo estar o no en un *l.* dado, por ej., tender hacia abajo no es indiferente para un cuerpo pesado, puesto que dicha tendencia es propia de él, en cuanto tal; cuarto, el lugar no está determinado para cada ente, sino para cada especie de entes; quinto, el lugar se caracteriza como un modo de "estar en"; y, por último, es definido por Aristóteles, más técnicamente, como el límite del cuerpo continente (*op. cit.* 4, 212 a b).

Durante la Patrística una presentación especial de este tema es la que hace Agustín, quien se detiene, en especial, en el cuarto punto de los arriba mencionados. Ese punto, relacionado con la doctrina de los "lugares naturales" había sido tratado por Aristóteles en el libro IV del *De caelo*, cuyas tesis llegan hasta Agustín por mediación estoica. Sea de ello lo que fue-

re, cada clase de entes tiene, en la concepción agustiniana, un *l.* (cf. *Conf.* XIII, 9. 10), al que lo conduce su *pondus* (véase), determinado éste justamente por la naturaleza o especie a la que el ente pertenece. Es notable, pues, la importancia metafísica que adquiere en Agustín esta noción, ya que al alcanzar el lugar que le es propio, cada ser encuentra el él su *pax*, es decir, su unidad y armonía ontológicas. En efecto, el Hiponense hace una trasposición de los significados del binomio *l.-pondus*, utilizándolos, analógicamente, como categorías metafísicas.

La Escolástica, en cambio, vuelve a la perspectiva aristotélica y la elabora detalladamente, en especial, en lo que se refiere al *l.* como un "estar en". Sin embargo, tampoco prescindió completamente de la modificación operada por Agustín. Consideró que la propiedad de "estar en" puede entenderse de dos maneras: 2.1. *intentionaliter*: así, es decir, intencionalmente, está el objeto conocido en la facultad cognoscitiva, no según su entidad física y real, sino por una representación; 2.2. *realiter*: así, o sea, realmente, se encuentra una cosa en otra –que es su lugar– con su propia sustancia real y física. Este segundo modo, puede, a su vez, ser de tres clases: 2.2.1. *circunscriptive*: es el modo propio y exclusivo de los cuerpos. Algo se encuentra *circunscriptive* en otra cosa por la igualdad de medida y simetría entre las partes y dimensiones propias del cuerpo contenido en el lugar y los del lugar mismo; corresponde aquí el todo contenido a todo el continente: el cuerpo está, pues, en un lugar en calidad de circunscrito, porque sus dimensiones se adaptan a las del lugar. 2.2.2. *definitive*: algo puede estar en otra cosa también delimitativamente; en este sentido, está de tal modo en un lugar, que no se puede encontrar, a la vez, en otro. Así, se dice que el alma humana está en el cuerpo que informa. 2.2.3. Por último, se reserva exclusivamente para el caso de Dios el "estar" *ubique* (véase), o sea, el *encontrarse* en todos los lugares a la vez.

Al elaborar el tema del *l.*, sobre todo, en su aspecto físico, los escolásticos distinguieron esta noción cuando se predica *de locante*, en cuyo caso la definieron habitualmente como *quantitas positionem* (cf. por ej., Tomás de Aquino, *S. Th.* I, *q.* 52, *a.* 1 *c*), y cuando se predica *de locato*, en cuyo caso se asimila a la categoría *ubi*.

3. En sentido religioso, se utilizó *l.* para indicar estado o condición espiritual, hablándose así, por ej., del Paraíso como "*l. beatorum*", y de este mundo, como "*l. mundanus* o *viatorum*" (véase *viator*).

locutio. En la Edad Media se ha entendido esta palabra como locución, o sea, el signo fónico que el hombre usa para manifestar su pensamiento. Es signo en cuanto refiere a una idea –o bien a una reacción o afección anímica conceptualmente formuladas– del sujeto que lo emite. Dado que, de un lado, se apoya en el aparato de fonación y, de otro, remite a un movimiento del alma, la *l.* no es exclusiva ni de ésta ni del cuerpo, sino que compromete a ambos. Pero, precisamente porque manifiesta el pensamiento, no es asignable a los animales sino sólo al hombre y, sólo por analogía, en

términos metafóricos, a Dios. Incluso antes del reingreso de Aristóteles en la Cristiandad, los autores medievales han considerado dos aspectos en la *l.*, como lo hace Anselmo d'Aosta en *De ver.* I: como tal, es propia del hombre, le es natural y, por ende, es universal; en cambio, su uso, es decir, el sentido de sus signos o palabras, es convencional y particular de cada lengua.

logica. En una primera aproximación, se puede caracterizar la Lógica como la ciencia del *lógos,* voz de la que deriva. De los múltiples matices que esta última palabra tiene en griego, en el concepto medieval de *l.* subsisten dos: el de *ratio* y el de *sermo* u *oratio*, pero no en su aspecto externo sino como *sermo* mental. Se ha definido la Lógica como *ars* o *disciplina* que regula los procedimientos del razonar humano. Tal es, al menos, la definición ciceroniana en *De off.* I, 1: la *l.* es la disciplina "*quae rationem seu intellectum humanum in suis operationibus dirigit*"; de ahí que se la haya considerado *modus sciendi.* Ya Agustín de Hipona señala que la potencia de la razón revela la diferencia entre el sonido y aquello de lo que éste es signo (cf. *De ord.* II, 14).

Pero el maestro de la Edad Media en el campo de la lógica fue Boecio. Junto con su comentario a la *Isagoge* de Porfirio, sus obras lógicas suplieron la falta de los *Analíticos* y de los *Tópicos* de Aristóteles, que los medievales desconocieron hasta el siglo XIII. El tratamiento boeciano distingue en la *l.* tres partes, dadas por sus objetos específicos: la *definitio*, la *partitio*, y la *collectio*. Las funciones de esta última son la *demonstratio*, la *sophistica* y la *dialectica* (véase cada uno de estos artículos). La *dialectica* –o, como hoy se diría, la lógica formal– es así, en la concepción de Boecio, sólo un aspecto de la *l.*, cuyo campo es mucho más amplio.

Durante el renacimiento carolingio, el primer tratado medieval completo de lógica –obviamente, de orientación boeciana– fue la *Dialectica* de Alcuino, probablemente redactada para su utilización en el *trivium* (véase), que él restableció como base de la educación cuando fue puesto al frente de la escuela palatina de Carlomagno. Con todo, se supone que fue Escoto Erígena el primer autor medieval que se sirvió de formas silogísticas de razonamiento; pero habría de pasar mucho tiempo hasta que dicha práctica se generalizara. Esto tiene lugar, especialmente, a fines del siglo XI y comienzos del XII, cuando se da un florecimiento de la Lógica tal que ella se introduce aun en el campo de la Teología, hasta el punto de suscitar un enfrentamiento entre dialécticos o lógicos y teólogos. Ya en pleno siglo XII, el auge de las más sutiles dicusiones lógicas prepara el camino para el planteo del problema de los universales desde esta perspectiva (véase *universale*). Cabe mencionar aquí, especialmente, la *Dialectica* de Pedro Abelardo, obra fundamental en el desarrollo de la lógica y aun de la filosofía escolásticas. En efecto, Abelardo ve la *l.* como búsqueda de la verdad a través de la razón: es *inquisitio veritatis seu falsitatis*, insistiendo sobre el carácter racional del método de esta disciplina que es, para él, *scientia scientiarum*. Por lo demás, con-

tribuye a trazar más nítidamente los límites entre la *l.* y la *grammatica* (véase): proposiciones gramaticalmente correctas pueden ser lógicamentes irrelevantes, en cuanto exentas de orden lógico o racional y, por tanto, ni verdaderas ni falsas. A su vez, Gilbert de la Porrée elabora por primera vez un tratamiento de la *suppositio* (véase). Todos estos desarrollos se encuentran sintetizados, a mitad del siglo siguiente, en las *Summulae logicales* de Pedro Hispano, en las que se distingue, especialmente, el tratado sobre las propiedades de los términos. Contemporáneo de Pedro Hispano fue Guillermo de Shyreswood, uno de los primeros en desarrollar la teoría de la *suppositio formalis*. En el apartado relativo a los silogismos de las *Introductiones in Logicam* de Guillermo, aparecen también por primera vez los versos mnemotécnicos sobre la confección del *syllogismus* (véase), tan famosos en la culminación de la Escolástica. Mucho menos técnico, el enfoque de Buenaventura, se limita a señalar como esencial a la *l.* el asentimiento de la mente, lo cual se hace a través de sólida argumentación (cf. *Coll. in Hexaem.* IV, 20). Por su parte, Tomás de Aquino, en su *In Met.* VII, *l.*17, 1658, subraya que el lógico considera el *modus praedicandi et non existentiam rei*.

A la sazón, se había redescubierto el resto de las obras del Estagirita, lo cual produjo una importante renovación en este campo. Con tal bagaje conceptual procede el siglo XIV, con las figuras principales de Ockham, Buridán, Burleigh y Alberto de Sajonia, quienes introducen en la materia los siguientes nuevos elementos: las tratados de *syncategorematicis* (véase *syncategorematica*) sobre las constantes lógicas; *de insolubilia* (véase *insolubilia*) sobre las paradojas; *de consequentiis*, sobre la lógica proposicional; y *de obligatione* o *de arte exercitativa*. Cabe acotar que en estas obras se encuentran ya anticipaciones de teorías modernas de la lógica matemática. En el Renacimiento, Petrus Ramus, quien estudia especialmente los juicios, terminará por ver en la matemática la expresión más perfecta de la lógica.

Teniendo en cuenta esta evolución histórica, se comprende que los últimos siglos medievales hayan llamado "*l. vetus* o *ars vetus*" (véase *ars*), al *Corpus* lógico constituído por las *Categoriae* y el *De Interpretatione* de Aristóteles, la *Isagoge* de Porfirio, los comentarios de Boecio a estos tres escritos y las propias obras lógicas boecianas. Hacia 1200 se añadió el *De sex principiis* atribuído a Gilbert de la Porrée. Se comenzó a hablar de *l. nova*, o *ars nova*, a partir del siglo XIII, para aludir al *Corpus* constituído por los dos *Analíticos*, los dos *Tópicos* y la *Refutación de los sofistas* de Aristóteles, que se habían desconocido hasta entonces.

Lo anterior no debe confundirse con los nombres de *l. antiqua* o *antiquorum*, y *l. moderna* o *modernorum*: la primera se refiere conjuntamente al *ars vetus* y al *ars nova*; la segunda designa los elementos innovadores de la lógica medieval, especialmente, los aportados por autores nominalistas como Guillermo de Ockham.

Por último, cabe añadir que se llamó *l. maior* a la que atendía al mo-

do de ser de lo pensado en cuanto pensado, mientras que la *l. minor*, es decir, la formal, estudiaba los diversos modos, tipos o formas específicas del razonar.

Para la decadencia de esta disciplina en el período tardomedieval y renacentista, véase *loyca*.

logice. Adverbio que los escolásticos usaron para indicar el ser o el encontrarse de algo *in mente*. Señalaban con ello el *status* meramente lógico y no real. De ahí que el opuesto correlativo de *l.* sea *realiter*, que indica lo que es *ex parte rei*. Ahora bien, como lo que existe *realiter* y no *l.* puede ser tanto inmaterial como material, algunos autores han reservado *realiter* para el primer caso, utilizando el adverbio *physice* –que, obviamente, alude a un modo de ser en el que interviene la materia– para señalar el modo de existir de los entes corpóreos. En su acepción más restringida equivale a *oratio* o bien a *enuntiatio* (véanse, *in principio*).

longitudo. Voz que en la Edad Media se ha aplicado en varios órdenes: el gramatical, el geométrico y el astronómico. Desde el punto de vista 1. gramatical, se considera *l.* la prolongación del sonido de las sílabas que, por consiguiente, son cortas o largas; 2. desde el punto de vista geométrico, se llama *l.* a la cantidad de puntos que conforman la línea; 3. en términos astronómicos (véase *astrologia*), la *l.* es la distancia de un cuerpo celeste medida a partir de su constelación de origen según la serie de los signos.

loquacitas. Cf. *multiloquium*. Respecto de este término, los autores medievales suelen remitirse a la observación de Aristóteles sobre la locuacidad de las personas ancianas: según el Estagirita, ésta obedece al hecho de que, menos interesadas en el futuro –que promete poco para ellas– que en el pasado, se complacen en evocar este último hablando en exceso.

loqui mentaliter. Para señalar la diferencia con el hablar verbalmente, esto es, con el proferir palabras de manera audible y comprensible, se ha utilizado esta expresión para aludir al hablar mentalmente, es decir, al pensar realmente *actualiter*. Así lo testimonia, por ej., Guillermo de Ockham en *Quodl.* I, *q.*6.

loyca. Con esta grafía suele aparecer la palabra *logica* (véase) en textos de la Escolástica tardía, por ej., en el comentario de Simón de Faversham a las *Summulae Logicales* de Pedro Hispano. De manera derivada, "*loycus*" señala a quien se ocupa de esta disciplina. Cabe señalar que en el italiano del Humanismo, la grafía varió en "*loica*" y "*loico*" respectivamente, nombres que, a diferencia de lo que sucede en la Edad Media, suelen tener cierto matiz despectivo, en el contexto de la sátira humanística contra el terminismo. Esto se ve, por ej., en el cantar de *Geta e Birria*, donde se lee "*Io so bene che loica non vieta..*" y aun "*Sommo loico son*". Pero tal sátira popular despierta la oposición de los humanistas más versados. Así, por ej., Landini escribe una obra en hexámetros latinos en defensa de la dialéctica ockamista: los *Versus in laudem loyce Ocham*.

ludrica. Cf. *ludus.*

ludus. Su traducción es "juego", en el sentido de diversión. Por *l.* tanto los autores del período patrístico como del medieval propiamente dicho entendieron el recreo que no tiene un fin exterior sino interior al mismo sujeto del juego: procura deleite y/o reporta descanso intelectual o espiritual del alma. Es, pues, remedio contra la fatiga anímica. En tal sentido, Casiano atribuye a San Juan Evangelista una anécdota en la que se le reprochó a este último el estar jugando, a lo que él respondió que, así como no es posible arrojar flechas continuamente porque se rompería el arco, tampoco puede el alma permanecer siempre en la misma tensión (cf. *Coll.* 24, 21). Ahora bien, se busca el placer del juego a través de distracciones propias de la palabra, esto es, en dichos, o bien en hechos, que se denominan indistintamente "*ludrica*" o "*iocosa*". Hay que advertir que los juegos de azar, llamados "*alea*" (véase) no pertenecen a estos últimos, ya que en la Edad Media se los vinculó más con el afán de lucro que con la diversión.

También a propósito del fenómeno humano del juego, se generó una reflexión ética. Según ésta, en el *l.* se ha de conservar la armonía del espíritu y evitar, sobre todo, la grosería; por otra parte, el juego se debe acomodar a la dignidad de la persona y a las circunstancias. De esta manera, una vez más, es la razón la que debe imponer los límites a lo lúdico. Mas aún, cuando esto tiene lugar, se genera un buen hábito de juego, es decir, una virtud, la *eutrapelia* (véase), por la que las palabras y las obras se convierten en motivo de recreo. En el caso contrario, o sea, cuando se hace del *l.* el fin último de la vida, se la asume como juerga, cayendo entonces en la *mollities* (véase).

lumen. En la Edad Media, se utiliza este vocablo para aludir, en particular, a la luz como conocimiento. Así, puede versar sobre lo humano o lo divino, aludiendo en este último caso a la iluminación que Dios confiere al alma en todos los aspectos de su virtud cognoscitiva. Tomás de Aquino da la razón de este uso, diciendo: *"Et similiter dicendum est de nomina 'lucis'. Nam primo quidem est institutam ad significandum id quod patet manifestationem in sensu visus: postmodum autem extensum est ad significandum omne illud quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem"* (*S. Th.* I, *q.* 67, *a.*1 *c*). No ha de sorprender que Tomás utilice aquí el vocablo *lux* (véase), ya que él emplea dicho término y *"lumen"* indistintamente en sentido gnoseológico. En efecto, a continuación dice el texto citado *"si ergo accipiatur nomen luminis…"*.

Dentro de este sentido amplio, los autores medievales formularon algunas distinciones. Así, se habló de: 1. *l. angelicum* o luz del conocimiento especial que poseen las inteligencias separadas, es decir, los ángeles; 2. *l. fidei* o *divinae revelationis*, que se refiere a la luz de la creencia sobrenatural, esto es, a la dada en la revelación divina, llamada también *l. infusum*; 3. *l. intelligibile* o *intellectuale*, que es la luz suprasensible que posee cualquier naturaleza capaz de conocer, tanto humana como angélica, ya que hombres y ángeles participan del

4. *l. increatum*, o luz increada, esto es, la divina, que contiene en sí las *rationes aeternae*; 5. *l. naturale*, *naturae* o *naturalis rationis*, es la luz natural de la razón específicamente humana; 6. *plenum l.* alude a la fuerza de la plena experiencia que se impone como evidencia.

Desde el punto de vista de la teoría medieval del conocimiento, importan particularmente las dos últimas distinciones. En efecto, tanto autores de la Patrística como de la Escolástica, han considerado, en general, que el *l. naturale* de la razón se fundamenta en el –o deriva del– *l. increatum* divino, que tiene su fuente en Dios como *lux*, es decir, como causa de toda inteligibilidad. Esto no puede sorprender, dado el planteo típicamente realista que atraviesa casi toda la gnoseología de la Edad Media: al ser concebido el conocimiento básicamente como adecuación del intelecto humano a la realidad, y al ser postulado Dios como causa primera de toda la realidad, se comprende que, por ello mismo, Él hubiera de ser afirmado como causa primera de toda inteligibilidad. Pero, dentro de esta concepción general del *l. increatum* como fundamento del *l. naturale*, dos grandes líneas se han dibujado a la largo del período patrístico-medieval: la primera, iniciada por Agustín de Hipona, considera que la luz natural de la razón humana es efecto directo de la divina que se da por iluminación (véase *illuminatio*) y que tiene lugar al producirse todo tipo de conocimiento, no sólo el que corresponde a las verdades reveladas. La segunda, tipificada en la concepción tomista, si bien entiende la luz natural de la razón como procedente en último término de Dios, le concede, por así decir, una mayor autonomía, ya que considera el *l. naturale* como lo esencial del mecanismo de la facultad cognoscitiva humana. De ahí que, en la línea agustiniana, predomine la noción de evidencia directa de las verdades eternas, evidencia en la que, de algún modo, Dios interviene también directamente. En cambio, según la concepción tomista, lo que prevalece en el concepto de *l. naturalis rationis* es la facultad o virtud de abstraer, a partir de las impresiones sensibles, los universales.

Un tratamiento especial asume el tema, desde el punto de vista gnoseológico, en la línea agustiniana de Buenaventura quien, en su *De reductione artium ad theologiam*, 1-6, afirma *"omnis illuminatio cognitionis interna est"* y establece, a continuación, cuatro especies de *l.*: 1. *l. exterius* o *artis mechanicae*, que ilumina la mente respecto de las figuras artificiales que se han de producir; 2. *l. inferius* o *cognitionis sensitiva*, que ilumina respecto de la aprehensión de formas naturales; 3. *l. interius* o *cognitionis philosophicae*, que ilumina para la investigación de las verdades inteligibles; y 4. *l. superius* o *Sacrae Scripturae*, que ilumina especialmente el conocimiento de la verdad salvadora. Pero se trata siempre del plano cognoscitivo, de manera que el último tipo de luz no debe confundirse con el *l. gratiae* que está constituído por la libre, gratuita y directa ayuda divina en orden a la salvación del alma.

lux. Con un antiguo significado que lo relaciona con el brillo –al igual que

illustrare– el término *l.*, en su aplicación medieval, se presenta con una gran complejidad, ya que se superponen en su tratamiento diversos planos: el orden teológico, el místico, el metafísico, el gnoseológico y el físico. Además, casi siempre se distinguió entre esta noción y la de *lumen* (véase), cuya traducción al castellano también es "luz". En líneas generales, se puede decir que hay una tendencia a considerar el término que nos ocupa como la fuente luminosa, y *"lumen"* como la luz producida por dicha fuente. Por otra parte, también cabe advertir que se suele preferir este vocablo para emplearlo en los sentidos místico, metafísico y físico; mientras que *"lumen"* aparece con más frecuencia en sentido gnoseológico y, a veces, teológico, pero relacionando el último con el primero. Sin embargo, si bien ésta es la tendencia general, no se verifica en todos los autores. Buenaventura, por ej., llama a la *l.* eterna *exemplar* (véase) de todas las cosas, aun de las virtudes, remitiendo a Plotino. Esta *l.* ejemplar las imprime en el alma y hace que desciendan a su aspecto cognoscitivo, afectivo y operativo (cf. *Coll. in Hexaem.* VI, 6 y 10). En sentido amplio, Buenaventura suele denominar *l.* a todo objeto de conocimiento.

Hecha la salvedad de que la aludida distinción en el uso no es, ni con mucho, taxativa, el presente artículo abordará la noción medieval de luz en los tres primeros planos mencionados: 1. desde el punto de vista místico, la idea de una luz identificada con el principio del bien surge ya en algunas religiones y sectas orientales, por ej., en el maniqueísmo. Pero también aparece en autores de la Patrística como Basilio y Agustín de Hipona, con el significado de algo situado más allá de los límites del mundo visible, hacia donde las almas deben tender en procura de su eterno reposo. Por lo demás, esto se basa sobre innumerables pasajes de la Escritura, donde se compara a Dios o a su Verbo con una infinita e inextinguible fuente luminosa, es decir, con un foco de luz identificado con la Verdad y la Vida: por ej., en los primeros versículos del Proemio del Evangelio de Juan, se dice respecto del Verbo divino *"In ipso vita erat et vita erat lux hominum et lux in tenebris lucet"*, y *"Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem veniens in hoc mundum"*. Por eso, Orígenes escribe que la luz es el poder espiritual de Dios, y en este último sentido, fundamentalmente, se habló, durante la Edad Media, de *l. gloriae*. Ligada íntimamente con esta concepción, aparece en Orígenes la noción de "luz del alma", que, no obstante, puede cegarse con las tinieblas. En toda la Patrística, la *l.* es identificada, pues, con la fuente del ser, o sea, con el acto mismo de "irradiación ontológica". De ahí que muchos Padres y Doctores de la Iglesia hayan concebido al Espíritu Santo, por analogía con los rayos solares, como un foco luminoso e inagotable que, al modo de la Unidad neoplatónica, alcanza a todos los seres y purifica a aquellos que se vuelven hacia Él. Así, *l. intelligibilis*, o sea, espiritual, es analógicamente uno de los nombres de Dios, tal como aparece ya en el Pseudo-Dionisio (cf. *De div. nom.* 701 a). b)

2. Llegado el siglo XI, es muy frecuente entre los pensadores árabes considerar la luz y su difusión como modelos de producción de la realidad; así aparece, por ej., en la *Fons vitae* de Avicebrón. Como se ve, el enfoque no es ya místico sino más bien metafísico. Lo mismo ocurre a comienzos del siglo XIII, con las concepciones de Grosseteste, quien, en su tratado sobre el tema de la luz, dice que ésta fue creada por Dios después de la materia prima y se difundió produciendo el espacio y las cosas que se encuentran en él, por medio de una multiplicación infinita de sí misma, que engendra cantidades finitas. Esto conduce luego a Grosseteste a otra serie de consideraciones de índole ya decididamente física.

3. El estudio de la *l.* desde el punto de vista físico se da, especialmente, durante la Escolástica, muchas veces, a propósito de las disquisiciones sobre la creación de la luz por parte de Dios, como primera obra divina, según el relato del Génesis. Así, por ej., Tomás de Aquino niega que la luz sea cuerpo ya que no se comporta como tal ni en lo que respecta al lugar ni en lo que concierne al movimiento. Para el Aquinate, la *l.* consiste en una cierta cualidad natural: así como el calor es una cualidad activa que se deriva de la forma sustancial del fuego, la *l.* es una cualidad activa que nace de la forma sustancial del sol o de otro cuerpo *a se lucens* (cf. *S. Th.* I, *q.* 67, *aa.* 2 y 3).

Por último, se ha de observar que, en cualquiera de sus planos de significación, ha habido quienes establecieron una diferencia ulterior entre *lumen, l.* y *radius*, diciendo que la primera consiste *in eo quod relucet*, mientras que la segunda *in eo quod lucet,* y el tercero *in eo quod translucet.*

luxuria. Como todos los vicios capitales, el de la lujuria consiste en un desorden grave que se aparta de la recta razón; su especificidad está dada por su objeto, que es el placer venéreo. La transgresión del orden racional por exceso se torna tanto más viciosa cuanto más se aplica, como en este caso, a lo necesario para la vida humana, ya que en este orden la razón debe iluminar más. Y la sexualidad es sumamente necesaria al bien común para la conservación de la especie. Así pues, el caso de la *l.* se asemeja al de la *gula* (véase) en cuanto que ambas tienen una base natural. Dicha base implica, de un lado, una suerte de gradación en el placer, en la que no es nítida la diferencia entre lo necesario y lo excesivo; de otro, la fuerza de los respectivos placeres que atraen el apetito sensible, precisamente por su connaturalidad.

Esta problemática fue tratada por los autores medievales ya desde la Patrística. Así, por ej., Agustín de Hipona escribe que el acto venéreo guarda respecto de la especie humana la misma relación que el alimento guarda respecto de la salud del cuerpo individual (cf. *De bono cong.* 16). En relación con la especificidad de la lujuria, añade que entre todos los combates morales los más duros son los referentes a la castidad, en la que se tiene lucha cotidiana y rara victoria (cf. *De agone christ.* 293). Por su parte, Isidoro agrega que la especie humana está más sometida al diablo por este vicio que por cualquier otro

(cf. *De summo bono* 2, 39). El pasaje escriturario por excelencia sobre el que se apoyan las reflexiones medievales acerca de la *l.* es el que describe que Adán y Eva, inmediatamente después de haber comido el fruto prohibido, se percataron de su desnudez y, avergonzándose de sus órganos genitales, los cubrieron (cf. *Gen.* III, 7). Agustín lee estos versículos en el sentido de la humillación o vergüenza que implica el que, después del pecado, esos órganos –que, con todo, formaban parte del plan divino originario– ya no respondían al imperio de la razón: a la desobediencia de los hombres a Dios le siguió la desobediencia de una parte de su cuerpo a ellos mismos (cf. *De civ. Dei* XIV, 15, 26). Nace así la propensión a la concupiscencia en este sentido restringido que, como escribe siglos después Pedro Lombardo, es ley de los miembros corporales y tirana del cuerpo mismo (cf. *Sent.* II, *d.*30, *q.*8, *n.*2).

Sin embargo, a partir de él, es decir, del siglo XII, comienza un proceso de desvinculación del pecado original respecto del desorden sexual que es estudiado principalmente fuera de ese contexto bíblico y en sus fenómenos. En este plano, se discutió si la lujuria es pecado exclusivo del cuerpo o del alma. Los autores medievales no dudan en comprometer también a esta última, siguiendo el pasaje evangélico que antepone el adulterio cometido en el corazón al corporal (cf. *Mt.* 5, 28). Así, Pedro Damián aconseja a un joven monje en lucha contra las tentaciones de la carne cuidarse particularmente de los pensamientos torpes y aconseja desviar su curso hacia imágenes aun macabras (cf. *Epist.* 132).

Los escolásticos del XIII distinguen las especies de la *l.* en fornicación, estupro, rapto, adulterio, incesto, sacrilegio, y pecado contra natura. Respecto de las consecuencias o “hijas” de la lujuria, hay unanimidad en señalar en primer término –como ya lo hacía Alain de Lille (cf. *Summa de arte praed.* V, 123)– la obnubilación intelectual. A ella le siguen la inconsideración, la precipitación y la inconstancia; en cambio, por parte de la voluntad, cuando ésta es afectada por la lujuria, se dan egoísmo, odio a Dios, excesivo amor al presente y horror o desesperanza respecto de la vida futura. Así, al menos, se expresa Tomás de Aquino (cf. *S.Th.* II-II, *qq.* 153-154). En cuanto a los *peccata oris* derivados de este vicio, véanse *turpiloquium* y *stultiloquium.*

La predicación durante el Humanismo renacentista atacó principalmente la fornicación, insistiendo, a veces con una severidad más pronunciada que la medieval, en la castidad conyugal, como se ve, por ej., en Bernardino de Siena (cf. *De pudicitia coniug.* 18).

ly. Los autores medievales anteponían este vocablo a alguna palabra o expresión, para indicar que se la tomaba precisamente en cuanto palabra o expresión y no como aludiendo directamente a la realidad mentada por ella. Así, por ej., en la proposición “*Homo animal rationale est*”, *ly est* –vale decir, *el* “es”– señala el verbo, la cópula desde el punto de vista gramatical. De esta manera, se puede encontrar una proposición como la que sigue: “*Ly do-*

mus substantivum bisyllabum est", lo cual significa que se está haciendo referencia al sustantivo "*domus*" y no a la cosa que él indica. Al carecer la lengua latina de artículos, se apeló, al parecer, al procedimiento de tomar la partícula árabe *Yl*, pero leída en sentido inverso, como exige dicha lengua para el lector latino, con el objeto de indicar el cambio de registro del discurso desde el plano del lenguaje al del metalenguaje. Con el tiempo, la grafía se latinizó aún más, adquiriendo la forma *li*, como aparece, por ej., en Nicolás de Cusa. También se latinizó el artículo neutro *tó* del griego, que, de esta manera, es equivalente exacto de la voz que nos ocupa. En otros términos, dado que no existían en la Edad Media las comillas –cuya función de advertir sobre el pasaje al orden metalinguístico es moderna– los autores de este período se valieron del *ly* –o, indistintamente, del *tó*– para reemplazarlas.



M. Indica en Lógica el término medio. Se utiliza frecuentemente para señalar que, para reducir un silogismo al modo correspondiente a la primera figura, sus premisas deben invertirse, es decir, la menor se ha de convertir en mayor y viceversa.

macrocosmus. Este término, por el que se entiende el universo, sólo cobra sentido en referencia al de *microcosmus* (véase), es decir en correspondencia con el hombre en cuanto que éste compendia todas las perfecciones de aquél. El concepto ya está asoma en Aristóteles (cf. *Fís.* VIII, 2, 252b 25) y, aunque menos utilizado durante la Edad Media, su uso se recuperó a partir del siglo XVII. Obviamente, por lo ya dicho, además de presuponer un mundo ordenado –y hasta jerárquicamente ordenado–, esta noción subraya la analogía entre el individuo humano, en cuanto sujeto singular y la realidad universal en su totalidad orgánica.

magia. De remotos orígenes orientales, la magia se puede definir, en general, como el arte que pretende dominar las fuerzas naturales e inmanentes a través de los mismos procedimientos con los que los seres animados están sujetos a ellas. Algunos consideran que su supuesto fundamental es, pues, el animismo; para otros, es la *sympathia* (véase) universal. Entre los persas, sus cultores, los magos, conformaban una casta sacerdotal; entre los caldeos, eran los sabios de la religión babilónica. A través de un complejo proceso, la *m.* llegó a incluirse en la especulación neoplatónica, que la insertó en su sistema de entidades metafísicas. De ahí que sea mencionada por Jámblico, Proclo y Julián el Apóstata, entre otros. En los primeros tres siglos de nuestra era cobra cierto auge, como testimonian sus adversarios, Sexto Empírico y Luciano. En esta época, comienza a asociarse con la adivinación o mántica. Ambas dependen de las relaciones de *sympathia* que se supone existen entre los distintos reinos de la naturaleza y que le permiten al mago provocar con ciertos medios –uso de piedras, fórmulas, imágenes, etc.– efectos extraordinarios. Así refieren, al menos, Jámblico (cf. *De myst.* II, 2) y Agustín de Hipona (*De civ. Dei* XXI, 6). Tales relaciones tienen lugar sobre la base de dos leyes: la que reza que lo semejante actúa sobre lo semejante, y la que exige en la magia el contacto en orden al efecto. En esta práctica intervienen las entidades que los griegos denominaban "*dáimones*", mediadores entre los dioses y los hombres. Pero los demonios se dividen en diversas jerarquías; de ahí que la magia se haya diferenciado en blanca y negra. La primera, también llamada "teurgia", se sirve de la mediación de los espíritus o demonios racionales para cumplir

acciones útiles; la segunda, denominada “goetia”, recurre a demonios malvados para cometer acciones viles: lo sostienen Proclo (cf. *In Remp.* II, 337) y el mismo Agustín (cf. *De civ. Dei* X, 9).

Durante la Edad Media, y aun considerando la distinción mencionada, la magia circuló clandestinamente, ya que, respecto de la primera, la pretensión de manipular la naturaleza se entendió como una usurpación de las prerrogativas divinas; y, en relación con la segunda, los ritos demoníacos fueron reprimidos y combatidos.

Sólo en el Renacimiento, y especialmente entre los humanistas, con el retorno a las fuentes antiguas –en particular, las neoplatónicas– se vuelve a los aspectos más positivos y naturalistas de la *m.* De este modo, se la consideró el complemento de la filosofía natural, o, por lo menos, de la parte de ella que le permite al hombre actuar sobre la naturaleza y dominarla. Tal es la concepción de Pico della Mirandola (cf. *De hom. dign.* 136v). Por su parte, Campanella distinguió, además de la *m. naturalis* y de la *diabolica*, una *m. divina*.

magis et minus. Son términos comparativos en los que lo afirmado respecto del primero vale, en dirección inversa, decreciente, para el segundo. En los textos filosóficos, suelen emplearse “más” o “menos” preferentemente en los siguientes sentidos: 1. cualitativo, para indicar un grado más o menos alto, también forma parte de expresiones como *magis necessarius*, cuando, como en este caso, la palabra no consiente la terminación en comparativo; 2. en costrucciones explícitamente comparativas, acompañado por *quam* por ej., *praeterita magis reprehendi possunt quam corrigi*; 3. en formas combinadas de los dos términos para indicar una proporción inversa, así en *quo magis ... eo minus*, que se traducen por “cuanto más ... tanto menos”; 4. para señalar una progresión, como en *eo magis ... et eo magis*, “tanto más ... y tanto más”.

magister. En la Patrística y en la Escolástica cristiana, la noción de maestro ocupa un lugar importante, debido al magisterio de Cristo. En lo concerniente al primer período mencionado, se destacan el *Pedagogus* de Clemente de Alejandría y, sobre todo, el *De magistro* de Agustín de Hipona, quien pone el acento en la segunda Persona trinitaria en cuanto Verbo iluminante. Por otra parte, y sobre la base del Evangelio de San Mateo, el Hiponense insiste en la figura de Cristo como único maestro. En cambio, Tomás de Aquino, aunque subraya el carácter eminente de la enseñanza divina, añade la eficacia humana en esta actividad.

Precisamente la Escolástica, y como no podía ser de otro modo dadas sus características, tiende a prestar atención a los aspectos particularmente institucionales del magisterio. A partir del siglo XII, se denominó *m.* a quien habiendo recibido oficialmente una misión canónica a través de un título de maestro o doctor, tenía licencia para enseñar. Ésta era precedida de un examen que le confería tal derecho. En dicho examen, el candidato debía resolver la cuestión doctrinal que se le planteaba, solución conocida como *determinatio*. Cuando estas

determinaciones eran compartidas por varios maestros, se convertían precisamente en *sententiae* o *definitiones magistrales*, también llamadas *dicta magistrorum*.

Los textos escolásticos suelen registrar también la mención de *magistri antiqui* o *moderni*. Los primeros pueden ser tanto los filósofos griegos de la Antigüedad, como los Padres de la Iglesia, pero lo más frecuente es que con esa palabra el autor aluda a otro de dos o tres generaciones anteriores. Tomás de Aquino, por ej., llama "*antiqui*" a los maestros de los comienzos de la Universidad de París, que llevaron a cabo la síntesis preparada por la labor documentaria de Pedro Lombardo y Abelardo. En todo caso, son *antiqui* quienes no estuvieron en contacto con la nueva filosofía, o sea, con el aristotelismo. Estos últimos, como Roberto Grosseteste, reciben, en cambio, el calificativo de *moderni*. El mismo Ockham cuenta al Aquinate entre éstos. A su vez, al aproximarse el fin de la Edad Media, se tendió cada vez más a llamar con este nombre a quien seguían la *via moderna*, esto es, la escuela encabezada por Guillermo de Ockham.

magnanimitas. La traducción de esta voz por "magnanimidad" puede dar pie a equívocos: de hecho, actualmente, se la relaciona más con la generosidad. Pero ésta es una acepción moderna, acuñada o consagrada por Descartes, quien caracterizaba la *m.* como generosidad espiritual, aquella que nos lleva a formular un juicio parco sobre nosotros mismos, según nuestros propios méritos, y juzgar a los demás sin celos ni envidia. En cambio, los clásicos la habían concebido en el contexto de la ética aristocrática. Aristóteles, considerando la *m.* parte de la fortaleza, dice que es la grandeza de ánimo que inclina al hombre a realizar, con la moderación de la razón, cosas grandes y excelsas que reportan la más alta especie del honor (véase *honor*). El Estagirita confiere particular importancia a esta virtud, en cuanto que acompaña y hace más grandes todas las demás. Así, advierte que quien se considera digno de pequeñas cosas será moderado pero no magnánimo: la *m.* es inseparable de la grandeza como la belleza lo es de un cuerpo grande; los pequeños son graciosos, pero no bellos (cf. *Et. Nic.* IV, 7-9, 1123a-1125a).

Tanto durante el período patrístico como el medieval, se discutió el problema de la *m.* en cuanto que parecía acercarse a la soberbia y oponerse a la humildad. La solución se basa sobre una distinción: la que media entre la grandeza que el hombre posee en cuanto don divino y la imperfección que le es propia por su carácter de criatura. La magnanimidad hace que el hombre se juzgue digno de grandes cosas, en consideración a los dones que ha recibido de Dios. Por el contrario, la humildad lo conduce a no imputarse todos los méritos de esas grandes empresas.

En la misma línea de Aristóteles, Tomás de Aquino añade que, para el ejercicio de la *m.* se requieren la fuerte y consciente confianza en el éxito de lo que la misma magnanimidad nos lleva a proponernos; la seguridad, que aleja el temor, el desánimo y la desesperanza, por lo que el Aquinate retoma el aspecto

de fortaleza que Aristóteles había señalado en la *m.*; y los bienes de la fortuna, que son medios, como la riqueza, el poder y los amigos. (cf. *S.Th.* II-II, *q.*129, *a.*6). Como toda virtud aristotélicamente abordada, a la *m.* se oponen exceso y defecto. El primero puede asumir la forma de la vanagloria y la presunción; el segundo, la de la pusilanimidad.

Más próximo todavía al Estagirita, Siger de Brabante asigna la *m.*, por excelencia, al *philosophus*; más aún, llega a preguntarse si la humildad es una virtud (cf. *De quibusdam questionibus moralibus*, 1).

Otra perspectiva es la de Buenaventura. En efecto, Buenaventura dirige explícitamente su crítica a Aristóteles, al que remite en términos poco precisos, sosteniendo que la *m.* no es el apetito de los honores. Para este autor, consiste en despreciar las cosas viles –aunque sean grandes en apariencia– y apreciar las grandes, aun cuando aparezcan como pequeñas. (cf. *Coll. in Hexaem.* V, 10).

magnitudo. Término que aparece en los textos patrísticos y escolásticos con acepciones más o menos amplias. En 1. el sentido más lato, se habla de *m.*, esto es, de grandeza en cuanto perfección, tal es el uso que le da, por ej., Agustín de Hipona en *De Trin.* VI, 1, al referirse al hecho de que las virtudes contribuyen a la *m.* del alma; más aún, la vuelven más grande que ella misma. En 2. un sentido más restringido, se define la *m.* como aquello que contiene varios elementos de la misma naturaleza y localmente distintos, los cuales constituyen un todo; ésta es, por ej., la definición propuesta por Ockham en *In I Sent. d.*19, *q.*1. Pero, en general, los escolásticos entendieron la magnitud como la cantidad continua (véase *quantitas*), es decir, aquel *quantum cuius extrema sunt unum*. Las partes de un ente con *m.* están unidas, pues, de tal manera que forman una unidad natural, una sustancia extensa, que puede tener una, dos o tres dimensiones. En el primer caso, se trata de una línea; en el segundo, de una superficie; y en el tercero, de un volumen. Cf., por ej., Tomás de Aquino, *In Met.* V, *l.*15, 978.

magnum. Voz que significa "grande" o, mejor aún, "magno". Proviene del verbo *mactare*, cuyo sentido es el de acrecentar, exaltar. Aunque teóricamente lo grande es lo que está dotado de magnitud y, por consiguiente, sólo debería aplicarse a los entes materiales, lo cierto es que, en la Edad Media, este adjetivo califica también a la realidad inmaterial (véase *magnitudo* 1.). Más todavía, se ha usado tanto para entes como para cualidades y modos de ser. Así, y sobre todo en el discurso no técnico de finales del período medieval, se habla, por ej., de la *magna scientia* del docto.

maius. Comparativo de *magnus*, este vocablo, que se suele traducir por "mayor", tiene, obviamente, la polivalencia semántica del adjetivo del que deriva. Así, se puede entender, principalmente, en los siguientes planos: 1. el de la extensión, donde *m.* se ha de leer como "más vasto" en cualquier dimensión; 2. el de la cantidad, en el que significa "más voluminoso", "más pesado", etc.; 3. el económico, donde alude a "más caro" o "caro" *tout court*; 4. el tem-

poral, en el que indica mayor duración o una gran duración, de donde los *maiores* son los que han vivido por más tiempo; 5. el cualitativo, en el que *m.* se ha de tomar en relación con el grado de importancia. Finalmente, como no puede ser de otro modo, asume un gran relieve en el lenguaje filosófico un significado de este término que deriva del anterior y que se da en 6. el plano metafísico. En éste, "mayor" o "más alto" o aun "más noble", como se acostumbra a traducir *m.*, se ha de asumir como indicando un género, una especie o un ente ontológicamente superior a otro o a los demás.

Así, la voz que nos ocupa cobra una gran importancia a la hora de determinar el significado preciso en que se ha de entender la célebre definición anselmiana de Dios en *Proslogion* II: "*id quo nihil* maius *cogitari potest*". Así lo hace notar, por ej., Ockham en *Quodl.* VII, *q.*15. Por el sentido que Anselmo le confiere en su contexto, y por el procedimiento que sigue la prueba de la existencia de Dios en ese capítulo, el *m.* no propone una comparación entre géneros de los cuales Dios sería el mayor, sino que sugiere una dirección infinita o indefinidamente ascendente de perfección más allá de todo genero pensable.

maledictum. El tema de la maldición ha ofrecido a los autores patrísticos y escolásticos un nudo teórico: por una parte, el hecho de que Dios mismo maldice, como se lee en el *Génesis* respecto de la serpiente como el mal, en la instancia inmediata anterior a la expulsión de Adán y Eva del Paraíso. Por lo demás, la Escritura presenta en boca de profetas y sacerdotes, aun de Cristo, una serie de maldiciones. Por otra, se considera el *m.* humano como un pecado de la lengua.

La resolución de este aparente conflicto se encuentra ya en Orígenes para quien las maldiciones divinas no tienen ningún valor de ejemplaridad respecto de las proferidas por los hombres, en la medida en que Él juzga desde su infinita sabiduría (cf. *In Num.*, *hom.* 15). Sobre esta base, Gregorio Magno distingue entre la maldición como *iudicium iustitiae*, que corresponde al primer caso; y como *livor vindictae*, propia del segundo (cf. *Mor.* 4, 1). Esta última es ilícita en cuanto nace del afán de venganza y expresa una voluntad de forzar la acción divina, acompañada de la conciencia de la propia impotencia.

No se trata del *peccatum oris* más estudiado en la Edad Media. Con todo, cuando, durante los siglos XII y XIII, resurge el interés teórico por esta clase de faltas, se analiza la posible filiación del *m.* Así, autores como Alain de Lille hacen derivar la maldición de la envidia (cf. *De virtutibus* 3), mientras que otros, por ej., Tomás de Chobham, siguiendo a Gregorio, la adscriben a la ira (cf. *Summa conf.* XVI). Al mismo tiempo, se han discutido los posibles objetos que hacen del *m.* algo legítimo, por ej., por parte de profetas. Ciertamente, quedan excluidos tanto Dios como cualquiera de sus criaturas como tales, admitiéndose sólo éstas en cuanto pecadoras.

malitia. Esta noción, tal como ella fue elaborada en la Edad Media, se puede entender en sentido amplio o estricto. En el primero, la *m.* es lo

contrario de la bondad moral (*bonitas* 2.) y constituye, junto con ésta, una de las categorías éticas medievales más importantes. En efecto, todo acto moral es bueno o malo, según guarde o no conformidad con la recta razón, en cuanto que ésta es una participación de la ley eterna. Ciertamente, se puede hablar *in abstracto* de actos indiferentes. Pero, en cuanto se consideran provenientes de un individuo particular, no lo son en sentido absoluto, ya que son cumplidos por una persona determinada, deliberadamente, bajo ciertas circunstancias y con fines precisos. Pero, para que el acto sea malo, es decir para que se pueda hablar de *m.*, basta que lo sea uno solo de estos elementos; de ahí la sentencia "*bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*" (véase). Así lo señala Tomás de Aquino (cf. *S.Th.* I-II, *q.*18, *a.*9; *qq.*19-21; *De malo*, *q.*3, *aa.*12-15).

En sentido más restringido, se llama *m.* a la perversión de la voluntad cuando ésta, conscientemente, obra mal, o sea, elige un bien ínfimo, pudiendo optar por uno mayor. Muchos autores medievales han considerado que la malicia se torna tanto más grave cuando persiste en la ignorancia para poder obrar mal con mayor libertad, o cuando excita la pasión para poder hacerlo más intensamente, o cuando no combate un mal hábito ya instaurado.

malum. En general, la literatura medieval ha distinguido entre el mal como aquello no deleitable, el mal como aquello no querido y el mal como aquello vituperable. Más allá de las distinciones, el tratamiento del problema del mal en la Edad Media está indisolublemente ligado a la revelación judeo-cristiana, que subyace como supuesto en el pensamiento de este período. Según el dato revelado, todo lo que es –incluída la materia– es bueno, ya que todo deriva, en última instancia, de un Dios bueno que lo ha creado en un acto libre y voluntario de amor. Obviamente, este planteo condiciona la concepción sobre el mal, eliminando toda posibilidad de una doctrina dualística al respecto, es decir, de una postulación del mal como principio subsistente al par del principio del bien. Pero, aunque esto excluye una respuesta, la maniquea, no basta para señalar, en cambio, la dirección de las elaboraciones doctrinales que prevalecieron respecto de este tema.

De manera muy rápida y general, se ha de decir que los pensadores medievales, en última instancia, asignaron la presencia del mal en el mundo a la voluntad humana; por otra parte, formularon la doctrina sobre el mal basándose sobre otro dato de la revelación: el de la caída. En primer lugar, distinguieron entre el mal metafísico, el moral y el físico.

Desde el punto de vista metafísico, y por lo señalado antes sobre la equiparación ser y bien, el *m.* en cuanto tal es considerado una privación, carencia o defecto, o sea, la falta de una perfección en algo que, por sus caracteres específicos, debería poseerla. Así, por ej., la ceguera en un hombre, o la guerra en una sociedad, constituyen males, porque implican, respectivamente, la ausencia de la visión o del orden

propio de la paz, que son sendas perfecciones ontológicas.

Consecuentemente, desde el punto de vista moral, el mal –en este caso, el pecado o *m. culpae*–, obedece a una defección o imperfección de la voluntad humana. Pero también esta última es, indirectamente, la causa última del mal físico o *m. poenae*, en cuanto que éste constituye el castigo divino de la falta original.

Si bien es Agustín de Hipona quien, en su polémica con los maniqueos, elabora más detalladamente y formula de manera más precisa esta doctrina sobre el mal, que pasa a la Edad Media, muchos de sus elementos se encuentran ya planteados o retomados durante todo el período patrístico. Véanse las siguientes afirmaciones: Tertuliano dice que el hombre tiene la voluntad de elegir el bien o el mal (cf. *De anima* I, 22); Lactancio añade que el mal deriva justamente del abuso que el hombre hace de tal libertad (cf. *Divinae institutiones* II, 9); Clemente de Alejandría subraya que no puede derivar de Dios, sino sólo del hombre (cf. *Stromata* IV, 13); Orígenes aclara que, en cualquier caso, el mal es simple privación de bien, (cf. *In Ioan.* II, 7 y *Contra Celsum* VI, 53); Gregorio de Nyssa lo caracteriza como mera negatividad y falta de luz (cf. *Oratio cat.* 7); Boecio apuntará que, aun siendo absolutamente ajeno al mal, Dios es capaz de extraer de él el bien (cf *De cons. phil.*. IV, 1, 2).

Cabe acotar que de esta admisión de la negatividad del mal sólo están excluídos los gnósticos, quienes, en general, y por influencia helénica, ligan la materia y el mal a la obra del eón más bajo. Tardíamente, el gnosticismo admitió la positividad del mal, con lo cual confluyó en el maniqueísmo.

Precisamente, a propósito de su polémica antimaniquea, Agustín elabora, en los términos apuntados, las perspectivas sobre la cuestión, especialmente, en *Conf.* VII, *Ench.* 23, 2; *De civ. Dei* XI, 22; *De mal.* II, 1, 2, *De lib arb.* II, 53 y III, 4, etc).

Posteriormente, pero siempre dentro de este esquema básico, la discusión se centró en la determinación de la facultad humana responsable de la elección de lo *m.* Para Escoto Erígena, esto deriva del mal uso de la razón (cf. *De div. nat.* IV, 16). Más tarde, Alejandro de Halès insiste en la cualificación del *m.* como *privatio boni* (cf. *S. Th.* I, *q.* 18). Siguiendo a Agustín (cf. *De nat. boni* 4), Buenaventura lo entiende como privación de bien (cf. *De regno Dei* 43). En el mismo sentido, Tomás de Aquino llega a una serie de formulaciones más precisas: nada puede ser malo –escribe– por su misma esencia; el mal no existe sino en lo bueno como en su *subiectum.* Y, contra todo rastro de maniqueísmo, añade que, quienes postularon dos principios, uno del bien y otro del mal, consideraron solamente la causa particular de efectos particulares, y no la primera causa universal de todo el ser (cf. *S. Th.* I, *q.* 49, *a.* 3 *c*). El Ser, con el que se identifica el Bien, en su carácter de causa absolutamente primera, sólo puede constituir un principio único, ya que dos presupone uno.

mansuetudo. Cf. *clementia.*

marginalia. Por la ubicación precisamente marginal en los manuscritos, se denominan así algunas glosas (véase *glossa*) redactadas durante la Edad Media. Muchas veces, estas anotaciones eran después ampliadas hasta convertirse en comentarios sistemáticos al texto glosado.

massa. Originariamente, esta voz latina significa "montón" y contiene cierto matiz de multitud, hacinamiento y confusión; de ahí que se haya empleado, en Teología, en la expresión *m. perditionis*. Con ella se alude a todos los hombres quienes, después de la caída, conforman una multitud que está en deuda con la suprema justicia divina. Algunos serán justificados por Dios, pero no todos, con lo que este concepto se relaciona con el de *praedestinatio* (véase). Agustín de Hipona, por ej., lo trata en *De dono pers.* XIV, 35.

materia. Es el equivalente latino del griego *hyle*. Desde un punto de vista muy general, puede decirse que la *m.* es el sustrato de los entes corpóreos, por ende, constituye uno de los principios de los entes que abarca el campo de la experiencia sensible. Desde esta perspectiva, el concepto de *m.* fue elaborado particularmente por Aristóteles. Para el Estagirita el principio indeterminado y el principio determinado de la sustancia corpórea están dados precisamente por el binomio materia-forma, sustrato del devenir. En efecto, al ser impensable para la mentalidad griega un devenir originado en la nada, sólo resta admitir un sustrato inmutable en todos los cambios de determinaciones como pasajes de una forma a otra. En la doctrina de las cuatro causas, la *m.* es ese sustrato. Pero cabe advertir que Aristóteles no la considera un elemento más, sino principio constitutivo de la misma corporeidad, principio potencial en cuanto capaz de recibir determinaciones. La *m.* no es pues, un ente, ni acto, sino pura potencia. De ahí las caracterizaciones negativas que Aristóteles ofrece al respecto en *Met.* VII, 3, 1029 a. Plotino acepta del aristotelismo el concepto de materia como sustrato indeterminado y radicaliza de alguna manera su negatividad al afirmarla como no-ser que limita al ser. (cf. *En*. II, 4, 14-16; VI, 1, 26; I, 8, 3; III, 7, 6).

Al llegar a la Patrística, no se encuentran ulteriores precisiones sobre este tema en Agustín de Hipona, cuya posición acerca de este punto parece oscilar entre la aristotélica –recibida por él a través de mediaciones– y la estoica, que concibe la materia fundamentalmente como cuerpo. Sin embargo, debe señalarse aquí un aspecto muy importante que Agustín subraya y que se prolonga en todo el así llamado agustinismo medieval: el hilemorfismo universal, es decir, la afirmación de la materia en todas las creaturas sin excepción, aun en las sustancias espirituales. A éstas se atribuía una suerte de "materia espiritual", en cuanto no captable por los sentidos. Las razones implícitas en esta doctrina podrían resumirse así: 1. la identificación aristotélica de los binomios acto-potencia y forma-materia, llevaba a considerar que sólo Dios, al ser Acto puro y carecer por completo de potencia, es absolutamente inmaterial; 2. el agustinismo entedió que la defi-

nición –de la que son susceptibles todos los entes– al exigir el género próximo y la diferencia específica, requería por ello mismo la postulación de materia y forma respectivamente; 3. al no tener en cuenta ningún otro tipo de composición metafísica más que la de materia y forma, y al reconocer solamente a Dios el atributo de la absoluta simplicidad no se hallaba otro medio para distinguirlo de las creaturas que esta concepción hilemórfica en ellas.

Contra esta concepción agustiniana del hilemorfismo universal reacciona Tomás de Aquino, quien rechaza la existencia de la materia, por "espiritualizada" que ella fuere, en las sustancias espirituales. Para el Aquinate, en todo lo creado, el binomio potencia-acto se resuelve no solamente en el de materia-forma, sino también en otro, metafísicamente más elevado: el de *essentia-esse*. Así, la exclusiva absoluta simplicidad de Dios queda salvada. En efecto, el Aquinate atribuye la composición de esencia y acto a toda creatura, aun a las espirituales, las que, sin embargo, carecen de la composición materia-forma. La esencia es potencia respecto del ser y, por ende, la limita; sólo en Dios ambos términos se identifican y por eso Él es el *Ipsum Esse subsistens*.

En cuanto a la realidad natural, Tomás acepta la doctrina aristotélica de la *m.*, pero rechazando, obviamente, la tesis de la eternidad de la misma (cf. *S. Th*. I, *q.* 3, *a.* 8). La caracteriza por la potencialidad (cf. *S. Th*. I, *q.* 48, *a.* 3), por lo cual tiene más de no ser que de ser, aún cuando no se la puede llamar "nada" (cf. *C. G.* III, 20). En cuanto principio potencial no tiene un *esse* propio; originariamente existe en función de la creación, pero estructuralmente su ser deriva de la forma, por lo cual sin ésta la *m.* no se puede dar (cf. *C. G.* IV, 63). Respecto de la *m.* en cuanto principio de individuación, que Tomás trata, por ej., en *In Met.* VII, *l.* 11, 1496, véase *individuatio*.

Contrario a la posición tomista, Duns Escoto atribuye un *esse* propio a la *m.*; por lo demás, se opone también al Aquinate, en el sentido de considerar que, en el hombre, la materia, es decir, el cuerpo, no es informada inmediatamente por el alma, sino a través de la mediación de una *forma corporeitatis*.

Por su parte, Ockham da preeminencia al significado de *m.* como uno de los dos elementos o principios de todo ente compuesto (cf., por ej., *Quodl.* III, *q.*18).

Hacia fines de la Edad Media, el término aparece también con un uso que la Modernidad retomó: el de objeto de una disciplina (véase, sin embargo, *subiectum* 1.3.); así como, por ej., se dice también que las pasiones son la *m.* de las virtudes.

materialiter. Desde 1. el punto de vista lógico, se dice que un predicado conviene a su sujeto *m.*, cuando le corresponde en razón de la materia y no de la forma de este último: así, por ej., una brasa es *m.* pesada; *formaliter* es cálida.

En cambio, desde 2. el punto de vista metafísico, este adverbio es sinónimo de *specificative* en el sentido de aludir a una cosa material *a parte rei in seipsa* y no considerándola fomalmente en uno de esos

aspectos. Así, pues, si se dice, con referencia a Sócrates: *"Istud animal est rationale"*, la proposición será verdadera *m.*, pero no *formaliter* (véase *formaliter* 2.), ya que es imposible sostener: *"Istud animal, quatenus animal, est rationale"*.

materializatio. Esta voz aparece algunas veces en textos de la Escolástica tardía, en oposición a la de *"informatio"* (véase). Señala la función receptiva de la materia en cuanto que ésta recibe la forma para constituir con ella el cuerpo.

mathematica. Se conoce con este nombre la disciplina que tiene por objeto las demostraciones, principios y propiedades de las cantidades y de los números. Se divide en *geometria* y *arithmetica* (véanse): en sentido lato, la primera considera las cantidades unidas en las figuras; la segunda, por separado, en los números. Tanto en el período patrístico como en el medieval, se prefirió atenerse a esta distinción, por lo que el término *m.* es menos usual que los últimos mencionados. Para Tomás de Aquino, el objeto de las matemáticas es abstracto, según nuestro modo de conocer: es la razón la que separa los entes matemáticos de los sensibles, como dice en *In Met.* XI, *l.*1, 2162. No pueden tener causa eficiente ni final porque esto conviene sólo a un ser en cuanto que existe y los entes matemáticos son, para él, entes de razón; por eso, en las matemáticas nada se demuestra por la causa agente ni por la final (cf. *ibid.* III, *l.* 4, 375; *S.Th.* I, *q.* 44, *a.* 1 *ad* 3).

Para Buenaventura, la *m.* no es tanto una disciplina cuanto un enfoque que atiende a determinados aspectos de la realidad, es decir, lo que él llama *consideratio*. La consideración matemática tiene por objeto las proporciones manifiestas de las cantidades y se divide en 1. *arithmetica*, que atiende a los números en su pureza; 2. *musica*, que estudia los números y proporciones en los sonidos; 3. *geometria*, cuyo objeto es la cantidad continua y las dimensiones en general; 4. *perspectiva*, que considera la línea visualmente; 5. *astronomia*, que estudia la regulación del movimiento de los cuerpos; *astrologia*, que examina la influencia natural de los celestes (véanse) (cf. *Coll. in Hexaem.* IV, 15).

maxima. En sentido amplio, la *m.* indica una breve fórmula que expresa sintéticamente un aserto o una norma general comúnmente aceptada. En sentido estricto, es un término correspondiente a la Lógica, que se encuentra en muchos escolásticos. Así, según Alberto Magno, por ej., la *m.* es una proposición admitida en general, pero subraya su diferencia respecto de la *dignitas* del axioma, en cuanto que aquélla no posee la certeza inmediata de ésta. Para el mencionado autor, las *maximae* conforman la séptima de las trece clases en que él divide las proposiciones (cf. *In An. Post.* I, 2). Por su parte, Pedro Hispano hace de las máximas una de las subdivisiones de los "lugares comunes" (véase *locus*, in fine) y aclara: *"Locus maxima idem est quos ipsa maxima. Maxima autem est propositio, quae non est auctora prior vel notior, ut 'omne totum est maius sua parte', 'de quocumque praedicatur species et genus"*. Inmediatamente después especifica la función dialéctica de la

m.: ésta *"…confest firmitatem argumento"* (*Sum. Log.* V, 7).

maxime. Adverbio que deriva del superlativo de *magnus*, señala lo que es en sumo grado, en el más alto, es decir, máximamente. Por eso, muchas veces, aunque no exclusivamente, aparece en el contexto de la via eminencial (véanse *via* y *eminenter*). Así, se suele usar, en la literatura filosófica, con los siguientes significados derivados del ya mencionado que es el principal: 1. indica algo en especial o particularmente, así, por ej., Tomás de Aquino escribe que, aunque versa sobre el ente en cuanto tal, la Metafísica trata *m.* de los inmateriales (cf. *In Met.* VI, *l.*1, 1162-65); 2. algo que supera a todo lo demás en su especie; 3. algo que se asume preferentemente; 4. cuando forma parte de la expresión *in hunc maxime modum*, señala que algo se toma principalmente o la mayoría de las veces. En cambio, en lenguaje vulgar, se traduce por "sobre todo".

maximum. Los escolásticos usaron esta voz, o bien, la expresión "*m. quod sic*" para aludir a la máxima magnitud que puede alcanzar el miembro de una especie, sin dejar de pertenecer a ella. Así, por ej., si se toma como unidad de medida el metro, se considera que dos metros y medio es la altura máxima que puede tener un ser humano adulto, y esa cantidad será el *m. quod sic* del hombre. Su opuesto es el *minimum quod sic*, es decir, la mínima cantidad que se puede tener, conservando con ello la propia esencia; por ej., en el caso mencionado, y tomando la misma unidad de medida, sesenta centímetros. En cambio, se denomina *m. quod non* a la magnitud que excede inmediatamente a la del *maximum quod sic*, por ej., 2.60 metros. Y se llama *minimum quod non* a la magnitud que antecede inmediatamente a la del *minimum quod sic*, por ej., 0.50 m.

mediatum. Voz que se refiere todo lo que está en relación con otra cosa a través de una instancia intermedia. Tal como también se indicó en el artículo de su correlativo *immediatum* (véase), este término no aparece en los textos medievales usado con una gran precisión, pero siempre lo hace en el sentido general aludido. Con todo, dentro de dicha significación amplia, puede intentarse la siguiente clasificación: 1. en Lógica, se denomina *mediata* toda conclusión a la que se arriba a través de un término medio en el razonamiento; tal mediación da lugar a una evidencia también llamada "mediata", a la que se llega por evidencias inmediatas; 2. en el campo gnoseológico, y si bien fue más frecuente en la Modernidad, también en los siglos medievales se habló de conocimiento mediato; tal es el que se puede tener naturalmente sobre Dios, en la medida en que sólo se alcanza dicho conocimiento a través de las criaturas; 3. en Metafísica, a veces se denominó 'mediato' el efecto producido por el efecto de una causa y no directamente por la causa misma.

medicina. Voz proveniente de la raíz *med-* que designa nociones muy diversas, como las de medir, ponderar, regir, cuidar. Hace alusión siempre a la moderación requerida para conservar o reestablecer el

orden de un cuerpo enfermo, pero no sólo en él sino también en asuntos humanos graves. Este matiz precisa el significado de dicha raíz vinculándola estrechamente con la sabiduría de tomar las medidas que las circunstancias imponen.

Ya en el período patrístico, Tertuliano, en su *De anima*, había considerado la *m.* "*soror philosophiae*". Como última derivación, esto contribuyó a incluir la medicina en el abanico científico de la Edad Media, precisamente dentro de la *philosophia naturalis*. Isidoro de Sevilla la define como lo que preserva o restablece la salud del cuerpo, cuyo objeto son las enfermedades y heridas (cf. *Etim.* IV, 1). Por su parte, Alcuino, en sus *Didascalia*, dice que la *m.* es la "*scientia curationum ad temperamentum et salutem corporis inventa*", con lo que subraya una doble finalidad: la regulación y la salud corporales. Durante el período medieval propiamente dicho, Guillermo de Conches comenta que la distinción entre el filósofo de la naturaleza y el médico es paralela a la que media entre el teórico y el práctico: "*physicus, qui est naturarum contemplator et medicus, secundum physicam operator*". Con ello retoma, aunque no explícitamente, el carácter central que Nemesio de Émesa había atribuido en las ciencias físicas al estudio del hombre en cuanto *microcosmus* (véase).

Las tres funciones que el Medioevo adscribió a la *m.* en cuanto *ars* práctica respecto de la naturaleza son, entonces, la regulación, la restauración y la prevención. Así, durante casi toda la Edad Media, la Medicina fue una práctica antes que una teoría, y hay un cierto consenso en señalar que la sistematización científica del arte médico en las universidades a partir del siglo XIV no constituyó un progreso en su eficacia.

Dicha práctica contaba con cierta sistematización heredada del criterio hipocrático que divide la medicina en *diaetetica*, *pharmaceutica* y *chirurgica*. La primera es *regula vitae*; la segunda, *regula medicaminum*; la tercera, *manuum operatio*. La *diaetetica* se entendía como *ordo vitalis*; de ahí que se consideraran en ella, además del régimen y contenido de las comidas, varios factores esquematizados en el *corpus hipocraticum*: luz y aire, alimentos y bebidas, trabajo y descanso, sueño y vigilia, excreciones y secreciones, y afectos del alma. Todo esto apuntaba a mantener y hacer plena la armonía alma-cuerpo, por lo que Hugo de San Víctor entiende esta regulación de la dietética como musicalidad, esto es, como armónico equilibrio. Respecto de la farmacopea medieval, son notables los "códices medicinales" escritos a manera de poemas, entre ellos, el *Macer floridus* del siglo XI, y las obras de Hildegarda de Bingen, como *Causa et curae*; el *Liber antidotarius magnus* contiene, además, innumerables recetas. En relación con la cirujía, fundamentada en notables estudios anatómicos y fisiológicos, se ha de subrayar que no fue en la Edad Media –como después en el Renacimiento, cuando estuvo a cargo de barberos– un auxiliar de rango menor. Más aún, se reconocen varias escuelas quirúrgicas medievales, como la salernitana, heredera de la árabe. A ella per-

tenece, por ej., la *Practica chirurgica* de Rogerio de Salerno, pero también son célebres obras como la *Chirugia* de Rolando de Parma o la *Chirugia magna* de Bruno de Longoburgo.

En la práctica tanto de la clínica como de la cirujía medievales se distinguían tres aspectos: diagnóstico y pronóstico, terapeútica e higiene, poniéndose un particular cuidado en el trato con el paciente, como testimonian los consejos del *De cautelis medicorum* de Arnaldo de Vilanova.

El fundamento de la importancia de la Medicina en la Edad Media radica en la concepción de la vida presente del *homo viator* como oportunidad única de realización personal y en la creencia de que todo en la naturaleza creada está ordenado al bien del hombre. En este contexto, la enfermedad no es castigo de los pecados individuales sino consecuencia de la falta original y se consideraba ocasión de purificarse, así como la salud era entendida como don divino. El cuerpo debía atenderse, pues, *cum mensura et ratione*. Cf. *morbus*.

meditatio. Además de la significación general de "meditación", esta palabra asume un sentido muy preciso entre los autores de la escuela de San Víctor, particularmente en Hugo de San Victor. Desde el punto de vista meramente escolástico, Hugo declara que hay dos cosas que hacen posible la adquisición de la ciencia: una es la *lectio* (véase), y la otra la *meditatio*, concebida, en las escuelas medievales, como amplicación de la primera (cf. *Didascalion* I, 1). Pero, la acepción más específica del término, concierne a la vida intelectual y espiritual. En este terreno, el citado autor ubica la *m.* entre la *cogitatio* y la *contemplatio* (véanse), considerando las tres como diversas "visiones". La *m.* es una visión en la que ni se abstrae ni se contempla, sino que se reflexiona. Se trata, como se verá, de una reflexión que implica el empeño de un espíritu que indaga en profundidad y con perseverancia. En efecto, los autores de esta escuela sostienen: *"ex imaginatione cogitatio, ex ratione meditatio, ex intelligentia contemplatio"*. Sin embargo, aún poniendo la raíz formal de la *m.* en la razón, dichos pensadores, bajo la influencia agustiniana, no agotan la meditación en el puro raciocinio. Involucran en ella el ejercicio ascético del espíritu que, superando la dispersión propia de la *cogitatio*, se recoge en sí mismo, preparándose así para la *contemplatio*, como indica Ricardo de San Victor (cf. *De praeparatione animi ad contemplationem*, 87). Otro tanto sucede con la doctrina de Buenaventura al respecto (véase *mystica* 2.). Así, la noción que nos ocupa implica, en cualquier caso, un ejercicio espiritual. Por eso, en el Humanismo renacentista, al volver a las fuentes conceptuales, se rescata la significación que le atribuye Isidoro de Sevilla en sus *Etimologiae* y que subraya precisamente el aspecto de la ejercitación que conlleva la *m.*

Se ha de evitar confundir este concepto con el de *ruminatio*, de sentido exclusivamente religioso y de contexto monacal, y, menos aún con el de *meletema* (véanse).

medium. En su acepción más general, "medio" señala siempre una instan-

cia a través de la que, o en virtud de la cual algo es, adviene o se produce. Debido a la amplitud de esta primera significación, la Escolástica restringió el significado de esta noción según los diferentes planos en que aparece. 1. en el orden físico, y sin otra acotación, *m.* puede significar simplemente "instrumento". 2. en el plano lógico, el medio, llamado también *"m. rationale"* es un concepto o proposición que está ordenada a probar otra proposición; específicamente, en el silogismo, el "término medio" es aquel que figura en las dos premisas pero no aparece en la conclusión (véase *syllogismus*); 3. desde el punto de vista matemático, el 3.1. *m. arithmeticum* es el número que excede y es excedido respectivamente por otros dos, según la misma cantidad; así el 7 es el *m. arithmeticum* de 3 y de 11, ya que excede al primero y es excedido por el segundo en 4; en cambio, se denomina 3.2. *m. geometricum* al número que excede a otro en la misma proporción en que es excedido por un tercero; así, 6, *m.* de 12 y de 3, guarda respecto de éstos una proporción doble; 4. en el orden ético se llama *m. morale* a aquel que un agente asume para conseguir un fin, por ej., la perseverancia en el cumplimiento de ciertos actos; 5. en el plano ontológico, el 5.1. *m. quod* o *suppositi* es aquel que, al mediar entre el agente y el paciente, recibe la acción del primero que llega al segundo, de esa manera el aire es medio entre el fuego como agente y la mano quemada como paciente, por lo que se conoce también con la expresión *"m. transmitionis causae"*; 5.2. *m. quo* se denomina a la forma por la cual el agente produce su efecto, así el calor, que es la forma mediante la cual el fuego actúa en la mano; 5.3. *m. in quo* es aquel mediante cuyo examen una potencia percibe la existencia de otra cosa, como en el espejo se discierne la cosa reflejada o en una imagen lo representado; 5.4. *m. sub quo* es aquel que hace actuar a una potencia en general, sin determinarla en orden a ningún ente o cualidad en particular, así la luz es el medio por el cual el ojo percibe cualquier color. Siempre ontológicamente hablando, los medios pertenecen al mismo género que los extremos, como señala Tomás de Aquino (cf. *In Met.* X, *l.*9, 2038), ya que son términos relativos. Al mismo tiempo, el *m.* puede serlo por participación o por negación de los extremos (cf. *ibid.* IV, *l.*16, 722).

Los últimos cuatro distingos que los escolásticos han efectuado desde el punto de vista ontológico tienen su correlato gnoseológico. En efecto, 6. en el orden de conocimiento, 6.1. *m. quod* es lo que hoy llamaríamos "objeto de conocimiento intermedio", esto es, un objeto de conocimiento tomado respecto de otro ulterior; 6.2 *m. quo* es la facultad cognoscitiva en cuanto tal, concebida aristotélicamente como "tábula rasa", o sea, como pura potencialidad indeterminada de conocer; 6.3. *m. in quo* es el conocimiento mismo, formado y en acto, es decir, el *verbum mentis*; 6.4. *m. sub quo* alude al objeto formal, esto es, a la condición y el carácter de referible que tiene un objeto o bien al intelecto en general, o bien a una forma específica de conocimiento, potencia o hábito, por ej., la piedra

dice relación a la vista por el color: lo coloreado es el *m. sub quo* de la vista. De ahí que Tomás de Aquino lo caracterice diciendo que es aquello *"sub cuius ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum"* (*S. Th.* I, *q.* 1, *c.* 7 *c*).

También se ha hablado de *m.* en 7. sentido teológico. En efecto, el término es de gran importancia en el pensamiento bonaventuriano: *eminenter*, Buenaventura considera *m.* al Verbo, desde varios puntos de vista, entre los cuales los fundamentales son: porque ocupa el medio en la Trinidad; porque, en cuanto que todo ha sido hecho por Él, es medio en la creación; y porque, en la medida en que ilumina con certeza la inteligencia creada, es medio de todas las ciencias y de las virtudes (cf., por ej., *Coll. in Hexaem.* V, 9-11).

meletema. Voz que aparece raramente para indicar la *meditatio* en las doctrinas de las diferentes ciencias.

memoria. Bajo este término se entiende ya sea una facultad, ya sea el acto de la misma, ya sea el hábito de dichos actos. En líneas muy generales, y como facultad, se puede decir que la memoria es la potencia o posibilidad de disponer de afecciones, sensaciones, ideas y conocimientos adquiridos en el pasado. Tal disponibilidad da lugar a dos actos o operaciones: cuando dichas imágenes, emociones o nociones, vuelven espontáneamente bajo el foco atencional del alma, se tiene el recuerdo o la *m.* propiamente dicha; cuando se los busca sistemáticamente, se tiene la *reminiscentia* (véase), distinción que ya Platón (cf. *Fil.* 34a-c) y Aristóteles (cf. *De mem.* 1, 450b 17) habían hecho. Por su parte, Plotino insistió en la persistencia de la conservación implicada en la memoria (cf. *En.* IV, 3, 29).

En el período patrístico, es Agustín de Hipona el autor al que se deben los análisis más ricos sobre el tema en el célebre libro X de sus *Confessiones*. Esto obedece acaso al hecho de que el Hiponense amplía los alcances de esta potencia o facultad al punto de hacer coincidir sus límites –o falta de ellos– con los del alma: dice, en efecto, que en la memoria está contenido hasta aquello que se ha olvidado. Por otra parte, Agustín distingue entre la memoria sensible, que nos permite recordar imágenes visuales, sonidos, sensaciones táctiles, olfativas, sabores; la intelectual, en la que están contenidas las nociones; y la afectiva, por la que se evocan emociones que, con todo, no se reproducen en el momento de recordarlas. Después de páginas donde desarrolla toda una suerte de fenomenología de los procesos de recuerdo y olvido –del que, por lo demás, también hay una memoria–, Agustín plantea dos temas relacionados con ella. En primer lugar, el de la *m. sui* o memoria de sí mismo, que es el hilo de continuidad y unidad que atraviesa los recuerdos de una persona y que le posibilita constituir a partir de ellos el principio de la propia identidad; en otros términos, la *m. sui* es una conciencia de sí que le permite a cada uno de nosotros decir justamente "yo". En segundo término, se ha de mencionar la *m. dei*, tema que en Agustín aparece íntimamente vinculado con el del anhe-

lo de felicidad en cuanto tendencia natural y, por ende, universal de los hombres. Se entiende por *m. dei* el deseo de gozar de un Bien infinito y eterno, que no se ha conocido como para recordarlo, pero que Dios mismo ha sellado en el fondo del alma humana, a la que este anhelo sirve de norte en su búsqueda de la felicidad.

La Escolástica, y con ella Tomás de Aquino, considera la memoria sensible una de las facultades o potencias de la sensibilidad interna (véase *sensus*). Así, vuelve a las bases aristotélicas que subrayan en esta facultad el carácter de retención y conservación, sobre todo, de datos sensibles (cf. *S.Th.* I, *q.*29, *a.*7). Con ello, la memoria en cuanto tal pierde parte de su poder activo de búsqueda y recreación. Pero los escolásticos, siguiendo también en esto a Aristóteles, respecto de la distinción mencionada al comienzo, pusieron ese poder activo en la reminiscencia, por lo cual la obra de Tomás sobre este tema se titula precisamente *De memoria et reminiscentia*.

mendacium. Pecado de la lengua, la mentira es la primera de las faltas contra la verdad, seguida por el *periurium* y el *falsum testimonium*, con las que queda indisolublemente ligada. Como es obvio, están unificados por el elemento de falsedad. Durante el período patrístico, el falso testimonio fue el primero que se estudió debido a la expresa prohibición que pesa sobre él en el Decálogo. Así aparece, por ej., en Tertuliano (cf. *Adversus Marcionem* IV, 9, 6). Con todo, el interés se fue desplazando hacia los otros dos conceptos mencionados, entre los que la línea divisoria no siempre se muestra clara. Con raras excepciones, una constante prevalece en el análisis de esta tríada: el hecho de que se la hace derivar de la avaricia: se consideró que es por codicia de riqueza que se suele mentir, cometer perjurio o levantar falso testimonio. Sea de ello lo que fuere, Pedro Lombardo se destaca en este examen que lleva a cabo a partir del *falsum testimonium*, pero marginándolo después a favor de *m.* y *periurium* (cf. *Sent.* III, *dd.*38 y 39). Así, la tríada inicial se convierte en binomio. Otra dificultad que este tema presenta es el de la pluralidad de campos en el que interviene: el filosófico, el teológico, el de la espiritualidad, el exegético, el jurídico, etc. Nos atendremos en particular a los dos primeros.

Respecto del problema de la mentira, una de las mayores autoridades que lo han tratado es Agustín de Hipona en su *Contra mendacium*. Fundamentalmente, para el Hiponense, la condición de mentir es consecuencia de la caída original, y su paternidad ha de ser atribuida al demonio. Algunas reflexiones del *De Trinitate* sobre la relación *verbum-veritas* complementan el tratamiento agustiniano del tema. De hecho, desde el punto de vista ético, *m.* se define como culpa moral cuando hay conciencia de la incompatibilidad entre el verbo interior y el exterior, que tiene la función de traducirlo.

Pedro Lombardo y Rodolfo Ardente seguirán esta línea. Pero el último pondrá el acento sobre las repercusiones sociales de la mentira que no sólo hace al hombre odioso a Dios sino que también lo vuelve

despreciable e inútil para los otros hombres. Y ello porque destruye la credibilidad sobre la que se funda toda posible comunicación (cf. *Spec. univ.* XIII, 162-163). Por su parte, Alejandro de Halès insiste –contra la autoridad de Ambrosio que hablaba de "obras mentirosas"– en vincular *m.* con el lenguaje oral, toda vez que parte de la relación *sermo-veritas*. Por detrás de todos estos análisis permanece siempre como trasfondo la afirmación agustiniana de *Enchiridion* VII, 22: "quien miente habla contra aquello que siente en el alma con la intención de engañar". También ha pesado en la elaboración posterior del tema la clasificación de Agustín sobre las especies de la mentira, que él propone mediante el entrecruzamiento de diferentes criterios: la materia o el objeto, la intención, etc. En escala de gravedad decreciente, ellas son: 1) la mentira que concierne a la doctrina; 2) la que no sirve a nadie y perjudica a alguien; 3) la que perjudica a uno para beneficiar a otro; 4) la mentira pura que se pronuncia por el solo placer de engañar; 5) la motivada por el deseo de gustar; 6) la que, no dañando a nadie, beneficia a alguien ya sea porque salva su vida o sus bienes. Pedro Lombardo agiliza esta clasificación proponiendo otra que distingue entre *m. officiosum, iocosum* y *perniciosum* (cf. *Sent*. III, *d.* 38, *q.*1).

mens. Suele tomarse como equivalente de la palabra griega *nous*; en todo caso, *m.* siempre alude a la facultad intelectiva del alma humana. Se ha de evitar, pues, el equívoco de traducirla por "mente", ya que esta palabra, en su uso contemporáneo, tiende a asociarse con la razón y no con aquello que los autores medievales llamaron *intellectus.* En Plotino, la perfección del conocimiento humano estriba en el retorno de la *m.* del hombre al Nous o *Mens* divina, superando los grados de la percepción sensible y de la aprehensión de las ideas, hasta la intuición de la verdad absoluta del Nous, proceso que culmina en la identificación de la *m.* humana con lo Uno. Se advierte, entonces, que la *m.* corresponde al *intellectus* y constituye un grado superior al de la *ratio* o *diánoia,* tal como lo había sugerido ya Platón.

Durante el período patrístico, la filosofía de Agustín de Hipona se mueve en ese marco. Retomando la imagen platónica de *Rep*. VI, 508 a y ss., Agustín afirma que, así como para la percepción visible son necesarios el ojo, el objeto a contemplar y la luz, algo similar ocurre en el conocimiento intelectual: para que éste tenga lugar es menester que intervengan la *m.* humana, lo cognoscible y cierta luz espiritual que proviene de la *M.* o *Veritas divina*, es decir, del Verbo, que asiste a la mente del hombre con una especial *illuminatio* (véase). Por ello, se tiene el conocimiento intuitivo de las formas ideales contenidas en el Verbo, formas que la *m.* evoca en sí misma bajo el influjo de esa iluminación divina (cf. *De lib. arb*. II, 12). Agustín la caracteriza como la dimensión superior del alma racional (véase *animus*), puesto que es la que adhiere a los inteligibles y a Dios. En principio, puede sorprender que la *m.*, en cuanto que se define también como pensamiento, contenga naturalmente tanto la ra-

zón como la inteligencia: *"...mens, cui ratio et intelligentia naturaliter inest..."* (*De civ. Dei*. XI, 2). Pero cabe advertir que el Hiponense establece, platónicamente, la siguiente diferencia: la *ratio* es el movimiento por el que la *m.* pasa de uno de sus conocimientos a otro, por asociación o disociación (cf. *De ord*. II, 2, 30); en cambio, el *intellectus* o la *intelligentia* es la que resulta directamente iluminada por el Verbo, y por ende, es superior a la *ratio*, aún cuando ambas pertenezcan a la *m.* (cf. *In Ioan Evang*. XV, 4, 19). Así pues, en Agustín, *ratio* e *intellectus* o *intelligentia* son funciones propias de la *m.* y constituyen aspectos de ésta. Con todo, cabe advertir que no siempre es preciso e inequívoco en la utilización de este vocablo, dado que, a veces, lo emplea como sinónimo de *animus* y aun de *spiritus* (véanse). Sea de ello lo que fuere, en el Hiponense, la *m.* conserva cierta entidad de dimensión humana distinta y distinguible de las de *corpus* y *anima*, ya que usa esta última palabra para aludir a lo que vivifica o anima el cuerpo. De esta manera, mientras que el *anima* vincula al hombre con lo que le es inferior, la *m.* o *spiritus* lo une a lo supremo.

Particulares matices asume este término en el vocabulario bonaventuriano. En efecto, para Buenaventura la *m.* no es una dimensión del hombre sino una facultad o potestad del alma. Su función es la de mover el intelecto y la voluntad en la constitución de los actos libres, por lo que interviene esencialmente en el libre albedrío; *m.*, *intellectus* y *voluntas* conforman, por lo demás, una imagen trinitaria. Por otra parte, Buenaventura subraya dos aspectos en la *m.*: el carácter intrínseco del que proviene el concepto, en confrontación con el extrínseco de la palabra que lo traduce (cf. *Coll. in Hexaem.* XI, 9).

Más allá de las distinciones y aun de las vacilaciones terminológicas, en la tradición agustiniana todavía es rastreable una antropología tripartita. Ésta desaparece en los escritos de Tomás de Aquino, quien tiende a asimilar en la realidad *m.* y *anima*; más aún, subsume la primera en la segunda.

En efecto, en el Aquinate, si bien es muy frecuente el uso de *intellectus* como traducción de *nous*, el término que nos ocupa aparece con dos acepciones semejantes e interrelacionadas, pero que no deben confundirse: en un sentido, Tomás entiende la *m.* como facultad del *anima*; en otro, la considera la esencia misma del alma en cuanto intelectiva, no otra cosa diferente de ella. Así, consigna la siguiente aclaración: *"Mens in anima nostra dicit illud quod est altissimum in virtute ipsius; et sic mens nominat potentiam animae et non essentiam; vel, si nominat essentiam, hoc non est nisi in quantum ab ea fluit talis potentia"* (*De ver*. 10, a. 1). Según que utilice este vocablo en el primer o en el segundo sentido, Tomás identifica o distingue, repectivamente, *m.* e *intellectus*, pero lo más frecuente es que emplee *m.* para aludir a la potencia intelectiva del alma, con la que se conocen los cosas despojadas de toda materialidad, es decir, abstractas.

En los autores pertenecientes a la transición entre Edad Media y Renacimiento, el concepto de *m.*, en

general, es de manifiesta derivación neoplatónica. En Nicolás de Cusa, por ej., (cf. *Idiota*, III), la *m.* tiende a identificarse con el alma y expresa el aspecto por el cual ésta es informada por la verdad divina; pero, por otra parte, el alma es lo que informa al cuerpo. Para el Cusano, la *m.* es la fuerza que "complica" (véase *complicatio*) nocionalmente los ejemplares de todas las cosas. En cuanto complicante, la *m.* humana es imagen de la divina, pero se distingue de ésta en que la concepción de la *m.* divina es producción de las cosas; la de la humana es sólo noción de ellas. Nicolás distingue, finalmente, como potencias propias de la *m.*, el intelecto, la razón y aun el sentido.

mensura. En líneas generales, la medida ha sido considerada en la Antigüedad bajo dos aspectos: en cuanto relación entre una extensión y la unidad, y en cuanto criterio o canon de lo que es verdadero o bueno. Ya Platón, refiriéndose al arte de la medida, la había dividido en dos partes: la que mide el largo, la altura, el ancho y la velocidad respecto de sus contrarios; y la que mide la relación con lo conveniente, lo oportuno y lo debido (cf. *Pol.* 284e). Por su parte, Aristóteles, aceptando esta división, subraya, en lo concerniente a la primera, la condición de homogenidad entre lo que se mide y aquello con lo que se mide (cf. *Met.* X, 1, 1053a 22). Respecto de la segunda, es conocida la doctrina aristotélica de la medida de la virtud en el medio equidistante entre dos extremos, considerando además, al hombre virtuoso la medida de los actos humanos.

Pero, aunque estos antecedentes siguen vigentes en el período patrístico, es muy distinta la fuente en la que sus autores abrevan en la elaboración de este concepto. En efecto, se basan sobre un texto bíblico fundamental, el de *Sapientia* 11, 22, donde se lee que Dios dispuso todas las cosas en "medida, número y peso". Esto dio pie a una interpretación metafísica del vocablo que nos ocupa. En su lectura, Agustín de Hipona asocia la *m.* –que en el lenguaje cotidiano y vulgar señalaba entonces, por ej., el jarro con el que se medían las porciones de trigo– con la circunscripción ontológica, con aquello por lo que cada ente es o existe, y existe como ente; en cambio, vincula al número con la esencia que determina la especie. Por esa razón, la *m.* es llamada por el Hiponense también *modus*, esto es, límite.

Todos estos antecedentes confluyen en la Escolástica, en la que se ha hablado de *m.* como de 1. medida de perfección, por ej., el blanco en relación con los colores; 2. medida de lo múltiple, como la unidad respecto del número; 3. medida de la duración, como el tiempo lo es del movimiento; 4. medida de extensión, como la vara. Sobre las huellas de Aristóteles, Tomás de Aquino define este término en su acepción más común, diciendo que es aquello por lo cual se conoce la cantidad de una cosa, de ahí que tiene razón de principio, y que la medida ha de ser homogénea con lo medido (cf. *In Met.* V, *l.*8, 872-875 y X, *l.*2, 1956).

mentaliter. Adverbio que señala el modo de asumir algo *formaliter* (véase): precisamente, aquel según el

cual se consideran y distinguen las *formalitates* (véase *formalitas*) sólo mentalmente. También aparece en la expresión *loqui m.* (véase).

mentio. Término que se utiliza en el sentido lato de "mención", pero no suele revestir ningún matiz técnico en filosofía.

meritum. En general, indica el derecho moral a un reconocimiento que puede tener la forma de la aprobación, la recompensa o el premio. Por contraposición, el *demeritum* es el merecimiento de la desaprobación o aun del castigo. De ahí que se haya definido como "*proprietas actus moraliter boni, dicens proportionem ad praemium*". Así pues, tanto el *m.* como el *demeritum* constituyen una propiedad del acto moral, pero no son intrínsecos a la virtud o a vicio sino que derivan de ellos.

Entre otros autores, Buenaventura confiere particular atención a las clases de *m.* que enumera como: 1. *de congruo*, que es el que corresponde a las obras preparatorias para la justificación; 2. *de digno*, que es el propio del justo y se ordena ya sea al acrecentamiento de la gracia en sí mismo, ya a la justificación ajena; y 3. *de condigno* que es el de las mismas obras del justo en relación con la vida eterna. Para Gabriel Biel, el *m. de congruo* es aquel que pone al fiel en condiciones de recibir la generosidad o *liberalitas* de Dios, mientras que el *m. de condigno* es el que lo hace digno de ser premiado por la justicia divina; de ahí que esta última clase de mérito se funde *ex debito iustitiae* (véase) (cf., por ej., *In II Sent., d.*27, *q.*1, *a.*2, *concl.* 4).

En su tratamiento teológico de la cuestión, Ockham llama meritorio el acto que puede tener la vida eterna por recompensa. Menciona tres condiciones para que se pueda hablar de *m.*: la primera es que dicho acto se lleve a cabo con conocimiento de causa; la segunda, que sea libre, es decir que esté en poder del sujeto llevarlo a cabo o no; la tercera, que mediante ese acto se cumpla actual y positivamente con uno de los mandamientos sin trasgredir ninguno de los demás. En este último sentido, la posición ockhamista se enfrenta con la de Pedro Auriol, para quien el acto meritorio es aquel por el cual se cumple toda la ley divina (cf. *In I Sent. d.*17, *q.*2).

Cabe añadir que también se ha establecido la doctrina teológica acerca de la acumulación sobre una persona de méritos adquiridos por otras, en virtud, por ej., de la oración. Ya en la Patrística, Cipriano había escrito que los méritos son títulos –*meritorum tituli*– que se computarán en la asignación del premio celestial.

Transcurrida la Edad Media, este tema dividirá aguas en la Reforma, ya que la línea católica insistirá en que, auxiliado por la Gracia, el hombre recto puede obtener mérito a título de justicia; en cambio, la línea protestante tiende a negar este título y poner el acento en la Gracia divina.

metalogicus. Aunque este adjetivo pertenece especialmente al vocabulario filosófico moderno, se encuentra un antecedente medieval en el siglo XII en Juan de Salisbury, quien se vale de él para titular una de sus obras más importantes: *Me-*

talogicon. Hace referencia, en general, a la teoría de los principios y de los fundamentos de la lógica, considerados en cuanto condiciones del pensamiento mismo y, particularmente en el mencionado autor, en su carácter puramente instrumental.

metaphorice. Es otro de los vocablos que los autores medievales utilizan como correlativo y opuesto a *formaliter*. En efecto, uno de los sentidos que asume este último es el de designar algo *vere et proprie*, es decir, en lo que tiene de específicamente propio; así, se puede decir, *formaliter*, por ej., "El hombre ríe". En cambio, se utiliza un término *m.* cuando se lo transpone del concepto al que se lo atribuye con propiedad, a otro que guarda alguna aparente semejanza de carácter con el primero. De ahí que un sinónimo de esta palabra sea *apparenter*. De este modo, se dice *m.*, "La pradera ríe".

Este uso medieval del concepto que nos ocupa derivó de las reflexiones que sobre el tema formula Aristóteles en su *Poética*, I, 457 b y ss. El Estagirita señala que la mencionada transposición puede tener lugar 1. del género a la especie; 2. de la especie al género; 3. de especie a especie; 4. por analogía. Ejemplo del primer caso sería "Aquí está detenida mi nave" porque el estar andando es un modo especial del genérico "estar detenido". El ejemplo propuesto para el segundo caso es "Mil gloriosas empresas llevó a cabo Odiseo", donde el término específico "mil" vale por el genérico "muchos". En cuanto al tercer caso, Aristóteles lo ejemplifica con otra cita poética: "Habiendo extinguido su vida por medio de la espada…", donde "extinguir" significa "terminar" y ambos son determinadas maneras de quitar. Finalmente, llama "metáfora por analogía" a la que se da cuando un segundo término es al primero, lo que el cuarto al tercero; así, existe la misma relación entre la vejez y una vida humana, que la que hay entre el atardecer y todo un día, lo que justifica que el poeta diga metafóricamente: "el atardecer de la vida", para referirse a la vejez.

metaphysica. Proveniente, aunque en segunda instancia, del griego *metá,* más allá, y *physis*, naturaleza, esta palabra tiene el significado genérico de la investigación de lo que está más allá de la experiencia. La *m.* intenta, por ende, aprehender el sentido más profundo de la realidad, buscando sus razones supremas. Como es sabido, el origen del término es casual y se encuentra en la ordenación que el editor Andrónico de Rodas hizo de las obras aristotélicas, colocando después de los libros de filosofía natural (*tá physiká*), aquellos que versaban sobre el ente en cuanto tal y sobre el ser supremos, investigación que Aristóteles llamó "filosofía primera". Así, se denominaron *metá tá fysiká* los libros posteriores a los concernientes a la naturaleza. En la Antigüedad tardía, el sentido doctrinal de la filosofía primera sustituyó el significado literal del título, con lo cual *metá* indicó una trascendencia especulativa y ya no una mera sucesión material de escritos.

En la Edad Media, y particularmente desde Averroes, la expresión *tá metá tá physiká* es entendida en singular, pasando a indicar una dis-

ciplina, llamada también *transphysica*.

La filosofía primera de Aristóteles se presenta a los autores medievales como una disciplina rigurosamente especulativa, en la que culmina todo un sistema filosófico y que supone una teoría del conocimiento íntimamente integrada a ella y basada sobre la abstracción: sólo partiendo de un estudio de los entes finitos en sus particularidades concretas, se alcanzará la consideración del ente en cuanto ente y del ser supremo. Por eso, la *m.* se resuelve aristotélicamente en ciencia ontológica y teológica, que estudia tanto el ser en cuanto ser y sus propiedades esenciales, como el ser separado e inmóvil (cf. *Met.* IV, 1. 1003 a y VI, 1, 1026 a), es decir, lo divino.

El advenimiento del Cristianismo y su concepto de un Dios que crea y ama, que es providente y libre y que se menciona como Persona, conduce a un visión diferente de la relación entre los entes y el Ser. Así, durante toda la Edad Media, las categorías de creación, persona y libertad, hacen reconsiderar la metafísica antigua en una nueva dimensión.

Para Agustín de Hipona, enrolado en la tradición neoplatónica, la *m.* equivale a *sapientia*, y ésta es concebida fundamentalmente como el conocimiento que toda el alma humana –y no sólo la razón– tiene de Dios como Ser Supremo, como Verdad absoluta y Bien Sumo, cuya posesión procura al hombre la felicidad plena (cf. por ej., *Sol.* I, 2 y 7). Por eso, es la intencionalidad moral la que rige la búsqueda metafísica agustiniana.

En la Escolástica, Alejandro de Halès y Buenaventura mantienen esta orientación, pero renovándola y sistematizándola al contacto de los principales escritos de Aristóteles descubiertos a la sazón por el mundo cristiano. Así, para Buenaventura, la *m.* versa *"circa cognitionem omnium entium, quae reducit ad unum parimum principium, a quo exierunt, secundum rationes ideales, sive ad Deum, inquantum principium, finis et exemplar"* (*De red. artium*, 4). Intervienen aquí nociones de la metafísica aristotélica, pero en el ámbito que no quiere perder de vista el carácter inalienable del alma y de Dios, al que se dirigía la sabiduría agustiniana. Esta actitud lleva a no admitir otra *m.* que no sea la *sapientia christiana*, en la que los principios de la razón están compenetrados de las verdades de fe. De hecho, muy particular es el uso que Buenaventura da a este término, en el que combina filosofía y mística. Por ej., al mencionar emanación, ejemplaridad, iluminación por los rayos espirituales y reconversión a la suma luz, escribe: *haec est tota nostra m.*: (cf. *Coll. in Hexaem.* I, 17).

Obviamente, más consecuente con la posición del Estagirita es Tomás de Aquino, quien, en su comentario a la *Metafísica* aristotélica, habla de tres niveles en los que se puede aplicar el término que nos ocupa: *de ente*, *de Deo* y *de primis causis* (cf. *In Met., Pr., in fine*) . La inclusión de "*de Deo*" hace que esta voz equivalga en él no sólo a *philosophia prima* sino también a *theologia* (véase), al menos en el sentido no doctrinal o dogmático de este último vocablo. Por eso, el Aqui-

nate define la *m.* como la ciencia que trata "*de ente in commune et de ente primo, quod est a materia separatum*" (*In I De gen et corr.*, *Pr.*). De este modo, coloca la *m.* en el ápice de las ciencias especulativas, después de la Filosofía natural y la Matemática, ya que es el resultado de una abstracción fomal que considera los entes prescindiendo de su materialidad. Siguiendo este proceso, la Metafísica indaga las primeras causas y los principios universales, mereciendo así ser considerada la disciplina supremamente intelectual y, en cuanto tal, sabiduría. Respecto del Acto puro como plenitud de ser, Tomás no sólo lo afirma como Bien Supremo que atrae hacia sí todas las cosas en tanto causa final, sino también como causa creadora, imprimiendo con ello otra dirección a este aspecto de la *m.* aristotélica. En el pensamiento del Aquinate, se añaden a esta novedad, entre otras, la del fuerte relieve que concede a la doctrina de la analogía del ente (véase *analogia*) y a la relación entre *essentia* y *esse*.

methodus. En general, y de acuerdo con su etimología griega, indica la vía o camino por el que debe proceder el pensamiento en la búsqueda de la verdad. Sinónimo de este término, es *manuductio*, que no suele figurar en los textos filosóficos porque se trata, en realidad, de un equivalente literario.

El que habría de ser el método típico del pensamiento escolástico tiene antecedentes en la Antigüedad. En efecto, luego del conocido método socrático, ejemplicado en los diálogos platónicos, Aristóteles y su escuela clasificaron las relaciones entre los fenómenos mediante "problemas" y soluciones correlativas. Por su parte, Epicuro reordenó los criterios de la ciencia empírica en la forma del "canon", o sea, de una serie de preceptos metodológicos. Los estoicos y los neoplatónicos desarrollaban la indagación filosófica con "diatribas" o discusiones convencionales, constituidas por cuestiones y respuestas que iban desde el planteo del problema hasta su dilucidación, lo cual era sugerido por la exposición.

De algún modo, todos estos elementos se reencuentran durante los períodos patrístico y medieval. Respecto del primero, en Agustín de Hipona, por ej., convergen el método socrático de preguntas y respuestas –reelaborado en sus diálogos filosóficos, como el de *De Magistro*– con el de la interrogación a sí mismo, propio de las *Confessiones*. Uno y otro continuaron en Alcuino y Escoto Erígena, pero firmemente prevalece cierta orientación del método socrático que, en los siglos XII y siguientes, toma la típica forma de las *quaestiones*, nacidas al margen de la *lectio* (véase). La *quaestio* (véase) se constituyó, por último, como un género autónomo en la forma de la *quaestio disputata*.

La base lógica fundamental subyacente en el método escolástico es la división del concepto en sus elementos fundamentales: el análisis dialéctico de cada uno de ellos conduce a la postulación de una tesis, la eliminación final de la antítesis prueba dicho concepto y lo confima como verdad demostrada. Los argumentos a favor de la tesis o de la antítesis que se ponían en discusión provenían tanto de nociones

propias del bagaje científico y filosófico de la época, como de las *auctoritates*, es decir, citas de la Biblia, o bien de autores antiguos, de la Patrística o de la primera Escolástica. Una sentencia probada que hallara consenso se reconocía a su vez como *auctoritas* en el desarrollo sucesivo de las investigaciones.

methodus hibernica. Esta expresión, junto con su equivalente, *sapientia hibernica*, se usó algunas veces, especialmente en la Alta Edad Media, para referirse al conjunto de las siete artes liberales (véase *ars*). El nombre obedece a que, en la época mencionada, se distinguieron en la difusión de las mismas, particularmente, los monjes irlandeses, es decir, los procedentes de la Hibernia, hoy tierra de Irlanda.

microcosmus. Del griego *mikros kosmos*, esta palabra caracteriza al hombre como un pequeño mundo, en cuanto que en él se sintetizan todos los niveles ontológicos que se dan en el universo, el cual, por oposición, se denomina "*macrocosmus*", término menos usado. La expresión, ya anticipada por la Antigüedad clásica –aparece, por ej., en Demócrito (cf. D. 68 b)–, pasa a la cultura medieval a través de los neoplatónicos y de Boecio; pero se halla, especialmente, en autores de la Patrística, tanto griega como latina. Así, se encuentra, entre otros, en Clemente de Alejandría (cf. *Protrept*, I, 5, 3); en Metodio de Olimpia (cf. *De resurrect.* II, 10, 2); en Ambrosio de Milán (cf. *Hom. in Hexaemeron* VI, 9). Un antecedente más inmediato de estos textos es Filón (cf. *Quis rerum divinarum haeres*, 155). Por su parte, Isidoro de Sevilla consigna en sus *Etimologías*: *"Graece mundus cosmos homo autem microcosmos, id est minor mundus est appellatus"*. Más adelante, autores como Pedro Damián y Hugo de San Víctor, siguiendo la línea neoplatónica, presentan sólo el alma humana como un pequeño mundo. También lo mencionan grandes escolásticos como Buenaventura (cf. *In Sent III, dist.* 2). Con todo, Buenaventura suele preferir la expresión *minor mundus* al término que nos ocupa. Lo fundamenta diciendo que el hombre consta de los cuatro elementos y de tres fuerzas vitales perfectivas: la vegetativa, la sensible y la racional (cf. *Brev.* II, 3-4; *Coll. in Hexaem.* XVI, 7). En sentido similar, ya Hugo de San Víctor había hecho notar que el número cuaternario corresponde al cuerpo y el ternario al alma (cf. *Didasc.* II, 5). También Tomás de Aquino prefiere la expresión *"minor mundus"* a la transcripción latina del término griego que nos ocupa; así, dice: *"Homo dicitur minor mundus, quia omnes creaturae mundi quodammodo invenimtur in eo" (S. Th.* I*, q.* 91*, a.* 1, *c*). Respecto de la relación entre esta doctrina y la del hombre como confín entre el mundo sensible y el inteligible, véase *homo* 4.

A manera de síntesis, cabe distinguir el tratamiento de este tema en cuatro grandes grupos doctrinales: 1. el de aquellos textos donde sólo aparece una breve mención del problema, con una referencia general a sus orígenes griegos, aun sin especificar la fuente con precisión, como en Rábano Mauro (cf. *De universo*, 14) o Boecio, quien propone hombre-microcosmos como

ejemplo de la definición por analogía (cf. *De diffinitione* 4). 2. el de los textos donde la aplicación del concepto de *m.* al hombre se justifica en términos físicos, porque advierten que en él se da la combinación de los cuatro elementos que componen el cosmos: tierra, agua, aire y fuego. Así aparece en Beda, Escoto Erígena, Honorio Augustodense, Guillermo Abad. Beda, por ej., remite a los fisiólogos griegos y recuerda que ellos comparaban el fuego con el calor del cuerpo humano, el aire con la respiración, el agua con los humores, la tierra con los miembros (cf. *De ratione temporum, passim*). 3. el de las obras en las que se tienen en cuenta alma y cuerpo para establecer la comparación hombre-mundo. Entre estos autores, se cuentan Clemente de Alejandría, Ambrosio de Milán, Metodio de Olimpia, Tomás de Aquino, Godofredo de San Víctor, Inocencio III. Es curioso notar que en su obra *Microcosmus*, verdadera enciclopedia medieval, Godofredo de San Víctor se apoya en la noción que nos ocupa para desarrollar una concepción de hombre optimista, mientras que Inocencio III apela a lo mismo para dibujar un perfil pesimista en su *De miseria hominis*. 4. finalmente, un cuarto grupo estaría compuesto por los textos donde se atribuye a este *tópos* un cierto significado moral para usarlo en la predicación. Entre quienes usaron la noción de *m.* con un sentido moralmente edificante están Isidoro de Sevilla, Pedro Comestor y Pedro Damián. Así, por ej., el segundo de los nombrados inserta el tema en el pasaje del Nuevo Testamento en el que Cristo invita a predicar el Evangelio a toda criatura y recuerda precisamente que todas las criaturas están resumidas en el hombre (cf. *Hist. Schol.* 192).

Con el objeto de iluminar retrospectivamente la perspectiva medieval, es interesante destacar que, con el Humanismo, si bien se mantiene en muchos textos la doctrina del *m.*, se invierte el punto de vista: al recuperar el hombre el centro de la escena filosófica durante el Renacimiento, es su naturaleza la que se proyecta sobre el mundo y no al revés, por lo cual el mundo es visto como "macrohombre". Así se lee, por ej., en Pico della Mirandola (cf. *Heptaplus, in fine*) quien de con esta expresión recupera, revalorizándola, una idea que ya había aparecido en Filón.

minimum. En general, se entiende por esta voz lo menos compuesto, es decir, lo más simple. En sentido más estricto, y en referencia a lo múltiple, es lo que es uno y no muchos, o bien, el número más pequeño en comparación con uno mayor; en referencia a la magnitud, alude a aquella tal que no puede haber otra menor. Ahora bien, como señala Guillermo de Ockham, tal magnitud no existe, puesto que, por definición, una magnitud es divisible al infinito en partes cada vez más pequeñas. Así pues, en su perspectiva, cuando Aristóteles habla de *m. naturale*, se ha de entender la magnitud requerida para que un cuerpo pueda resistir a los agentes naturales sin desaparecer (cf. *In II Sent. q.*8g). Para las expresiones *m. quod sic* y *m. quod non*, véase *maximum.*

minimum naturale. Cf. *minimum* e *indivisibile*, ambos artículos *in fine*.

miraculum. Voz propia de la vida religiosa, el milagro está vinculado etimológicamente a lo ad-mira-ble. En la Antigüedad, se asocia con otros como *portentum* o *prodigium*. Pero en contexto cristiano prevalece la voz que nos ocupa, cuyo análisis se hace sobre la base de los milagros mencionados en las Escrituras, particularmente, los realizados por Cristo.

Durante el período patrístico, en dicho análisis, se destacaron tres notas: en primer lugar, el hecho de que el milagro parece contrario a la naturaleza, siendo que no se le opone sino que la excede; en segundo término, la invariable presentación del *m.* como manifestación del poder divino; por último, la insistencia en las limitaciones de la razón humana ante las causas del milagro, que la superan. Así lo señala, por ej., Agustín de Hipona en *De civ. Dei* XXI, 5 y esp. 8; y *Ep.* 187, 24.

La Escolástica estableció mayores precisiones sobre el tema. Tomás de Aquino subraya que la *admiratio* (véase) suscitada por el *m.* es aquella que surge ante la presencia de efectos cuya causa no sólo se desconoce sino que no es posible conocer; de ahí que ese desconocimiento no sea imputable a la ignorancia de algunos sino a la imposibilidad de comprensión de todos. De este modo, define como milagro aquello que es hecho por Dios fuera del orden de las causas conocidas por el hombre. El milagro excede, pues, el poder de la naturaleza. Para el Aquinate, esto puede suceder de tres modos: primero, en cuanto a la substancia del hecho milagroso, por ej., que dos cuerpos coexistan simultáneamente en el mismo lugar; segundo, por el sujeto en el que se verifica el milagro, como que un ciego recobre la vista, ya que la naturaleza puede dar la visión pero no a un ciego; tercero, por el modo y el orden, por ej., el curarse repentinamente una fiebre sin el uso de remedios naturales (cf. *S.Th.* I, *q.*105, *aa.* 7-8 *c*).

misericordia. La misericordia se puede considerar desde dos perspectivas: la psicológica y la ética. Desde el punto de vista 1. psicológico, es una forma que asume el amor. Se tienen en cuenta en su caracterización dos momentos: uno, pasivo, está dado por la compasión (véase *compassio*), es decir por la tristeza que la miseria ajena suscita en el corazón, de donde esta noción toma su nombre; el segundo es activo y está dado por el dirigirse intencionalmente a la remoción de esa miseria o desdicha que se compadece, momento que se conoce como *beneficentia*. Por eso, en la Edad Media se ha repetido "*tristitia est in sensu, m. in voluntate*". Así pues, si bien el nombre de la *m.* se toma de su primera fase, o sea, de la compasión, lo esencial de este concepto radica en la segunda. En ella, la *m.* se aproxima a la liberalidad, aunque se distingue de ésta por la especificidad de actuar en orden a la eliminación de un mal. Por su perfección esencial, se le atribuye a Dios en cuanto Bondad infinita.

Desde el punto de vista 2. ético, los escolásticos la han considerado una virtud. Para ello, como sentimiento debe regularse según la rec-

ta razón. Por eso, Tomás de Aquino, por ej., la incluye como parte potencial de la justicia en cuanto virtud que tiende a proporcionar el bien en la medida del derecho o del mérito en sentido estricto. Con todo, no es infrecuente que la *m.* y la *iustitia* entren en conflicto, siempre desde el punto de vista ético, caso en el que el Aquinate sostiene que ha de prevalecer la primera, dado que ella es el primer movimiento de todas las obras divinas (cf. *S.Th.*I, *q.*21, *aa.*3-4; II-II, *q.*30, *aa.*1-4).

mistica-mistice. Cf. *mystica-mystice.*

mixtum. Se llama así, en general, a lo que resulta de una composición de elementos diversos (véase *elementum*) y, en rigor, al cuerpo compuesto, esto es, al que se puede resolver en otros de diferente especie o naturaleza. La principal discusión sostenida en la Escolástica respecto de este tema concierne a la subsistencia o no de las cualidades –cálido, frío, seco, húmedo– de los elementos en el *m.* que éstos constituyen: *utrum maneant in mixto*. Esto se debatió sobre la base del pasaje aristotélico del *De gen. et corr.* I, 10, 327ª 30 y ss. El tema, además, se relaciona, de un lado, con el de la *forma substantialis* (véase); de otro, con el del cambio como intensificación o disminución de la presencia de uno o varios elementos en el *m.* (véase *intensio*). Más aún, hay quienes, como Tomás, sugieren que de *m.* se ha de hablar respecto de la materia en su pasaje de la potencia al acto (cf. *In Met.* IX, *l.*6, 1839).

Al respecto, se perfilaron, más allá de los matices, tres posiciones diversas: las de 1. Avicena, 2. Averroes, 3. Tomás de Aquino. 1. Avicena (cf. *Suffic.* I, 10) sugiere la posibilidad de que los elementos permanezcan inmutables en el *m.* con sus formas sustanciales; la modificación de sus cualidades activas y pasivas determina la *complexio* del *m.*, doctrina que ha tenido una gran incidencia en la medicina medieval. 2. Averroes (cf., comentario al pasaje aristotélico citado y al *De caelo* III, 8, 7, *comm.* 67) rechaza la tesis de la permanencia: desde la perspectiva averroísta, la *forma substantialis* (véase) no puede padecer ninguna intensificación ni disminución, por ej., no se es más o menos hombre. Así, parece creer que la forma del *m.* resulta de las de los *elementa*, que son intermedias entre las formas sustanciales y las accidentales. Por su parte, 3. Tomás de Aquino consideró probable primero la solución de Avicena (cf. *In II Sent. d.*. 12, *q.*1, *a.*4 y *De nat. materiae*); después, se inclinó por la explicación de Averroes (cf. *In Boethii De Trin.*, *q.* 4, *a. 3, ad* 6). Pero, finalmente, luego de haber ponderado las implicancias de la teoría aristotélica de la materia y de la forma, expresó su opinión definitiva: las formas de los elementos permanecen en el compuesto, *non acto sed virtute*, es decir que subsisten –aunque atenuadas– sus cualidades propias, y a través de ellas permanecen virtualmente también las formas de los elementos (cf. *S.Th.*. I, *q.* 76, *a.* 4 *in fine*). Similar opinión sostiene Ockham (cf. *In libros Phys. q.*83; *Quodl.* III, 5).

mobile. Se denomina así todo aquello que está sujeto al movimiento

o cambio. Al comentar a Aristóteles, Tomás de Aquino, por ej., distingue tres órdenes en la cadena del movimiento o cambio: el de la última instancia en ella, que es el de lo que sólo es movido pero no mueve a su vez a ningún otro; el de la instancia intermedia, dada por todo aquello que mueve y es movido; y el de la suprema instancia, constituída por lo que mueve pero no es movido. Respecto del último punto, añade que, si ese primer motor mueve en cuanto *primum intellectum et desideratum*, es necesario que el *primum mobile* se desee y se entienda a sí mismo (cf. *In Met.* XII, *l.*6, 2517 y *l.*8, 2536). Véanse *motus, in principio*; *movere*).

moderni. Cf. *magister, in fine.*

modificatio. Conviene evitar la tendencia a traducir esta voz por "modificación". En efecto, al provenir de *modus* (véase), uno de cuyos sentidos fundamentales es el de límite, el término *m.* no alude esencialmente al cambio, sino que significa la acción y el efecto de poner límites (*modificare*); de ahí que se diga, por ej., que la templanza *modificat*, como lo hace Buenaventura (cf. *Coll. in Hexaem.* VI, 13). Por eso, en contexto filosófico, *modificatum* suele querer decir "equilibrado".

modisti. Se indica con este nombre, o con el de *"modistae"*, a los gramáticos especulativos de los siglos XIII y XIV, quienes, en el intento de justificar la *significatio* –es decir, la relación entre palabra y pensamiento–, introdujeron en gramática nociones lógicas y metafísicas. Su propósito fue el de estudiar las formas del pensamiento que corresponden a las cosas y sus propiedades, deducir de esas formas las partes del discurso y justificar la particularidad de estas últimas en virtud de su perfecta correspondencia con las formas lógicas. En otras palabras, los *m.* propugnaron la correspondencia entre tres órdenes de modalidad: los *modi essendi* (véase *modus*) objeto de la Metafísica; los *modi intelligendi* o *sciendi*, objeto de la Lógica; y los *modi significandi*, objeto específico de la Gramática.

Los *modi intelligendi* incluyen el estudio de la definición, la división, la argumentación y el método, cuyas reglas indica la Lógica. Así pues, también se dice que ésta es el *modus sciendi* por excelencia, porque mediante su regulación se aclara lo que está confuso para el pensamiento, descubriéndose así lo que nos era desconocido en la realidad, dada la señalada correspondencia que los *m.* suponían entre ésta y aquél.

Respecto de los *modi significandi*, los *m.* consideraron que el nombre y el pronombre indican lo que es estable y permanente; en cambio, el verbo y el participio aluden al devenir, mientras que las partes indeclinables no pertenecen a la verdadera esencia del lenguaje, sino que sirven para expresar el pensamiento de manera más articulada: *non sunt de esse oratonis, sed de bene esse*.

El objetivo último de los *m.* era, pues, llegar a la constitución de una suerte de Gramática universal, que pusiera de manifiesto la estructura lógica común de todas las formas y reglas gramaticales de las diferentes lenguas. Pero cabe acotar

que, en el esfuerzo por alcanzar dicho fin, muchas veces cayeron en deducciones forzadas.

Algunos han sostenido que tanto el origen como el fundamento de la expresión *"modi significandi"*, se encuentran ya en la obra de Boecio, si bien se considera comúnmente a Pedro Elías, profesor de Gramática en París de la mitad del siglo XII, el iniciador de esta corriente. En efecto, en sus comentarios a los textos del gramático dórico Prisciano, Elías fue el primero en considerar la Gramática como introducción no al estudio de obras literarias sino a la lógica. La progresiva afirmación en el mundo cristiano de las obras aristotélicas sobre el lenguaje contribuyó a confirmar dicho punto de vista, y a desarrollar así la Gramática especulativa, cuyos principales nombres, ya en el siglo XIII, fueron los de Roger Bacon, Martín, Juan y Boecio de Dacia, Siger de Courtrai y, sobre todo, Tomás de Ehrfurt. En la segunda mitad del siglo XIV comenzaron a decaer estos estudios y, ante el auge de la lógica de Ockham, paulatinamente la Gramática retomó su *status* primitivo.

modus. Etimológicamente, procede de la raíz *med-* con variante en *mod-* que aluden a lo limitado –de donde *moderari* y *modestus*– y también lo circunscripto, lo justo y, de manera derivada, lo equilibrado.

En la Patrística, el término reviste particular importancia en Agustín de Hipona, en cuya ontología trinitaria se identifica con la *mensura* (véase). En la Escolástica, el término aparece en varios planos u órdenes. En 1. el orden metafísico, se tradujo con esta palabra el tema aristotélico de las "especies" del ser en cuanto que éste "*dicitur multis modis*". Así, pasó a entenderse como "manera de ser". De hecho, sobre la base de la metafísica de Aristóteles, Tomás de Aquino distingue *quattuor modos essendi* (cf. *In Met.* IV, *l.* I, *nn.* 540-43), que describe en gradación ascendente: 1.1. *esse in ratione*: el existir sólo en la mente y no en la realidad, lo cual es propio de las negaciones y privaciones; 1.2. *esse in debilitate*: el ser en devenir, tal como se da en las generaciones y corrupciones; 1.3. *esse in alio*: el ser en otro, que se predica de las cualidades, cantidades y propiedades de la substancia; 1.4. *esse in se et per se existens*: el ser en sí que existe por sí, con lo cual se llega a la substancia como aquello que existe de manera verdadera y propia, o sea, el principio respecto del cual se jerarquizan los diversos *modi essendi*.

En 2. el plano lógico-metafísico, se entiende por *m.* lo que puede ser afirmado de una proposición tomada en su totalidad, o sea, *praedicabilis de tota propositione*. En tal sentido, se distinguió entre cuatro modos: 2.1. el de lo necesario; 2.2. el de lo contingente; 2.3. el de lo posible; 2.4. el de lo imposible. Se analizaron, además, las relaciones entre estos modos lógicos o proposicionales, por ej., la relación de exclusión que se da entre la necesariedad y la imposibilidad, o la de combinación entre lo afirmativo y lo negativo, como en la contingencia, intermedia entre la afirmación de la posibilidad y la negación de la necesariedad. Para lo que, en cambio, concierne particularmente

a los modos del silogismo, véase *syllogismus* 2.

El término se cristaliza entre la primera y la segunda Escolástica, en 3. el plano teológico, a propósito de la discusión acerca de la unión en la persona de las dos naturalezas de Cristo. En relación con este último punto, Egidio Romano había hablado ya de 3.1. "modos substanciales" y 3.2. "modos accidentales"; discusión que profundizarán después, en especial, Cayetano y Suárez.

En 4. el campo de la Retórica y su relación con la Filosofía, se entiende por *modi tractandi* las diversas maneras de abordar y desarrollar un mismo asunto. Así, por ej., en su epístola a Can Grande della Scala, Dante enuncia los modos 4.1. literarios y 4.2. filosóficos de los que se vale en su *Commedia*. Los primeros son 4.1.1. *poeticus,* 4.1.2. *fictivus,* 4.1.3. *descriptivus,* 4.1.4. *digressivus,* 4.1.5. *transumptivus*; mientras que los considerados filosóficos son 4.2.1. *definitivus,* 4.2.2. *divisivus,* 4.2.3. *probativus- improbativus*, 4.2.4. *convictivus* y 4.2.5. *exemplorum positivus* (véanse, respectivamente).

En los últimos siglos de la Escolástica, los así llamados *modisti* (véase) distinguieron de los *modi essendi*, los *modi intelligendi* o *sciendi* y los *modi significandi*, que se tratan en el citado artículo.

modus ponens-modus tollens. Se denominan así dos tipos de *syllogismus* (véase). El *modus ponens* es aquel en el que la premisa menor afirma el antecedente de la mayor: si A es B, C es D; pero A es B; luego, C es D. Da lugar al silogismo hipotético constructivo. El *modus tollens* es aquel en el que la premisa menor niega, es decir, quita o elimina, el consecuente de la mayor: si A es B, C es D; pero C no es D; luego, A no es B. Este otro modo da lugar al silogismo hipotético disyuntivo. Sobre esta base también se han planteado modos compuestos.

mollities. Esta palabra proviene del adjetivo *mollis* que indica lo blando, suave, flexible, agradable; en este sentido, se relaciona con lo que produce placer, o sea, *delectatio* (véase). Pero también califica a la persona tan dada a tales cosas que su mismo ánimo se ha tornado *mollis*, es decir, muelle, flojo, sin energía, poco firme. En general, la voz *mollitudo* –que a veces reemplaza a *m.*– se reservó para la condición de las cosas, mientras que el término que nos ocupa suele emplearse para la de las personas de dicha característica. Así, esta noción formó parte del ámbito antropológico-ético en el vocabulario filosófico medieval. Los escolásticos consideraron la *m.* en cuanto flojedad de espíritu en relación con la *pertinacia* y la *perseverantia* (véanse) y, aristotélicamente, la entendieron como un defecto respecto de esta última, siendo la primera su exceso. En efecto, si la perseverancia consiste esencialmente en sostener la propia decisión en la medida de lo justo y recto, la *m.* radica en perseverar menos de lo necesario. Así, la molicie se aparta fácilmente del bien por no sostener en el tiempo las dificultades que impiden su alcance: precisamente, lo propio de la flojedad es ceder ante la más pequeña presión, como re-

cuerda Tomás de Aquino en *S.Th.* II-II, *q.*138, *aa.* 1-2).

mollitudo. Cf. *mollities.*

moneta. La acuñación de moneda durante la Edad Media, hecha en secas habilitadas por los poderes reales, sufrió altibajos. Pero se incrementó según el aumento del comercio a partir del siglo XI. Carlomagno había realizado una importante reforma en los valores monetarios que, si bien fue abandonada en Europa continental, perduró en Inglaterra durante siglos. Las especulaciones sobre política monetaria, en cambio, surgen en plena Escolástica a partir de las observaciones que se leen en Aristóteles (cf. *Pol.* I, 9-11), las cuales se complementan con algunos pasajes extraídos de las *Varias* de Casiodoro. De esta manera, en un primer momento, se condena el comercio monetario, la acumulación de monedas –por considerarlas, aristotélicamente, riquezas artificiales– y, naturalmente, la usura. Así se lee, por ej., en Tomás de Aquino (cf. *S.Th.* II-II, *q.*78).

Hacia fines del siglo XIII, Pedro Olivi, en su *De usura*, aborda el tema del interés justo sobre el capital prestado. A mediados del XIV, Nicolás de Oresme, en el *De moneta*, habla, en cambio, del cambio, la custodia y el préstamo a interés como actividades tolerables por la comunidad, siempre que haya voluntad de partes.

La mayor parte de los autores medievales consideran que la comunidad es la propietaria de la moneda, y ésta, un instrumento que permite una fácil permutación o comercio de riquezas naturales. Sus especulaciones tratan tanto los aspectos materiales de la cuestión, por ej., la aleación, sello, denominación, tamaño y peso; de otro, el valor mismo.

En tal sentido, Nicolás de Oresme, en la obra mencionada, describe el fenómeno de la alteración de la moneda: el príncipe altera las monedas de su reino cuando las acapara, cambia la aleación y las devuelve a circulación con menos valor, pero con el mismo sello, provocando así un caos económico. Si lo hace por lucro personal es, simplemente, un tirano. En algunos casos excepcionales, cuando hay una urgente necesidad de una gran masa de dinero, puede alterar la moneda. En lo que hace al segundo aspecto mencionado, las reflexiones escolásticas parten del supuesto de que la *m.* guarda un valor en sí, más allá del equivalente en el comercio.

A pesar de que ya desde el siglo XI los templarios operaban con letras de cambio –recibidas por los cruzados en Europa y cambiadas por ellos en Tierra Santa– no se vio un uso de las mismas análogo al que se hará en la Modernidad con los billetes. Marco Polo cuenta asombrado el uso del papel moneda en el reino del Gran Kan.

monstrum. La voz "monstruo" proviene etimológicamente de *monstrare*, mostrar; así, *m.* indicaría *algo* que se muestra. Sin embargo, para este último significado el latín prefiere comúnmente otro verbo: *ostendere*. Se reservó, en cambio, *monstrare* para "mostrar una conducta a seguir", "prescribir una vía", como aparece, por ej., en Plauto, *Baq.* 133. De hecho, los latinos hacían

derivar *m.* y *monstrare* de *moneo*, uno de cuyos sentidos es advertir.

Esto ligó el vocablo que nos ocupa a la vida religiosa, en la que mitológicamente se entendió el *m.* como advertencia dada por los dioses. Ahora bien, ésta se expresa mediante prodigios que confunden el entendimiento humano, en la medida que contradicen el mundo natural, como una serpiente con alas. Pero siempre había alegóricamente, tras lo monstruoso, una enseñanza.

Este último matiz se va perdiendo al ingresar en la etapa patrística, con la invalidación religiosa del mundo mitológico en el Cristianismo. Por eso, en la noción de *m.*, sólo perdura el aspecto, por así decir, escandaloso, en cuanto contradictorio de lo que debe ser y aun repugnante: se suele hablar de *m. horrendum*.

Con el reingreso del aristotelismo y su énfasis en la perspectiva natural, en la Escolástica se subrayó este último aspecto. En efecto, sobre la caracterización que Aristóteles hace de la noción de monstruos como de seres engendrados fuera del orden natural (cf., por ej., *Phys.* II, 8, 8, 199b 4), los escolásticos tendieron a trazar un paralelo entre el *m.* y el pecado. Así, Tomás de Aquino señala que en el monstruo se advierte que, si bien hay un producto de la naturaleza, ésta falta a su fin último que es la perfección del ser producido por ella. De manera similar, en el pecado, la voluntad humana, aunque alcanza la consecución de un fin próximo, falla en subordinar éste al fin último que es la bienaventuranza (cf. *S.Th.* I-II, *q.*21, *a.* 1 *ad* 1-2). El asesino, por ej., logra matar a quien odia, pero no consigue alinear su acto en orden a la *beatitudo* (véase).

morale. Vocablo derivado de *mos,* "costumbre", señala inicialmente el conjunto de actos humanos que se encuentran bajo el dominio de la voluntad; en sentido estricto, los actos voluntarios según el juicio natural de la recta razón. Es, por ende, una cualificación de las acciones específicamente humanas, es decir, intencionales y libres. Se opone, pues, por una parte, a lo material o corpóreo; por otra, a la actividad puramente especulativa.

En la Antigüedad prevalece una concepción eudemonista de la moral: el hombre feliz es el sabio y, por ende, el moralmente recto, o sea, aquel que practica el bien y, para ello, le basta conocerlo. Prototipo de esta concepción es Sócrates. En Aristóteles, en cambio, si bien subsiste al ideal moral helénico de armonía y felicidad, se subraya la necesidad de concebir la moral como la disciplina sistemática de las acciones, las costumbres y los fines. Por otra parte, la felicidad humana más plena como fin último y autosuficiente, consiste en la actualización de lo natural racional del hombre, es decir, en el ejercicio de la vida intelectiva.

Esta perspectiva cambia fundamentalmente con el Cristianismo. En efecto, la moral cristiana se presenta sobre todo con el carácter de la interioridad y constituye una exhortación a la rectitud de corazón, puesto que su acto fundamental es la aceptación de la voluntad de Dios, concebido como Padre que ama gratuitamente a los hombres y quiere su felicidad. La ejecución

de la ley moral se compedia en el precepto de la caridad, que prescribe amor a Dios, al prójimo y a sí mismo. Los autores de la Edad Media intentaron conciliar este mensaje revelado con elementos de la filosofía moral clásica. Así, Agustín de Hipona, por ej., caracteriza la ley moral como un principio obligatorio que regula el acto humano respecto de su fin y, por ende, manda conservar el orden natural y prohibe turbarlo (cf. *Contra Faust*. XXII, 27), pero entiende siempre como fin último del alma humana la unión con Dios, que es, a su vez, el legislador de dicho orden natural y universal.

Justamente sobre este último punto los escolásticos llevaron a cabo uno de sus principales desarrollos del tema. Precisaron que, para formular una ética, debía explicitarse primero la naturaleza del hombre; de lo que se debía deducir, en segundo lugar, el fin al que se ha de dirigir su conducta. Ateniéndose, en la mayor parte, a este esquema metodológico, los autores del siglo XIII, como Tomás de Aquino (cf. *S.Th.* II-II, *q.*1, *a.*8), coincidieron en que Dios es el fin último del hombre, principio del que deriva la doctrina sobre la felicidad y sobre la virtud. Ante esto, Duns Escoto (cf. *Op. ox.*III, *d.*37, *q.*1) y varios escolásticos del XIV como Ockham (cf. *In II Sent. q.*5), plantearon que las normas morales se fundan sobre la simple orden divina, excepto precisamente aquella que impone obedecer a Dios, que sería la única "natural".

moraliter. Se dice de aquello que ilumina, invita o inclina al cumplimiento de una acción libre. En este sentido, es término correlativo de *efficienter* que indica, en cambio, la inmediatez con la que se ejecuta dicha acción.

morbus. A diferencia de la *aegritudo* (véase), con esta voz se indica la enfermedad considerada en sí misma, en sus síntomas, en sus características y en lo que hoy se denomina su patogénesis. Respecto de esta última, es interesante, por su vinculación con la concepción medieval de la salud como bien del cuerpo, la perspectiva de Hildegarda de Bingen. Siguiendo la tradicional asimilación metafísica entre ser y bien, ella entiende que, en el caso del *m.*, no se puede hablar "génesis", ya que este término indica el surgimiento de algo que tiene ser, cuando en la enfermedad sucede exactamente lo contrario: de hecho, disminuye el bien corporal y, por tanto, mengua el ser del cuerpo. Respecto de la recuperación de la salud a partir del *m.*, cabe anotar la perspectiva medieval que incluye tal proceso en su visión general, religiosa, de la vida humana. De ahí la sentencia *Medicus curat, Deus sanat*.

mors. Desde tres perspectivas abordó el tema de la muerte el pensamiento patrístico y medieval, debido a su fundamento escriturario: como final de un proceso vital, como comienzo de otro ciclo de vida, y como limitación, condena o resultado del pecado original. Desde el primer punto de vista, la muerte consiste en la separación del alma respecto del cuerpo que ella anima; con ello llega a su término una existencia humana. Ésta es la acepción más común de la palabra que

nos ocupa; por eso, cuando, hacia el final de su *Cántico de las creaturas*, Francisco de Asís menciona la "segunda muerte", entiende por esto la separación del espíritu respecto del alma que aquél está llamado a animar, es decir, la condenación. Pero ésta no es el único fin posible para el alma humana según la doctrina cristiana. En efecto, según el segundo punto de vista, se examina el tema de la *m.* a la luz de la realidad sobrenatural. En tal sentido, la vida del cristiano es participación de la de Dios, y la muerte es fin de la prueba que debe atravesar en este mundo; de ahí que, en este contexto, se defina la *m.* como *transitus*, o sea, como comienzo de una eternidad personal cuyas puertas abrió la Redención de Cristo. Según la tercera perspectiva, la muerte es pena impuesta a Adán y Eva –y, en ellos, a toda la humanidad– por su afán de ser como dioses (*Gen.* II, 17; *Rom.* V, 12). En este orden, la *m.* se entiende como castigo, esto es, en cuanto fin de una vida humana perfecta como la adánica: ella es la culminación de otras penas corporales, lo que lleva a Tomás de Aquino a decir que la enfermedad, las falencias físicas y la muerte misma responden a un defecto del sometimiento del cuerpo al alma: se asimilan así a la rebelión al espíritu propia del apetito carnal, rebelión que fue, como las mencionadas, la pena del pecado original (cf. *S.Th.* II-II, *q.* 164, *a.*1).

mos. En su sentido lato, alude a un modo, manera o estilo; de ahí que demostrar algo *more geometrico*, por ej., indique que la demostración se hace al modo de o según los principios de la Geometría. Pero lo más frecuente es que este vocablo señale la costumbre, es decir, la frecuencia de lo que está en poder del hombre. Así, pasó a significar el hábito al que se aplica *eminenter* la cualificación de bueno o malo. Tal cualificación es reforzada por aprobaciones o sanciones sociales, puesto que las costumbres se consideran condiciones indispensables en las relaciones humanas.

Durante la Escolástica, y sobre la línea aristotélica, se afinó la elaboración conceptual de las costumbres como "materia prima" de la filosofía moral, y se examinaron sus elementos constitutivos, de los que depende la bondad o malicia del acto humano, y que se denominan "fuentes o causas de la moralidad". Éstas son 1. el objeto, o sea, aquello que, formalmente considerado, comunica al acto humano una bondad específica y le confiere primariamente su moralidad: habiendo establecido, por ej., que la justicia es conforme a la naturaleza racional del hombre, el acto humano dirigido a este objeto, se torna específicamente justo. 2. las circunstancias, es decir, las determinaciones que se añaden a la esencia del acto y pueden modificar la moralidad de este último: tal como sucede con los accidentes respecto de una substancia natural, la plenitud de la bondad del acto humano, no radica exclusivamente en su especie, sino también en tales determinaciones. Éstas suelen enumerarse con el verso latino: *quis, quid, ubi, quibus, auxiliis, cui, quomodo, quando*. 3. el fin es la tercera fuente de la moralidad, en tanto que constituye a la vez causa del querer y, por eso, mueve a actuar. Di-

cho fin es el bien, real o aparente, por el que se hace algo; pero nótese que se trata del fin del que obra, no de la obra misma que coincide con el objeto formal mencionado más arriba. Así, el fin se relaciona íntimamente con la *intentio* (véase): es el bien al que se tiende, mientras que la intención es el acto voluntario que busca alcanzarlo.

Se ha de advertir que, como observa Tomás de Aquino citando al Pseudo-Dionisio (cf. *S. Th.* I-II*, q.* 18*, a.* 3 *ad* 3), el bien resulta de la integridad de sus causas, de manera que el mínimo defecto puede generar un mal. En virtud de esta concepción fundamental, la filosofía moral escolástica se opone al principio de que el fin justifica los medios, propuesto y discutido en la Modernidad.

motivae. En general, se denominan así las causas que ponen inmediatamente en movimiento algo, especialmente, el alma. A veces, se aproximan o se asimilan a la causa formal. Un uso particular presenta esta voz en Buenaventura, quien llama así a las *rationes aeternae* (véase), en cuanto que actúan en el entendimiento humano en orden a la adquisición de cierto tipo de certeza. Dicho de otro modo, la *ratio m.* hace que el hombre perciba las verdades del más alto orden, lo que entraña infaliblemente el consentimiento por parte de aquél.

motus. Significa, movimiento o cambio. La concepción escolástica del cambio o movimiento se basa en las consideraciones aristotélicas sobre el tema. Aristóteles lo entendió fundamentalmente como pasaje de la potencia al acto y lo llamó "acto imperfecto de lo imperfecto". Es acto imperfecto, puesto que, si bien es más perfecto que la pura potencia, lo es menos que el estar en acto, que es el término mismo del movimiento. Y es acto de lo imperfecto, porque es acto del ente en potencia. De ahí que esta caracterización aristotélica del *m.*, recogida por los autores medievales, sea la que lo concibe como acto del móvil en cuanto que es móvil (cf. por ej., Tomás de Aquino, *In III Phys*. II, 4). Para el sentido más lato de este concepto, los escolásticos prefirieron la fórmula "*actus entis in potentia prout in potentia*", en cuya concepción el elemento clave lo constituye el *prout*: "en cuanto". Efectivamente, el movimiento es, en esencia, acto de movilidad de lo que está en potencia, pero sólo se puede mover precisamente porque está en potencia; si estuviera en acto respecto de aquello hacia lo que se mueve, no se daría el movimiento; simplemente ya sería.

Tomás de Aquino confiere a esta noción una particular importancia, al sostener que, entre todos los actos, el más evidente para nosotros es el movimiento. Y lo define precisamente como el acto del móvil, acto que parte de lo que mueve; así, es acto de lo que existe en potencia, siendo por ello imperfecto y de lo imperfecto. El Aquinate atiende particularmente, además, a la distinción entre el movimiento natural y el voluntario, es decir, el que se da según el apetito (cf., por ej., *In Met*. IX, *l.* 3, n. 1805; XI, *l.*9, 2305 y XII, *l.*7, 2520).

Ahora bien, sobre los cuatro tipos de *m.* indicados por Aristóteles, generación y corrupción, traslación,

alteración, aumento o disminución, la Escolástica habló respectivamente de 1. *m. generationis*, 2. *m. lationis.*, 3. *m. alterationis*, 4. *m. accretionis* y 5. *m. decretionis*. También distinguió un 6. *m. aggenerationis* que implica la producción de una nueva parte de la substancia inanimada, como el fuego que se acrecienta por la incorporación de la madera; y un 7. *m. nutritionis*, que señala el aumento de la sustancia de los seres vivientes por el alimento. Asimismo, algunas veces se usó esta palabra sin acotación para señalar cualquier clase de acción, creación o educción. Sin embargo, es impropio el uso del término para referirse a la creación *ex nihilo*, ya que, en ello, no hay tránsito de potencia a acto, que es lo esencial del movimiento: la nada no implica ni siquiera potencialidad.

movens. Se suele traducir por "motor", es decir, lo que produce el movimiento o cambio (véase *motus*). Es, pues, correlativo de *motum*, esto es, lo movido, lo que recibe el efecto del cambio. Desde luego, son los escolásticos más fieles a Aristóteles, en quien esta noción es clave, los que más han estudiado el tema. Tomás de Aquino escribe que aquello que se mueve a sí mismo tiene partes o aspectos, unos en potencia y otros en acto (cf. *In Met.* XII, *l.*7, 2581; V, *l.*14, 955).

movens motum-movens non motum. Son expresiones ya cristalizadas en la Escolástica que sigue más fielmente a Aristóteles. La primera de ellas alude al agente que no mueve si no es movido; eso ocurre, por ej., con los miembros corporales, que no mueven a otro cuerpo si primero no son movidos por el alma misma. La segunda, suele referirse a la causa primera, en cuanto que indica el agente que mueve sin ser movido a su vez por otro. Ciertamente, se ha de tener presente el sentido medieval de *motus* (véase) como movimiento en cuanto cambio.

movere. En sentido propio, significa cambiar, pero también puede aparecer en sentido metafórico, en el que asume la acepción de ser amado o deseado, como cuando se dice que el fin mueve (véase *mobile*) Este verbo también suele aparece en la expresión *m. organice*. Ella significa que, de un cuerpo, primero se mueve una parte; por ella, una segunda, y así sucesivamente. En cambio, mover un cuerpo *non organice* es mover cada una de sus partes y moverlo en su totalidad al mismo tiempo.

multiforme. Término poco usado en el latín medieval con el significado que tiene actualmente en español. En cambio, cobra un sentido muy preciso en los escritos de Buenaventura, en los que indica una forma de sabiduría (véase *sapientia, in medio*).

multiloquium. Se traduce habitualmente como "verbosidad" y, en cuanto *peccatum oris*, es particularmente importante en el mundo monástico. El término está asociado con los de *loquacitas, linguositas, garrulitas* y, sobre todo, *verbositas* (véase), los cuales muchas veces se utilizan como sus sinónimos.

Con todo, la especificidad del *m.* radica en distinguir lo mucho de lo superfluo. Así, por ej., Agustín de Hipona, sobre el final de su vida, recuerda, con preocupación, la

advertencia de *Proverbios* 10, 19, acerca de que no faltará el pecado en el *m.*, pero anota, en su descargo, que no hay verbosidad donde se dicen cosas necesarias (cf. *Retract.*, *Proem.*). Teóricamente, esto hubiera debido bastar para diferenciar semánticamente el vocablo que nos ocupa del de *vaniloquium* (véase), pero, de hecho, no fue así: todo lo más, se consideró el primero causa del segundo. La primera gran autoridad en la materia es Gregorio que atiende en particular a los efectos del *m.* Éste, escribe, provoca la disipación de la interioridad: quien habla demasiado se pierde en una múltiple comunicación con el mundo y pierde la posibilidad de volver al verdadero conocimiento que es sólo interior. Dos metáforas de origen bíblico han ilustrado esto: como el agua, la mente humana, cuando no está controlada, se desliza por riachos, si, en cambio, se contiene, se dirige hacia lo alto; en el primer caso, es también como una ciudad sin muros, expuesta a los ataques enemigos. Por otra parte, abandonarse a la verbosidad implica el peligro de pasar de las palabras ociosas a las perjudiciales; así pues, el *m.* termina por comprenderlas a ambas. Para Gregorio, sus causas más frecuentes se han de buscar en el vicio de la gula y de la soberbia (cf. *Mor.* VII, 37, 57-59; *Pastoralis* PL 77, 73-74 y 81). En cambio, Casiano hace derivar la verbosidad de la acedia y, más que en la disolución de la interioridad, insiste en la tontería que provoca. Retomando una tradición clásica, opone *loquax* a *eloquens* (cf. *Conlatio* V, 16).

En general, durante el período patrístico, se acusó de *m.* a los filósofos paganos. Pero también en el siglo XII, Pedro Damián y Pedro Cantor dirigen este reproche a sus contemporáneos. El primero hace girar en torno del *m.* o, como lo llama, de la *loquacitas* su sermón sobre el *vitium linguae* por excelencia. El segundo usa las voces "*loquacitas*" y "*garrulitas*" como alternativas de *m.* y en oposición a *bona taciturnitas*. Por otra parte, contrapone los valores de *brevitas* y *multitudo* para subrayar la palabra de Dios, que ha elegido revelarse en modo conciso; de ahí precisamente el título de la obra de Cantor *Verbum abbreviatum* (cf., esp. PL 205, 23).

No obstante, la mayoría de los autores medievales cuentan la verbosidad entre los *peccata minuta*, y tienen en cuenta la connaturalidad de la *locutio* en el hombre para concluir que la posibilidad de evitar la verbosidad es remota; sólo se alcanza en el estado de perfección espiritual.

multiplex. En el orden metafísico, es múltiple todo aquello que implica esencialmente una pluralidad. En el lógico, es aquello que, precisamente por abarcar una pluralidad de significados posibles, da lugar a error en un paralogismo (véase *sophisma*).

multitudo. Se define como lo potencialmente divisible en partes no continuas (véase *quantitas*), como señala Tomás de Aquino (cf. *In Met.* V, *l.*15, 978). En este sentido, se asimila a *pluralitas* y, por eso, *m.* se opone a lo que es único, aunque no a lo que se cuenta en pocas uni-

dades: basta que sean dos. Pero hay también una división formal, que se aplica a diversas formas o esencias; ésta da lugar a una multitud que no se restringe a individuos de la misma especie, razón por la cual se denomina *multitudo trascendentalis*. Sólo este tipo de multitud se puede dar en los entes incorpóreos (véase *angelus*).

mundus. Equivalente latino del griego *kosmos*, en la Edad Media, esta palabra designa primariamente la totalidad ordenada de las cosas. Sin embargo, con el tiempo fue adquiriendo, entre los autores cristianos, distintos matices que se pueden reducir a tres significados básicos: 1. *m.* como el conjunto de todo lo corpóreo, o la totalidad de la naturaleza que denominamos "universo". En este sentido, Buenaventura asume el concepto de *m.* en relación con lo divino; así, considera que el mundo es, a la vez, sombra y vestigio de Dios, camino hacia Él y libro (véase *liber*) escrito por la mano divina (cf. *Coll. in Hexaem.* XII, 14). Obviamente, esta significación excluye a los ángeles y las almas humanas separadas. 2. *m.* como la suma de las cosas creadas, en esta dirección, alude simplemente a la creación considerada como un todo. 3. *m.* como lo opuesto al plan salvífico divino; este sentido, traslaticio y negativo, es eminentemente teológico y está tomado literal y directamente de expresiones evangélicas referidas al *m.* como conjunto de fuerzas y personajes que, por su mismo carácter y modalidades propios, son opuestos, de hecho, a la obra de la salvación. En este último sentido, equivale a *saeculum*, esto es, al "siglo" entendido fundamentalmente como "la vanidad de este mundo" pero también como polo de atracción y tentación para el hombre que, por la inmortalidad de su alma, no debe afincarla en él, según la concepción cristiana y, en especial, la paulina. Entre los significados 2 y 3 se inserta el rechazo del *m.* correspondiente a la posición rigorista de Inocencio III en su *De contemptu mundi*, opuesto en su espíritu a la reivindicación del mundo natural del *Cántico del Sol o de las creaturas* de Francisco de Asís.

En la Escolástica, se utilizó la expresión *m. creationis*, para los dos primeros significados; y *m. perversitatis,* para el último. Debido a estas distinciones, Tomás de Aquino señala que el *esse in mundo* se puede entender *ut in loco, ut in toto, ut in affectu*. Esta polivalencia del término que nos ocupa está aclarada por el Aquinate en *S. Th.* II-II, *q.*188, *a.* 2, *ad* 3.

Dos observaciones principales se han de hacer respecto del concepto de *m.* en cuanto creado *ex nihilo*. La primera concierne al énfasis puesto en la Edad Media sobre su dependencia ontológica. Al respecto Hipólito, por ej., escribe: "*Deus* [...] *coaevum habuit nihil, non chaos infinitum*, [...] *erat unus, solus pro se, qui, dum voluit, fecit omnia quae sunt, quae non erant antea, nisi quod voluit ea facere*" (*Philosoph.* IX, 32). Más allá de la relación entre Dios y *m.*, este último es, pues, sólo *extra propria principia*. Sobre esto, los autores medievales coinciden. La segunda tiene relación con la importancia que la polémica acerca de la eternidad o no del mundo ha tenido. En tal sentido, después de

la defensa de la noción de creación que Ireneo lleva a cabo contra los agnósticos (cf. *Adv.haer.* II, 1, 1), es Agustín de Hipona quien plantea con claridad los términos del problema contra los maniqueos, a propósito de su tratamiento del tema del tiempo (cf. *Conf.* XI, 10, 13). El Hiponense imbrica este último con la cuestión de la creación. Así, sostiene que el mundo no fue creado en el tiempo sino con el tiempo; por tanto, no cabe preguntarse, por ej., por lo que hacía Dios antes de crear el mundo, porque no hay "antes" donde no hay tiempo.

En la Escolástica se retomó la discusión debido a la tesis averroísta que sostenía la eternidad del mundo. Se puede decir que quedaron perfiladas, al respecto, tres posiciones: la primera afirma la *aeternitas mundi* y es seguida por los averroístas. La segunda afirma que el mundo tuvo un comienzo en el tiempo y es sostenida por los seguidores de Buenaventura, por ej., John Peckham. Éstos se oponen a la tesis de la *aeternitas mundi*, en cualquiera de sus sentidos, y la consideran un error de los filósofos (cf. *Coll. in Hexaem.* I, 16). La tercera dice que, aunque el mundo no haya tenido comienzo en el tiempo –o sea, aunque haya existido desde siempre– esto no lo hace eterno, dado que, en tal caso, su infinitud seguiría siendo temporal, es decir, sucesiva y no simultánea. Tal es la posición de Tomás de Aquino en su *De aeternitate mundi contra murmurantes*, en donde, además de reivindicar la dependencia ontológica del mundo respecto del libérrimo acto creador de Dios, subraya que la expresión *in principio* con que se abre el *Génesis* no sólo se puede entender en sentido temporal sino también en el de principio como fundamento de todas las cosas. Por eso, para el Aquinate, tanto una tesis como la otra no atentan contra lo que se lee en la Escritura; así, ésta no puede zanjar la cuestión que se le presenta a la Filosofía, porque no puede hacerlo la razón, librada a sus solas fuerzas. Cf. *murmur*, *in fine*.

munus. En el latín clásico, esta palabra guarda relación con el orden social. Sus sentidos originarios son tanto los de "oficio", "funciones", "servicio", como los de "regalo" o "don". Pero, de hecho, este segundo aspecto se fue perdiendo, pues el *m.* es el "*donum quod* officii causa *datur*". Así pues, se trata de un don que obliga a un cambio, de donde, por ej., "re-mun-eración". Se reservó, entonces, para el término *donum* (véase) el don que no exige compensación alguna.

En la Edad Media, se diferenció claramente entre los dos aspectos en la voz que nos ocupa, los cuales, antiguamente, se vincularon por su referencia a lo social e institucional. Durante el Medioevo, y en particular en el campo filosófico, el vocablo fue precisándose hasta adquirir un matiz metafísico que, con todo, guarda cierta relación con sus significados primitivos. En efecto, en contexto escolástico, *m.* es un concepto que alude a la potencia o a la fuerza *(vis)* propia de un agente en cuanto tal. Así, se vincula con la función de un agente o con el poder operativo de la causa eficiente, y señala la riqueza ontológica que dicho poder implica. Por ej., Tomás de Aquino es-

cribe en *In IV Sent., dist.* 25, *q.* 3, *a.* 3, *ad* 4: "*…munus linguae duplex est: vel quod in ipso actu linguae consistit, sicut locus; vel quod ex lingua initium surint sicut cum quis ex hoc quod precibus alicuius satisfacit, proprem expectat*". Sin embargo, el latín filosófico y teológico medieval conservó también simultáneamente la segunda acepción de "regalo" o "don" que, por lo demás, no sólo se ha de concebir en términos monetarios. Así, para atenernos al mismo autor, dice el Aquinate en otro texto: "*simonia committitur quod cumque munus accipiatur sive a lingua, sive a manu, sive ab obsequio*" (*De Malo*, *q.* 18, *a.* 4, 13).

murmur. La murmuración es uno de los pecados de la lengua. De base escrituraria, si se considera la murmuración del pueblo de Israel contra Moisés en el desierto (cf. *Ex.* 15, 24 y 16, 12), fue particularmente estudiada en contexto monástico. De hecho, el monje la entendió como pecado de los elegidos, es decir de aquellos que están en camino hacia la perfección. La *murmuratio* –otra de sus grafías y quizá la más extendida– atenta contra la paz en la vida del claustro; de ahí la connotación típicamente social de este pecado. Casiano subraya el elemento de insubordinación que implica, por lo que la adscribe a la soberbia (cf. *Conlatio* V, 16). En cambio, Alcuino sostiene que nace de la *accidia* (véase) (cf. *De virtutibus et vitiis* PL 101, 635). Sea de ello lo que fuere, el *verbum murmuriosum* ha de ser excluido del claustro.

Obviamente, el ser examinada fuera de él, la murmuración reveló notas más universales. Éstas fueron analizadas en especial por Rodolfo Ardente (cf. *Speculum univ.* XIII, 175) quien subraya tres: 1) la murmuración es, ante todo, una *oblocutio*, es decir, una palabra hostil, una reprobación o un denuesto dirigido contra alguien; 2) está dicha en un nivel intermedio, en el sentido de que no se pronuncia abiertamente pero tampoco se calla por completo; así, entre la palabra clara y el silencio, se asemeja más a un zumbido que a la voz plenamente humana; 3) prevé siempre una dirección vertical, una jerarquía que hace que la murmuración se torne pecado del inferior contra el superior, sea éste un hombre o Dios mismo.

Es históricamente interesante, en orden a examinar los matices de la polémica acerca de la eternidad del mundo en el siglo XIII (véase *mundus*), la acotación "*contra murmurantes*" con la que Tomás de Aquino completa el título de su opúsculo *De aeternitate mundi*: se refiere a los que dudaban de su ortodoxia por haber contemplado la posibilidad de un mundo que hubiera existido desde siempre.

musica. En general, la concepción patrístico-medieval de la música la asocia tanto con la comprensión como con la expresión, intelectual y a la vez sensible, del *ordo universalis* establecido por Dios; de ahí su vinculación con la matemática. La doctrina de la *m.* como armonía, y de ésta en cuanto orden divino cósmico, nació con los pitagóricos y pasó a Platón quien, en consecuencia, la considera disciplina propedeútica (cf. *Fed.* 61a y *Rep.* VII, 531a). Plotino subraya la posibilidad que ofrece la música de pasar

de los ritmos sensibles a la armonía inteligible y, por tanto, señala que constituye una de las vías de ascenso a Dios (cf. *En.* I, 3, 1).

Sobre la base de esta concepción, en el período patrístico, se la incluyó en el *quadrivium* (véase) de las artes liberales, con lo que conformó de hecho uno de los pilares de la educación medieval. Un importante tratamiento del tema es el que presenta Agustín de Hipona, al dedicarle toda una obra, precisamente, el *De musica*. Para el Hiponense, es parte importante de la belleza, cuyo concepto remite fundamentalmente a la armonía del orden, construida sobre números. Desde el punto de vista sensible, es "*scientia bene modulandi*", por la que se procede "*servatis temporum atque intervallorum dimensionibus*". Los números o ritmos allí estudiados van desde los *sonantes* a los *iudiciales*, ambos producen la *delectatio*. La unidad y proporcionalidad en la percepción de la belleza musical dan por resultado la "*congruentia vel consonantia quam graeci armoniam vocant*" (*De Tr.* IV, 2, 4). Pero también Agustín acentúa el hecho de que la música les fue concedida a los hombres para conocer analógicamente la armonía del gobierno divino (cf., por ej., *Ep.*166, 5, 13): por ella se llega a los números inmutables contenidos en la Verdad inmutable.

Por su parte, Boecio la entendió como la consideración que la mente humana hace de la armonía que se da entre las ideas ejemplares divinas, es decir, la de sus proporcionalidades o *multitudines ad aliquid*. Boecio distingue, además, tres especies de *m.*, mejor aún, habla de tres diferentes puntos de vista desde los cuales se la puede abordar en cuanto armonía: la música del mundo, que alude a la de los fenómenos celestes; la del hombre, que se refiere a la que se da o se ha de buscar entre el aspecto racional y el irracional del alma; y la sensible o melódica de los instrumentos. Así, continúa Boecio, se llega a percibir que tanto los hombres como todas las cosas naturales aparecen formados según la razón de los números (cf. *De arith.* I, 2 y II, 10-13).

Con el antecedente de Casiodoro, los escolásticos asumieron en general esta concepción, pero insistieron en el aspecto sensible y estético de la *m.* La estética musical encuentra destacados representantes, especialmente, en Remigio de Auxerres y en Adelardo de Bath. En el siglo XIII, Grosseteste plantea una comparación entre la belleza sonora y la plástica, mostrando cómo ambas están regidas por la proporción numérica. En otra dirección, Buenaventura refiere la música al modelo trascendente de la actividad creadora de Dios e inaugura, junto con todo el augustinismo franciscano, una verdadera teología de la *m.* que la concibe como un medio de oración.

Esto último nos lleva al campo, muy elaborado durante la época escolástica, de la música que "se hace". En tal sentido, la Edad Media distinguió la *m. vocalis*, esto es, el canto, llamada también *naturalis* por oposición a la *artificialis*, o sea a la música producida por los *artefacta* o los instrumentos creados por el hombre. De hecho, Hugo de San Víctor divide a los músicos en compositores, ejecutores y

críticos musicales (cf. *Didasc.* II). A menudo, en los textos de los filósofos cristianos, Dios es asimilado a un constructor de instrumentos musicales: Honorio de Autun dice que Él construyó el universo como una cítara con diversas cuerdas para producir variedad de sonidos. Es interesante notar que, para Guillermo de Auvergne es en las notas más altas donde se reconoce la armonía de las criaturas más sublimes, las más graves son, para él, el signo de las sensibles. Cabe añadir que Dante subraya en la noción que nos ocupa el concepto de relación, por el que entiende "armonía" y, curiosamente, la compara con el planeta Marte: es el que guarda la más bella relación con los demás por estar en el centro de los demás. (cf. *Conv.* II, 14).

En cuanto a la actividad musical misma, hay que recordar que, desde Gregorio Magno, que hizo de la música la *ancilla* de la religión, hasta Guido de Arezzo, se asiste al surgimiento y desarrollo de la polifonía.

mutabilitas. Es la condición de lo cambiante, o sea, de lo que está sujeto a cambio o movimiento. Ahora bien, como ya había hecho notar Agustín de Hipona, el cambio más radical es el del pasaje del no ser al ser, es decir, el de la creación. Esto sella precisamente la *m.* de la criatura: desde el momento en que recibe el ser, no es el Ser sino que lo tiene. Tal precariedad ontológica, propia de la generación, signa al mismo tiempo su corruptibilidad, ya que lo que se tiene se puede perder. Como derivado de esta condición fundamental, entre generación y corrupción o aun aniquilación, se dan todas las demás clases de cambio de las que hablaba Aristóteles y que fueron elaboradas por la Escolástica. Por lo demás, esta noción está en la base de la teoría aristotélica del acto y la potencia (véanse *motus, potentia, actus*) y del hilemorfismo (véase *compositio* y *compositum* 2.5).

mutatio. En 1. el orden metafísico, se define como el movimiento (véase *motus*) de lo que no permanece como es y llega a ser diferente de sí, ya sea accidental como substancialmente. En este último sentido, la *m.* se extiende al los conceptos de *generatio* y *corruptio* y, por consiguiente, a los de *creatio* y *annihilatio* (véanse). En efecto, en el primer caso, por ej., hay una *m.* de la posibilidad a la realidad. Así, los escolásticos hablaron de 1.1. *m. substantialis* para referirse al caso mencionado, y de 1.2. *m. accidentalis* para aludir a las restantes especies del cambio o movimiento de las que habla Aristóteles: aumento y disminución, alteración y traslación o movimiento local (véanse *accretio, decretio, alteratio, translatio*, respectivamente); así lo hace, por ej., Tomás de Aquino (cf. *In Met.* XI, *l.*11, *passim*).

Los escolásticos reservaron, para el primer caso, la expresión *m. in istanti*; para cualquier variante del segundo, *m. cum successione*. También se ha hablado, según el fin al que se dirija el cambio, de una *m. perfectiva*, como se da en el aumento de conocimientos que implica un aprendizaje; o bien *corruptiva*, como la que tiene lugar en las alteraciones sufridas por un paciente durante su enfermedad.

En 2. el plano de la física, se distinguió entre 2.1. *m. subita* que es la instantánea, y la 2.2. *m. successiva* que se da en el tiempo (cf., por ej., Guillermo de Ockham, *Summ. in Phys.* III, 8).

mystica. Aunque muchas veces aparece con la grafía *mistica*, esta voz conserva en el período patrístico y en el medieval, la forma que evoca su origen griego: proviene de *my-* que alude a poner el dedo sobre la boca para cerrarla en señal de silencio, de donde *mýein* que significa cerrar ojos y boca, y de allí *myeîn*, iniciar en los misterios, o sea, en algo secreto, cerrado, arcano. De ahí que el término haya pasado a señalar, primero, ceremonias y aun doctrinas de carácter religioso y oculto; después, una particular experiencia interior de lo divino o de lo Absoluto y la disciplina para llegar a ella. Esta disciplina es, con todo, diversa de la racional e implica, a la vez, una cierta fruición o goce en tal experiencia. Así pues, la *m.* alude, fundamentalmente, a una vía suprarracional y de percepción interior. Es una modalidad cognoscitiva, pero, a diferencia de la racional, no se lleva a cabo a través de imágenes recibidas del exterior y que después son conceptualizadas, sino por una percepción interior que, en todo caso, redunda en la inteligencia. Por eso, el conocimiento místico no implica nuevas ideas diferentes y precisas sino un nuevo modo, a veces, oscuro, de acceder a la realidad suprasensible. Responde, ciertamente, al deseo de comunión con Dios, propio de todas las religiones; por esta razón cada una ha elaborado una modalidad de mística que la caracteriza.

En el caso del Cristianismo, la *m.* siguió las huellas del Pseudo-Dionisio, justamente de su *Theologia mistica*, cuyo esquema se vincula con los escritos neoplatónicos, sobre todo, los de Plotino y Proclo, con muchos rastros de creencias orientales. La palabra que nos ocupa comenzó a ser usada en el sentido de la comunicación directa entre hombre y Dios precisamente por Dionisio Areopagita. Este autor añade una nota que se incorporará al concepto que de la *m.* tuvo la Edad Media: la mencionada comunicación ha de culminar en un retorno del hombre a Dios que le permite unirse a Él en un acto supremo. Tal acto es el éxtasis que Dionisio considera la *deificatio* (véase) humana.

Este esquema se mantuvo aún durante la época de la primera Escolástica. Más todavía, autores como Bernardo de Clairvaux plantean la vía mística como una alternativa excluyente de la de la búsqueda racional; de ahí que Bernardo, en su defensa de la primera, haya polemizado muchas veces contra la Filosofía. Sin embargo, en otros, hay, además de la *m.*, un reconocimiento de la validez de la especulación, como se da en los maestros Victorinos. Lo mismo ocurre con Buenaventura, quien define los grados del ascenso del hombre a Dios e ilustra con metáforas el estado de éxtasis.

En efecto, para Buenaventura tales grados son: 1. la *cogitatio* o el pensamiento, que tiene por objeto las imágenes que provienen del exterior y que atiende a la hue-

lla de Dios en las cosas; se subdivide en: 1.1. la consideración de éstas en su orden objetivo, y 1.2. en la aprehensión que de ellas hace el alma humana. 2. la *meditatio*, que es el recogerse en sí del alma para buscar la imagen de Dios mismo; se subdivide en: 2.1. la meditación sobre la imagen de Dios en las potencias naturales, memoria, intelecto y voluntad; y 2.2. la que versa sobre los poderes que el alma adquiere por las virtudes teologales. 3. la *contemplatio*, que contempla a Dios en 3.1. su ser, 3.2. en su potencia, que es el bien. Más allá de estos seis grados, se alcanza el éxtasis o *excessus mentis*, que se define muchas veces como la deificación humana y que a veces confluye con la *docta ignorantia* (véase).

Otra vertiente de la mística medieval está dada por la gran corriente especulativa alemana del siglo XIV, como Meister Eckhart y Tauler, y del XV, como Nicolás de Cusa, quienes retoman la posición polémica respecto del uso de la razón, por lo menos, considerada particularmente desde el aristotelismo escolástico.

mystice. La etimología de este adverbio presenta la raíz *my-* que hace alusión a lo que está cerrado y, por extensión, de algún modo, envuelto. Así, se suele traducir por "simbólicamente", ya que el símbolo encierra en una imagen, palabra o signo un significado diverso de los que éstos tienen de ordinario. Un uso muy conocido de *m.* es el que hace Agustín de Hipona: al dividir a toda la humanidad, desde Abel y Caín hasta el fin de los tiempos en dos grandes grupos, mezclados corporalmente, pero separados por sus respectivos fines últimos (véase *civitas*), el Hiponense dice que *m.* los denomina "*civitates*", esto es, sociedades humanas.

N



narratio. En la Edad Media la narración o el relato presenta principalmente dos formas: la *n. fabulosa* (véase *fabula*) que corresponde a lo que hoy es el campo de la literatura fantástica; la *n. historica*, sobre cuyas imprecisiones ya había advertido Agustín de Hipona, al proclamarla escasa de verdades (cf. *De ord.* II, 12, 37) y al exigir cautela sobre su confiabilidad (cf. *In Io. Ev.* 90, 2). Esto dio lugar a que la mirada medieval sobre la historiografía o –mejor aún– sobre la crónica histórica la aproximara a la primera forma de *n.*, entendida como relato de cosas que no sucedieron realmente.

natura. Voz que proviene de *nascor*, "nacer", en el sentido de "venir al ser en cuanto generado". El vocablo deriva, en realidad, del participio futuro del verbo mencionado, y eso confiere a su noción un cierto matiz de vida y movimiento, que impide pensarla como algo estático: la *n.* es el conjunto de aquellas cosas que han de nacer.

Desde el punto de vista filosófico, se debe distinguir, según el contexto, entre 1. el uso general, que alude a la Naturaleza, y 2. el particular, referido a la naturaleza de una cosa. Este último sentido es más frecuente en los textos medievales. En efecto, en ellos, se entiende por *n.* el primer principio inmanente del modo de obrar propio de algo; así, puede ser sinónimo de esencia en la medida en que ésta es el principio de las operaciones de un ente, según la especie a la que él pertenezca. En una acepción derivada, se aplica al conjunto de todos los entes, en cuanto que se comportan precisamente según su "naturaleza".

Dentro de esta significación general, se puede poner el acento en 3. el venir al ser de la cosa, o en 4. el principio por el cual ella llega a ser. Según el primer significado, *n.* mienta las cosas naturales, como los animales, las plantas, los astros, etc. Si se subraya el segundo sentido, *n.* alude a la naturaleza propia de un ente y entonces no se lo identifica con las cosas mismas sino que, de éstas, se remite al principio por el cual son lo que son. En términos más técnicos, tendríamos, respectivamente, *n. materialiter spectata* y *n. formaliter spectata*, es decir, la naturaleza de algo considerada desde el punto de vista material y formal, respectivamente. Esta noción implica, pues, una relación de significados, por la que el conjunto de las cosas y el principio inmanente a ellas se reclaman mutuamente.

En Aristóteles, la definición de *n.* deriva del examen del actuar y el padecer. Así, para el Estagirita, la naturaleza es el principio intrínseco del movimiento, que puede tomarse en dos sentidos: según la materia y según la forma. De un lado,

se llama "naturaleza" a la materia que compone el sustrato de algo y constituye el principio de su movimiento y cambio; de otro, significa la forma y la especie, según la razón. Es en cuanto forma unida a la materia que se la puede considerar también, según se ha dicho, como la totalidad de los entes corpóreos, es decir, físicos (cf. *Fís*. II, 1 a 8; *De caelo* I, 1). Finalmente, en su *Metafísica* V, 4, Aristóteles ofrece otras caracterizaciones de esta noción: la señala como la génesis de las cosas que tienen su propio crecimiento, y también como lo que es primario en algo, a partir de lo cual ese algo se desarrolla.

Cabe notar que, en la escuela aristotélica, y después en la estoica, la consideración de la naturaleza se va deslizando hacia el inmanentismo. Este proceso es interrumpido al llegar a la Patrística, que pensó la *n.* en relación con su Creador, entendiéndola, además, por ello, como esencialmente buena. Así la considera, por ej., Agustín de Hipona, quien, por lo que se ha indicado en el punto 2., identifica el término con los de *essentia* y *substantia* (cf. *De mor. man*. II, 2). Desde el momento en que es, toda naturaleza o sustancia no puede ser sino buena y obra de un Dios bueno (cf. *De Gen. ad litt*. VIII, 23, 44). En cuanto a la *n.* según el significado 1., esto es, como el conjunto de los seres precisamente naturales, Agustín subraya la nota del *Ordo universalis* (véase *ordo*). Insiste, pues, en que la Naturaleza no obra al azar (cf. *De ord.* I, 3, 11) y que Dios ha de ser alabado por ella, aún cuando nos disgusten muchos seres y fenómenos naturales, ya que no debemos juzgar con la vara de nuestra propia utilidad, sino con la de la armonía universal (cf. *De civ. Dei* XII, 4).

Un significado vastísimo confiere al término Escoto Erígena, puesto que en él incluye este autor no sólo la realidad de las cosas del mundo, sino también la misma realidad divina, como se advierte en su *De divisione naturae*. En este caso, la "división de la naturaleza" recorre todo el cielo neoplatónico en cuatro instancias que constituyen otras tantas etapas de la historia de lo real: *n. quae non creatur et creat*, que es Dios mismo en su eterna perfección; *n. quae creatur et creat*, que es mundo de las Ideas ejemplares, asumidas en el Logos divino, pero en cierto modo distintas de Él; *n. quae creatur et non creat*, que constituye nuestro universo real, verdadera teofanía para Escoto; y, finalmente, la *n. quae nec creatur nec creat*, en la que este autor ve a Dios como fin último.

El uso del palabra que nos ocupa para indicar toda realidad creadora o creada, visible o invisible, sensible o inteligible, se conserva a lo largo de todo la Edad Media; así, por ej., Anselmo d'Aosta llama a Dios *"summa n."*. Posteriormente, los escolásticos establecieron el distingo entre *n. naturans*, a la que llaman también *"creatrix"* o *"universalis"*, para referirse a Dios; y *n. naturata*, para aludir al conjunto de todo lo creado. Sin embargo, Tomás de Aquino es poco proclive a emplear, en relación con la divinidad, la expresión *natura naturans*, que es –según declara– "usada por algunos". Es probable que se refiera al comentario de Averroes al *De*

caelo I, 1. El Aquinate, en cambio, prefiere insistir en la distinción entre las causas naturales o segundas, y la causa primera. Las causas segundas consituyen una naturaleza, en cuanto que tienen una actividad propia, aún cuando dependiente de Dios que las mueve a la manera de instrumentos (cf. *S. Th.* I-II, *q.* 6, *a.*1, *ad* 3). Así concebida, la *n.* está ordenada de modo finalista; la diferencia entre las naturalezas racionales y las irracionales radica en que las primeras se dirigen a un fin, mientras que las segundas son atraídas por él. Secuaz de la más nítida tradición aristotélica, Tomás reacciona contra la actitud de considerar negativamente la natura como opuesta a la dimensión espiritual; por el contrario, le asigna a lo natural una independencia y dignidad propias, si bien relativas, al punto de salvaguardar la inviolabilidad de la naturaleza en relación con los milagros. Por otra parte, considera que lo sobrenatural corona la perfección misma propia de lo natural. Así, sintetizando las acepciones tomistas de este vocablo, tendríamos que *n.* significa: la generación de los seres vivientes; el principio de la generación; el principio intrínseco de cualquier movimiento; la materia, y la esencia en cuanto generadora de operaciones (cf. *In Met.* V, 5, 808-820).

La novedad aportada por el Renacimiento respecto de este tema es el modo cualitativamente distinto de abordarlo, mucho más directo y menos mediatizado por consideraciones de orden conceptual. En efecto, en general, el naturalismo renacentista es de carácter animista y suele concebir la *n.* como un gran organismo dotado de un alma cósmica y de instrumentos corpóreos que actúan, en cierto modo, por analogía con los nuestros. Todo ello implica, de alguna manera, un retorno a concepciones estoicas.

naturale. Asume diversos significados según aquello a lo que se oponga o con lo que se correlaciona. En efecto, 1. en cuanto correlato de sobrenatural, lo *n.* es aquello que no está más allá de la propia naturaleza de algo; así, al hombre le es natural el entender; 2. en tanto opuesto a lo voluntario libre, *n.* es lo que algo hace según la espontaneidad propia de su ser, y no de acuerdo con la advertencia o bajo el imperio de su voluntad; por ej., respirar; 3. si se opone a lo fortuito y casual, *n.* se emplea en el plano de la causalidad e indica la acción debida a causas naturales, como la caída de una piedra; 4. en sentido similar al anterior, suele oponerse también a lo violento, en cuanto que *n.* es lo que obedece al principio intrínseco de la actividad de un ente, mientras que lo violento siempre hace referencia a una acción padecida por esa sustancia y que proviene de un principio extrínseco a ella.

Cabe señalar que, algunas veces, se utiliza este adjetivo para aludir especialmente al ente físico o corpóreo de materia y forma.

naturaliter. Además de las acepciones derivadas del adjetivo *naturale* (véase), como adverbio, *n.* se prefiere para indicar un modo de ser impuesto por la naturaleza misma, sin mediación humana. En tal sentido, se opone tanto a lo que es artificial, esto es, a lo que deriva de

los *arte-facta*, como a lo que es *ad placitum* (véase). Así, por ej., una carcajada es un sonido significativo, porque para todos representa una explosión de alegría, pero no está instituido por convención sino que es significativo *n.*

nec. Partícula de negación que puede anteceder tanto a una forma verbal como sólo a una palabra. En el primer caso, se tienen expresiones como "*si adgnatus nec escit*", fórmula jurídica que indica el caso en que no hay un sucesor natural, un heredero, donde *n.* equivale directamente a *non*. En el segundo, es decir, como negación de palabra, suele perder la *c*, al formar sustantivos como *negotium* o *negligens*, o bien adjetivos como *nullus* (*nec ullus*). Un caso particular es el de *negare* (véase *negatio, in principio*), ya que implica el *nec aio*. Pero la aparición más frecuente de esta partícula en los textos filosóficos es aquella en la que se usa con el significado de "ni".

necessarium. Denomínase "necesario" a todo lo que presenta algún tipo de necesidad (véase *necessitas*, especialmente, *in fine*). Así, según dichas clases, se habla escolásticamente de *n. absolute*, *n. ex suppositione* o *ex hipothesi*, *n. metaphysice*, *n. physicum*, *n. moraliter*, *n. logicum*, etc. Para Tomás de Aquino, por ej., lo necesario en sentido metafísico está siempre en acto, precisamente porque no puede no ser (cf. *In Met.* IX, *l.*9, 1873).

necessitas. Es un término que, en general, caracteriza lo que no puede no ser, o no puede ser de otro modo que como es. Desde el punto de vista teórico, la noción de necesidad asume diversos significados, según que se atienda 1. a la entidad de la que se la predica o 2. al fundamento sobre la base del cual se la predica. El primer criterio permite distinguir 1.1. una necesidad real, que concierne a la existencia actual; y 1.2. una necesidad ideal que atañe al modo de configurarse de ciertos entes, por ej., los matemáticos. El segundo criterio da lugar, fundamentalmente, a la distinción entre 2.1. necesidad absoluta (*n. absoluta*), que se da fuera de toda condición, como la de la existencia de un ente supremo y 2.2. necesidad relativa o hipotética (*n. ex suppositione*), que rige sólo si se verifican ciertas condiciones; de ahí que Tomás la llame también *conditionata* o *ex suppositione*. Esta última distinción fue aplicada por autores nominalistas en la dialéctica entre las nociones de *potentia Dei absoluta* y *potentia Dei ordinata* (véase *de potentia Dei*). En efecto, en los términos de la primera, la necesidad absoluta no cabe a Dios; en cambio, *de potentia ordinata* sí le es atribuible la necesidad *ex suppositione*, ya que, dado el orden por Él creado, Dios ha de respetarlo necesariamente.

Desde el punto de vista histórico, interesa, en especial, la elaboración que la Edad Media hizo de las tesis aristotélicas sobre el tema. El significado más genérico y formal que el Estagirita atribuye a la noción de *n.* es el de no poder ser de otro modo. En sentido derivado, la necesidad, según Aristóteles, puede predicarse de: 1. aquello sin lo cual no se puede vivir, como condición, por ej., respirar; 2. aquello con lo cual puede darse o producirse un

bien y evitarse un mal, por ej., tomar una medicina; 3. aquello que, de algún modo, es efecto de la violencia, es decir, de lo que impide o va contra la inclinación y el propósito; 4. la demostración, en cuanto que si algo es demostrado absolutamente, no puede ser de otra manera.

Durante el período escolástico, la clasificación del tema es vasta y detallada. Anselmo d'Aosta ya había distinguido entre una necesidad precedente, que es causa de la cosa, y una necesidad consecuente, de la que la cosa es causa (cf. *Cur Deus homo* II, 18). Pero es en la obra de Tomás de Aquino donde la clasificación alcanza una gran prolijidad. Según los criterios aplicados por el Aquinate, las formas de *n.* son correlativas a las de posibilidad y, así, distingue primariamente entre 1. necesidad absoluta y 2. necesidad hipotética. La *n.* absoluta se da 1.1. cuando el predicado está contenido en la definición del sujeto, por ej., es necesario que el hombre sea animal; o bien, 1.2. porque el sujeto es *de ratione* (véase) respecto del predicado, por ej., es necesario que un número sea par o impar. En cambio, llama también *ex suppositione* a la necesidad hipotética, porque requiere una condición, por ej., suponiendo que alguien se siente, es necesario que mientras permanezca en tal posición, esté sentado (cf. *S. Th.* I, *q.* 19, *a.*3). La necesidad hipotética se divide, a su vez, en 2.1. *n. ex agente*, que es la del efecto, supuesta la causa; y 2.2. *n. ex fine*, que alude a lo imprescindible de usar un medio para alcanzar un fin y que es mucho más elástica, dado que depende del grado de relación del medio con el fin (cf. *ibid.* II-II, *q.* 32, *a.* 6).

La distinción elemental entre necesidad absoluta e hipotética se corresponde, por una parte, con la distinción entre el orden divino y el creado, la de ente necesario y ente contingente. Por otra, se correlaciona con la diferenciación entre el orden de las esencias y el de los entes existentes de hecho.

Desde el punto de vista que atiende a los diversos planos de la realidad, otra gran clasificación escolástica de este concepto es la que divide entre 1. *n.* metafísica, 2. *n.* física, 3. *n.* moral, y 4. *n.* natural. La primera es la necesidad de orden absoluto, que alude a la íntima esencia de lo real. En este orden, un uso peculiar de la noción de *n.* es el que aparece en Teodorico de Chartres (cf. *complicatio*, *in principio*). En rigor, esta clase de *n.* sólo es propia de Dios, pero pertenece también a las esencias creadas, en cuanto que éstas participan de la divina. Sin embargo, mientras que en Dios concierne a todo su ser, por la identidad en Él de *essentia* y *esse*, en los entes finitos atañe sólo a la esencia, siendo la existencia contingente (véase *contingens*). Se trata, pues, de una necesidad esencial o intrínseca, que funda juicios cuya negación implica contradicción. En cambio, la *n.* física no se relaciona con la esencia de los entes corpóreos, sino con el efectuarse de las leyes que regulan las relaciones de los fenómenos entre ellos. Es, pues, una necesidad de orden relativo o hipotético, ya que es extrínseca y tiene su fundamento no sólo en la racionalidad misma de lo real, sino también en la

libre voluntad de Dios. Sobre este tipo de necesidad se funda el valor de las ciencias experimentales y la certeza de los juicios correspondientes, cuya negación no siempre implica contradicción. También la *n.* moral, que concierne a los actos humanos, en cuanto propios de un ser libre y finito, es relativa o hipotética. En efecto, hay necesidad, porque, aún siendo libres, tales actos, en su conjunto, siguen determinados comportamientos; así, se llama "necesidad moral" a aquella con la que, en el plano intencional, la ley moral intima a la voluntad libre. En cuanto a la *n.* natural, fue tratada en especial en los textos de los místicos especulativos –de hecho es frecuente en Bernardo de Clairvaux– para referirse a las necesidades del cuerpo como la comida, el vestido, la habitación, etc., y, de modo derivado, a las artes a que dan lugar.

Desde el punto de vista ya no real sino lógico, se habla también de una *n.* lógica que concierne a los juicios y razonamientos. 1. en el juicio, se tiene 1.1. una necesidad absoluta, si el predicado se desprende analíticamente del sujeto; y 1.2. una necesidad hipotética, si el predicado se une al sujeto en virtud de una experiencia. 2. en el razonamiento, se tiene 2.1. una necesidad categórica si se llega a la conclusión mediante juicios absolutamente necesarios; y 2.2. una necesidad de consecuencia si la conclusión se deriva de juicios hipotéticos.

Cuando se anuncia el pasaje de la Edad Media a la Modernidad y, en especial, con Guillermo de Ockham, se buscó cada vez más intensamente la posibilidad de establecer las leyes de una necesidad real que, de un fenómeno singular o de un grupo de ellos, permitiera inferir la producción de otros.

nefas. Voz indeclinable, expresa lo ilícito. Proviene de la expresión *ne fas est*, por lo cual, en el vocablo que nos ocupa, *ne* es negación de esta frase y no prefijo. En su sentido más específico, y más usado en la Antigüedad, significa un pecado contra la religión, contra el *fas* (véase) como pronunciamiento del dios que ha hablado. En la Edad Media, en cierto sentido, se amplía su ámbito de significado y refiere claramente al plano ético. En efecto, señala lo ilícito en cuanto injusto. Y esto, en la medida en que se opone a la voluntad de Dios, es decir a la Palabra divina; de ahí que los autores medievales hayan entendido que lo *n.* es aquello que va contra la ley natural y contra el sentido moral, desde el momento en que la primera expresa de modo originario la *lex aeterna* divina.

neganter. Cf. *infinitanter*.

negatio. Así como *aio* significa decir sí, *negare* significa decir no (véase *nec*). Su abstracto *n.* indica en filosofía, y particularmente, en lógica, el acto del pensamiento contrapuesto a la afirmación (véase *affirmatio*), que vincula dos términos en una relación de exclusión. Así se expresa Aristóteles en *De int.* I, 5, 17 a). En rigor, la *n.* se da en el juicio; pero en lógica se considera que incluyen también negación los así llamados "términos negativos" (véase *negativum*), que son los conceptos que conllevan, aún en la ex-

presión verbal, el signo de la negatividad, como *irrationale*.

Hay conceptos negativos: 1. por oposición contraria a los correspondientes términos positivos: son los que indican la máxima diversidad dentro del mismo género; así, "negro' es negativo de "blanco"; 2. por oposición de contradicción: son aquellos que implican la simple negación del positivo, como "no-hombre"; 3. por privación: son los que expresan la negación de una propiedad en algo que debería poseerla, por ej., "ciego".

En Lógica también se conciben las pruebas indirectas como procedimientos por negación. Éstas son: 1. la reducción al absurdo, donde la *n.* de una tesis conduce a lo imposible y, por ende, a la afirmación de la tesis opuesta (cf. *An. Post.* I, 23, 41 a); 2. la división, en la que, para definir un ente se divide su género en todas las especies, las cuales se niegan luego una por una, hasta que queda la única especie buscada; es particularmente eficaz cuando la división es dicotómica.

En Teología, la *n.* se emplea en orden al conocimiento de Dios, 1. con valor relativo, especialmente en la *via remotionis* de Tomás de Aquino (cf. *S. Th.* I, *q.*13, *aa.*1 y 5; *C. G.* I, 14): dada la posibilidad de referir analógicamente las perfecciones de las criaturas a Dios, la *n.* atañe al carácter finito de las mismas, extendiendo su significado a lo infinito; 2. con valor absoluto, en particular, en la teología negativa de línea neoplatónica: aquí, la *n.* apunta a suspender todo término conceptual, para obtener una visión directa de Dios, como en el Pseudo-Dionisio (cf. *De div. nom.* V, 2 y VII, 3) o en Nicolás de Cusa (cf. *De docta ign.* I, 26).

En Metafísica, esta noción se usó tanto durante el período patrístico como en el escolástico, a propósito de los caracteres del ser finito respecto del infinito: en tal confrontación, como sucede en su aplicación teológica, se niegan en el primero, en virtud de su imperfección, las realidades ontológicas positivas: en el ser finito, éstas constituyen negaciones, en el sentido de ausencias de la perfección infinita. Tal concepción puede encontrarse teorizada en Agustín de Hipona (cf. *Conf.* VII, 12), como Tomás de Aquino (cf. *S. Th.* I*, q.* 48*, a.* 1). Este último autor subraya la distinción entre la negación absoluta (véase, por ej., *non ens*) y la que corresponde a determinado género (cf. *In Met.* IV, *l.*3, 565).

negative. Cf. *positive*.

negativum. Se trata de un adjetivo aplicado a un juicio o a un concepto. En este último caso, califica a un término que expresa no una cosa, sino la ausencia de ella, su opuesto o su contrario. En general, se lo enuncia haciéndolo proceder de la partícula *non* o de algún otro equivalente, por ejemplo, *"in"*, como en *impotentia*. Los escolásticos hablaron del término 1. *n. secundum modum significandi*, que es negativo en su forma, pero positivo *secundum rem significatam*; así ocurre con *innocens* o *immortalis*. Por cierto, puede darse también la relación inversa; así, se tiene el término 2. *n. secundum rem significatam*, y positivo, *secundum modum significandi* (véase *negatio*). Para el tema de la proposición negativa, véan-

se *propositio* 1.1.2., y *syllogismus* 3. 6. y 7.

negotium. Su etimología hace referencia a la negación del ocio (*nec-otium*) y su significado varía según el contexto. Significa, 1. en general, "ocupación", pudiendo aludir también 2. a un asunto molesto. En los textos medievales, cobra el sentido de ocupación intelectual y, por ende, de 3. cuestión o problema. Así, por ej., los escolásticos solían justificar la expresión detrás de la que se escuda Porfirio para no expedirse sobre el carácter real o nocional de los géneros y las especies ("*dicere recusabo*"), diciendo que se trata de un profundísimo problema, *altissimum n.*, como escribe Boecio (cf. *In Isag.* I). Pero también se suele usar la expresión 4. *negotiosum* para señalar el género de vida más fundado en el cultivo de las virtudes morales que en la contemplación intelectual (véase *vita*, *in fine*).

nescientia. Aunque muchas veces es reemplazado por el de *ignorantia* (véase), este término guarda, respecto de esta última palabra, un matiz semántico diferente: en rigor, consiste en la falta de conocimiento de algo que el sujeto, por su condición, no está obligado a saber; por ej., la *n.* de las leyes de la pintura en un médico. Así, a diferencia de la *ignorantia*, la *n.* indica algo neutro o fáctico, ya que no es despectivo, no tiene matiz de valoración. Por eso, es preferible traducir esta voz por "desconocimiento" y reservar "ignorancia" para aquella con la que se la suele asimilar (cf. Tomás de Aquino, *S.Th.* I-II, *q.*76, *a.*2) .

neutrum. Esta voz significa "ninguno de los dos". Los lógicos medievales como Pedro Hispano la consideran, al igual que *omnis* o *nullus*, uno de los *signa universalia*, en cuanto designan universalmente (véase *universaliter*) un término común como "hombre" (cf. *Summ. Log.* 1, 8).

nihil. Voz que se opone a la de *ens* y que, en general, indica la ausencia de éste. La noción de nada aparece por primera vez explícitamente con Parménides, para quien la nada no es y no se puede pensar ni expresar; la señala como lo absolutamente otro del ente. Pero, así como Parménides entendió unívocamente el ser, también entendió unívocamente la nada o el no ser. Por eso negó la multiplicidad y el devenir, ya que éstos implican una nada relativa, o sea, una cierta negatividad. Es Platón quien, con su examen del no ser, determina el modo típicamente occidental de plantear el tema de la nada. En efecto, para el Ateniense hay, además del no ser absoluto, un no ser relativo del que participa toda realidad limitada, en cuanto que es limitada: cada parte de ella, en la medida en que se contrapone al ser, implica el no ser. Por lo demás, esto es, según Platón, lo que posibilita la diversidad (cf. *Sof.* 256 e, 258 d-e). Esta distinción platónica se torna una conquista definitiva para el saber filosófico. A tal punto que sólo sobre esta base, se hacen posibles los análisis aristotélicos de lo negativo, o sea, la determinación de los conceptos de negación, privación, potencia, oposición, contrariedad, contradicción.

En líneas generales, se puede decir que, desde el punto de vista metafísico, el pensamiento medieval recogió la noción de *n.* como de no ser absoluto, es decir, la ausencia de todo *ens*. Sin embargo, desde la especulación teológica, transformó las bases de la especulación filosófica sobre este tema, en cuanto que hizo prevalecer el principio *ex nihilo fit ens creatum* (véase *creatio*) al de *ex nihilo nihil fit.*

Desde el punto de vista lógico, y en especial entre los nominalistas, se ha habaldo de *n.* como de un término de valor *syncategorematicum* o bien *categorematicum* (véanse). En el primer caso, se define como un signo universal negativo que incluye todo aquello a lo que él puede asignarse, por ej., cuando se dice "*n. manet*". En el caso de asumir este término con valor categoremático, se ha de entender por *n.*, en sentido amplio, aquello que no tiene ningún ser real; en sentido estricto, aquello que no sólo no es real sino que tampoco podría serlo, como la quimera. Así se expresa, al menos, Ockham en *In I Sent. d.*36, *q*1.

Una aporemática excepcional en la Edad Media del concepto de *n.*, es la que presenta Fredegiso de Tours, ya que él parece resolverla con la afirmación de la realidad de la nada: *"Quaestio autem huiusmodi est, nihilne aliquid sit, an non. Si quis responderit –videtur mihi nihil esse– ipsa eius quam privat negatio compellit eum fateri aliquid esse nihil, dum dicit –videtur mihi nihil esse–. Quod tale est quasi dicat –videtur mihi nihil quiddam esse–".* (*Epist de nihilo*. PL CV, 751). Como se ve, intervienen aquí los usos del verbo *esse* tanto como cópula como en su sentido fuerte.

nisi. Partícula que se suele traducir por "si", "a menos que", "salvo". Ello obedece al hecho de que sus principales sentidos en filosofía confieren a la proposición o término que ella introduce un matiz ya condicional, ya limitativo, ya indicativo de excepción "*n. noluit perire*", "si no quiere morir".

nisus. Equivale prácticamente a *impetus* (véase). Pero se prefiere esta última palabra para aplicarla a las cosas, mientras que *n.* se suele reservar para el ímpetu, sobre todo, físico del hombre.

nitor. Esta voz significa, en general, "brillo" o "resplandor". Proviene del ámbito de la física, pero los autores medievales, como Tomás de Aquino, la han empleado metafóricamente para aludir al orden espiritual. Así, afirmaron que el alma humana posee un doble *n.*: uno es el resplandor de la propia luz natural de la razón, por la que el hombre dirige sus actos; otro, el resplandor divino de la gracia y la sabiduría, que perfeccionan la naturaleza humana. Ahora bien, así como en las cosas corporales existe un doble brillo –uno que procede de la intrínseca disposición armoniosa de sus partes y de su color, y otro, de la claridad exterior de la iluminación–, en el alma existe un doble *n.*: uno habitual, que es intrínseco; y otro actual, que es como una suerte de claridad externa. De este modo, por ej., si el hombre que persigue el hábito de la justicia, comete algún acto injusto, pierde el segundo tipo de resplandor, pero

no el primero (cf. *S. Th.* I-II*, q.* 86*, a.* 1 *c.* y *q.* 89 *a.*, 1 *c.*).

nobile. Primariamente, indica una condición social. De hecho, muchas sociedades en la Antigüedad se dividían en las clases de *nobiles, ingenuii, liberti* y *servi.* Los primeros eran los miembros de la nobleza; los segundos, los nacidos libres, aun cuando no formaran parte de ella; los terceros, aquellos que, habiendo sido siervos, habían alcanzado la libertad; los últimos eran los esclavos. Así, pues, *nobilis* indica al hombre que integra la clase social más alta.

A partir de este significado, *n.* se aplicó, en contexto filosófico, a las cosas mismas. Por eso, es un adjetivo que los autores tanto del período patrístico como medieval utilizaron para aludir positivamente a la jerarquía ontológica de un ente, de una especie o de un género. Tomás de Aquino, por ej., al diferenciar la sustancia simple de la compuesta por materia y forma, y declarar que en ambas se encuentra la esencia, dice que la primera es *nobilior* respecto de la última (cf. *De ente et ess*. II). En efecto, la mayor "nobleza" de las sustancias simples, en el sentido ya apuntado de superior jerarquía ontológica, está dada por su incorruptibilidad y, por ende, su mayor permanencia en el ser. El sentido contemporáneo que suele conferirse en castellano comúnmente al vocablo "noble" y que, en general, alude o bien a la calidad de algo o bien a una cierta cualidad psicológica y ética de alguien, acota, pues, su significación latina medieval, de la que, obviamente, deriva.

nolentia. Cf. *noluntas.*

nolitio. Cf. *noluntas.*

noluntas. Proviene del verbo latino *nolo*, el cual, a su vez, deriva de *ne volo*, no querer; así pues, es la voluntad de no querer algo. En contexto teológico, puede tener a Dios por sujeto y significar *improbare* o "desaprobar", e *inhibere* o "impedir", con ambos sentidos a la vez, o bien con uno solo de ellos. Por ej., atribuído a Dios, puede querer decir que Él desaprueba los males morales cometidos por el hombre pero no que los impide.

Referido al hombre, este vocablo se encuentra ya en Tertuliano bajo la forma de *nolentia*, si bien dicho autor no desarrolla su significado. Éste alude primariamente a una dirección tanto negativa como positiva de la voluntad, que puede asumir la modalidad del rechazo o la renuncia. Así, hay una *n.* o *nolitio* o aun *nolentia* fundamentalmente y *materialiter* positiva en no querer una acción mala, en cuanto que se la rehaza o se renuncia a ella. El término no se halla frecuentemente en Agustín de Hipona; sí, en cambio, en Tomás de Aquino. Para el Aquinate significa la determinación voluntaria de rehuir el mal; así, éste se convierte en objeto de la *n.*: *"…fuga autem malis dicitur noluntas: unde sicut voluntas est boni, ita noluntas est mali."* (*S. Th.* I-II, *q.* 8, *a.* 1*, ad* 1). Sólo dos cuestiones antes, había aclarado Tomás: *"… nolo […] non est contradictorium de volo sed ipsius contrarium"* (véanse *contradictio*, *contrarietas* y *velleitas*).

Este último matiz se refuerza en la Modernidad, cuyos autores pre-

firieron la forma *nolentia* y, más frecuentemente, *nolitio.*

nomen. En la acepción común, "nombre" es sinónimo de "sustantivo" y suele distinguirse inmediatamente del verbo: éste indica el tiempo, mientras que el *n.* prescinde de él, como ya había observado Aristóteles (cf. *De int.* 2). Posteriormente, su significado se extendió, por derivación, al adjetivo.

Durante la Edad Media, y especialmente a propósito de la querella sobre los nombres universales tal como ella se da en el siglo XII (véase *universale*), se circunscribió mejor el sentido de esta palabra, cuya significación es siempre intermedia entre la *res* y la *vox* (véanse). En efecto, el *n.* se refiere a la *res* significada y la hace presente al espíritu. Éste se la apropia formando el concepto o *verbum mentis* correspondiente, y lo expresa o comunica mediante signos sensibles que constituyen la *vox* o *verbum oris*. Cabe señalar que la precedente caracterización es la más frecuente, pero no la única (véase *nominale*): aún cuando se desarrolla durante el siglo mencionado –en particular, con Pedro Abelardo– hay ya un notable antecedente de la misma en Agustín de Hipona (cf. *De mag.* 7, 19 y ss). Para Tomás de Aquino el hombre impone los nombres a las cosas, según lo que entiende de ellas, ya que *nomina sunt intellectuum signa* (cf. *In Met.* V, *l.*5, 824). Otro hito importante en el tratamiento medieval de este tema está constituido por el pensamiento de Ockham. En sentido estricto, éste consagra la definición abelardiana de *n.*: "*est vox significativa, ad placitum instituta, sine tempore, cuius nulla pars est significativa separata*" (*Exp. Aurea* 92c). Así, en primer término, se trata de un sonido articulado, de modo que sólo en su totalidad puede significar; en segundo término, constituye un signo no natural sino convencionalmente instituido; en tercer lugar, su nota fundamental es la finalidad de transmitir un significado; en cuarto término, no tiene el tiempo en cuenta. Así, Ockham considera nombre sólo lo que puede ser atributo o sujeto en una proposición; excluyendo no solamente el término *syncategorematicum* sino también el verbo.

Los escolásticos establecieron una serie de distinciones sobre este término. De acuerdo con ellas, 1. *n. positivum* es el que significa algo realmente existente o que puede existir en la naturaleza de las cosas, como "piedra" o "virtud"; 2. *n. negativum* es, en cambio, el que indica alguna privación, como "muerte"; 3. *n. trascendens* es el que puede decirse de todas las cosas que realmente son, como "algo", "verdadero", "uno", "bueno", etc. (véase *trascendentales*); 4. *n. supertrascendens* es el que se dice no sólo de lo real, sino aún de lo imaginario, como "fingido"; 5. *n. primae intentionis* es el que se impone a la cosa significada, en cuanto que ésta es aprehendida por un acto directo, como "hombre"; 6. *n. secundae intentionis* es el que se aplica a lo captado mediante un acto reflejo del intelecto, como "género" o "sujeto"; mediante esta última clase de *n.*, no se alude directamente a lo real, sino que el intelecto se vuelve *intentionaliter* sobre sí para nombrar una categoría mental

de las que él mismo emplea en referencia a la realidad extramental.

nomina divina. La cuestión de los nombres o atributos divinos se encuadra en el problema más amplio del conocimiento que se tiene de Dios, y en particular, de la determinación y formulación de su esencia. Importa destacar, en primer término, que no se trata de un problema sólo lógico-gramatical o gnoseológico, sino fundamentalmente, de una cuestión metafísica y teológica. En efecto, en su acepción medieval más común, el *n.* (véase), en general, se refiere a la realidad significada, realidad que presenta al espíritu, el cual, a su vez, se la presenta a sí mismo, formando así el concepto o *verbum mentis* que se desarrolla y se expresa en el *verbus oris*. Ahora bien, en virtud del primer punto señalado, –el de su directa referencia a la realidad– los *nomina* implican valor ontológico.

El problema de los *n. d.* es uno de aquellos en los que se percibe más significativamente lo característico de la visión que el Cristianismo formula sobre la base de anteriores concepciones filosóficas acerca de Dios, al menos, de algunos de los aspectos de éstas. El primero de ellos es el cariz místico que presenta el pensamiento de Filón de Alejandría y algunas variantes del neoplatonismo. En ambas posiciones se tendía a elevar la unidad divina por encima de toda predicabilidad, concebida como deformación de tal unidad. En el extremo opuesto, está el hecho de proyectar cierta antropomorfización en los predicados atribuídos a Dios, hecho que obedece a la necesidad de una referencia a la divinidad en términos positivos. El pensamiento cristiano se propuso subrayar, de un lado, la trascendencia y unicidad de Dios; de otro, la posibilidad de referirse a Él, mediante múltiples predicados analógicos que hacen accesible su noción, al menos indirectamente. Así, durante el siglo III, los Padres Capadocios, siguiendo a Clemente y Orígenes, polemizaron con Eunomio, quien sólo consideraba válido un único nombre-atributo: "ingenerado". En el siglo siguiente, Juan Crisóstomo dedica al tema toda una obra titulada precisamente "De la incomprensibilidad de Dios". Entre los autores de la Patrística latina, Agustín de Hipona aborda esta cuestión, aunque de modo no sistemático, a lo largo de todos sus escritos.

Párrafo aparte merece sobre este punto, la doctrina del Pseudo-Dionisio, expuesta precisamente en su *De divinis nominibus*. Allí se insiste, sobre todo, en la negación de la cognoscibilidad de Dios, tal como Él es en sí, por parte de toda mente creada. De ello deriva la importancia de los nombres negativos atribuidos a Dios, los cuales llevan el prefijo "a-", excluyendo así toda imperfección y limitación. Pero éstos se asocian siempre con los nombres positivamente glorificadores, que llevan el prefijo "hiper-", y que reafirman en Dios la perfección –conocida en lo humano– de un modo que se postula como infinitamente más elevado, aunque naturalmente ignoto.

Tal posición alcanzó gran repercusión en la Edad Media, especialmente a partir del siglo IX, en virtud de la famosa traducción del *Corpus Aeropagiticum* o *Dionysia-*

cum, por parte de Escoto Erígena. Aún en su propia doctrina, vigorosamente personal, este autor defiende la posición del Pseudo-Dionisio, sin dejar de subrayar, no obstante, la positividad de la vía eminencial (véase *via*). Ambos aspectos aparecen, por ej., en *De Praedestinatione* y en *De divisione naturae*.

En el momento más floreciente de la Escolástica, la cuestión de los *n. d.* fue desarrollada, en especial, por Tomás de Aquino, en oposición a Maimónides. Este último sostenía, en términos absolutos, que de Dios sólo se puede decir lo que no es, no lo que es. En cambio, en *S. Th.* II, *q.* 13 *passim*, Tomás afirma que conocemos a Dios mediante las criaturas y, por eso, podemos nombrarlo a través de éstas, pero no en el sentido de que nuestros nombres expresan la esencia divina tal como ella es en sí misma. Según el Aquinate, nombramos a Dios mediante 1. *n. relativa*, 2. *n. negativa*, 3. *n. positiva*. Pero insiste en que ni los nombres relativos, como "creador", ni los negativos, como "infinito" significan la sustancia divina: los primeros expresan únicamente una relación de las creaturas con Dios; los segundos excluyen cualquier defecto o delimitación en Él. En cambio, los nombres positivos, como "bueno", aluden la sustancia divina tal como imperfectamente las creaturas la representan. Añade Tomás que, en cuanto a su significado, estos últimos nombres conciernen a Dios con mayor propiedad que a las criaturas, pero en cuanto al *modo* de significación se aplican a Él impropiamente, ya que, en ese orden, corresponden a las criaturas. El Aquinate concluye que sólo "El que es" constituye el término que conviene máximamente a Dios como nombre propio.

nominale. Es todo aquello que concierne al *n.* (véase). Ahora bien, éste es una instancia intermedia: por una parte, entre la realidad a la que remite y su conocimiento conceptual; por otra, entre el concepto y su expresión verbal o *vox*. Este carácter doblemente intermedio hizo que muchas veces se asimilara *n.* a *vox*, o que las acepciones de ambos términos se acercaran mucho. En todo caso, *n.* siempre se opone a *reale* (véase). En sentido positivo, se atribuyó a lo *n.* un valor semántico, en cuanto que se funda en el *nomen*, entendido como expresión o signo convencional. En la historia del pensamiento, los teóricos del nominalismo confirieron este valor *n.* a los mismos conceptos.

En lógica, las nociones de *n.* y *reale*, se utilizaron, sobre todo, para caracterizar las dos principales especies de definición (véase *definitio*): la definición nominal es la que determina simplemente lo que se debe entender por una expresión dada; la real, en cambio, se refiere a la esencia de lo definido. El ejemplo más problemático de definición nominal es la que Anselmo propone, justamente, para el nombre de "Dios" en el célebre capítulo segundo del *Proslogion*.

nominaliter. Correlativo de *participaliter*, indica un modo de comprender el significado de un participio presente. En efecto, el sentido de un participio se toma *participaliter* cuando se entiende en su acepción

puramente verbal y *n.* cuando se entiende como sustantivo. Así, por ej., *adolescens*, tomado *participaliter* indica, en general, lo que está creciendo, desarrollándose o yendo en aumento; en cambio, entendido *n.* señala a un ser humano en la primera edad que sigue inmediatamente a su infancia.

nominatio. En sentido general, significa "denominación". Pedro Abelardo usa esta palabra –o, indistintamente, *appelatio* (véase *in principio*)– para señalar la función connotativa por la cual el nombre indica una realidad natural. En el caso de los particulares –por ej., "Sócrates"– hay, pues, coincidencia entre la *n.* o *appelatio* y la *significatio*, no así en el caso de los universales –por ej. "la rosa"– puesto que significar es más que nombrar.

non. Es partícula de negación. Respecto de su uso, los escolásticos establecieron la siguiente distinción: 1. el *n. neganter acceptum* es el que implica una negación tomada en toda la extensión de una proposición dada, de manera que se niega también todo lo que se deriva de ella; 2. el *n. infinitanter acceptum* es el que sólo concierne a un término simple en la proposición, término cuya única significación niega, como cuando se dice: "No hay hombre que no sea corpóreo"; en este último caso, el término negado es "hombre": "*n. homo*" (véase *infinitanter*).

non ens. La negación del ser, en el sentido de ente, tiene cualquiera de estos tres sentidos: puede significar 1. la nada cuando se habla en términos absolutos; 2. la privación, por ej., la ceguera implica la negación de la existencia de algo que es la visión; 3. la materia, en la medida en que, sin ninguna forma, ella no puede existir. Así lo señala, por ej., Tomás de Aquino, al comentar a Aristóteles (cf. *In Met.* XII, *l.*2, 2437).

non ita. Esta expresión introduce, en una comparación, la negación de uno de sus términos, negación que puede tener sentido absoluto o sentido relativo. Por ej., "*non ita diu*" que significa "no tan largo tiempo", o "*Non ita generis masculini est musa, ut poeta*": aquí se comparan dos voces, ambas terminadas en la vocal a, pero se advierte que la palabra latina "*musa*" no es, por cierto, de género masculino como, en cambio, sí lo es la palabra "*poeta*".

non omnis quidam non. Axioma de la lógica medieval que podría traducirse por "no todo, [luego] alguno no". Su sentido es: "Si no todo individuo de una especie tiene cierto atributo, es necesario que haya en esa especie algún individuo que carece de dicho atributo". Así, por ej., si es verdad que no todo (*non omnis*) hombre es sabio, será verdad también que, al menos, algún hombre determinado no (*quidam non*) es sabio.

nota per se-nota quoad nos. El primer miembro de este binomio es una expresión escolástica con la que se califica una proposición como "evidente", aunque tal evidencia no sea necesariamente captable de modo inmediato. En efecto, una proposición se llama *n. per se* cuando el predicado está incluído en la noción del sujeto, ya sea como su elemento esencial, ya como algo que deriva de su esencia; por

ej., "Todo cuerpo es extenso". En este caso, la extensión está incluída en la corporeidad. Ahora bien, una proposición puede ser *nota per se secundum se, sed non quoad nos*, es decir, evidente de suyo pero no para nosotros. Esto ocurre cuando la mencionada inclusión no se nos aparece inmediatamente, o bien a causa de nuestro desconocimiento del mismo significado de los términos, o bien por un conocimiento imperfecto de la naturaleza o esencia del sujeto: la proposición "Dios existe" puede ser de este último tipo, si ignoramos que la esencia divina se identifica con su existencia. Entonces, se requiere una demostración, aunque la proposición sea evidente por sí misma. En cambio, una proposición *n. per se et secundum se et quoad nos* es aquella evidente por sí también para nosotros, con sólo conocer el significado de los términos que la componen. Tal es el caso de "El todo es mayor que su parte", mencionado por Tomás de Aquino, en quien esta distinción es de uso muy frecuente (cf., por ej., *S. Th.* I, *q.* 2, *a.* 1, *c*). Un posible antecedente de ella se encuentra en Aristóteles (cf. *Fís.* I, 1, 189 a-b). Véase también *evidens*.

notio. En sentido amplio, "noción" señala el contenido de la *cognitio* (véase). En una acepción un poco más estricta, indica el contenido de todo conocimiento abstracto, diferente de la percepción sensible. Así pues, llegar a la *n.* presupone una operación que el espíritu ejerce sobre la acción que, a su vez, un ente ha ejercido sobre los sentidos.

La Edad Media recoge la distinción entre "pensamiento" e "idea en el espíritu" que Cicerón atribuye a los estoicos (cf. *Tóp.* VII, 31). Así, en los autores medievales, la *n.* se distingue de la *idea* propiamente dicha, en cuanto que esta última puede aludir –al menos, entre los de filiación platónica– al principio de una realidad, lo cual no sucede con la "noción" que es un vocablo exclusivamente gnoseológico. Se diferencia asimismo de la *conceptio* en el sentido de la concepción, en la medida en que esta última puede constituir el principio de producción de una realidad, por ej. la concepción de una casa en la mente del arquitecto; la *n.*, en cambio, es simplemente la recepción y el reconocimiento de una idea acerca de una realidad.

Cabe recordar que, cuando las nociones consideradas son fundamentales o básicas para el ulterior desarrollo del conocimiento, equivalen a los principios que se supone son, o deben ser, admitidos por todo sujeto racional. Se denominan, entonces, *notiones communes* (véase).

notiones communes. Los estoicos llamaron "nociones comunes" a las derivadas de las percepciones sensibles, por una concepción natural de la mente, debida a la repetición de sensaciones iguales. Se referían a una serie de ideas básicas que la mente reconoce como adecuadas y fundamentales para cualquier desarrollo ulterior del conocimiento (cf. *Placita*, IV).

Algunos escolásticos adoptaron esta tesis –que, con todo, no alcanzó gran repercusión en la Edad Media– pero transformándola y sin adherir a los supuestos ontológicos generales del estoicismo. Para estos autores, las *n. c.* fueron princi-

pios del conocimiento; para algunos, innatos. De hecho, consideraron que los primeros principios de la demostración son nociones o concepciones comunes del alma percibidas por el intelecto o contenidas en él. Justamente por haberlos aplicado a la demostración cobraron carácter de necesarios y, por ende, se aproximaron a los *axiomata.*

Este concepto se retoma en la Modernidad, a propósito de la discusión acerca de si el alma es o no tabula rasa. Leibniz, por ej., entiende las *n. c.* como algunos principios de conocimiento, que los objetos externos sólo despertarían, y atribuye la expresión como tal a los matemáticos (cf. *Nouv. Ess*. I, 1).

notitia. Voz empleada –sobre todo, pero no exclusivamente– por autores escolásticos, con los sentidos de "idea", "noción", "ciencia" y "conocimiento", siendo este último el más frecuente. Por otra parte, y en su significación más específica, *n.* mienta un modo de conocimiento que depende fundamentalmente del carácter del objeto conocido. Por eso, Tomás de Aquino aclara que *"non accipitur notitia pro actu intellectus cognoscentis, nec pro aliquo eius habitu; sed pro eo quod intellectus concipit cognoscendi"* (*S. Th.* I, *q.* 34, *a.* 1*, ad* 2). De ahí que pueda hablarse de varios tipos de *n.*: *realis, sensibilis, experimentalis, principiativa* o conocimiento de los principios, etc. Sin embargo, el Aquinate admite también otra clasificación que parece obedecer a un criterio diferente: es la que distingue los diversos tipos de *n.* según 1. la naturaleza; 2. la potencia; 3. el hábito; y 4. el acto de conocimiento (cf. *Quaest. Disp.* VII, 1, 4).

En cambio, Guillermo de Ockham habla de 1. *n. complexa*, que versa sobre enunciados o demostraciones; y 2. *n. incomplexa*, que es la que se tiene de los términos o de las cosas significadas por ellos. Es importante en este autor, así como en otros que reciben su influencia, el concepto de *n. intuitiva*. Dicho concepto alude al conocimiento evidente de que algo existe o no, cuando efectivamente se da en la realidad o no (cf. *In II Sent. q.* 15 e). Este tipo de *n.* se diferencia de la *n. abstractiva*, la cual no permite conocer con evidencia si algo contingente existe o no existe.

Cabe aclarar que precisamente la principal discusión escolástica relacionada con este término giró en torno de si hay o no *n.* directa posible de cosas existentes. Cuando se sostiene, como lo hace Ockham, la tesis afirmativa, se defiende la posibilidad del conocimiento directo de lo individual. En la posición contraria, por ej., la de Tomás, se afirma que el conocimiento de lo particular no es directo, sino indirecto, en cuyo caso, para explicarlo, se opta generalmente por la teoría gnoseológica de la abstracción.

notius. Cf. *nota per se-nota quoad nos*. Se denomina *n. natura*, o sea, lo más inteligible por naturaleza, a lo más simple ontológicamente hablando, es decir, lo que contiene más actualidad y menos –o ninguna– potencialidad, como Dios y las sustancias espirituales. En cambio, *n. nobis*, esto es, lo más inmediatamente inteligible para nosotros, es lo sensible, compuesto de materia y forma. En efecto, ese árbol o aquel

caballo, nos es más cognoscible, a causa de la condición del intelecto humano que requiere la mediación de los sentidos. Así pues, el problema que presenta la traducción de este vocablo es el sentido que vulgarmente se suele atribuir en español a la palabra "inteligible": cabe recordar que *intelligibile* (véase) hace referencia tanto a la condición metafísica de aquello que sólo es captable por el intelecto, como a eso mismo pero en cuanto objeto de dicha aprehensión. Teniendo en cuenta esta diferencia de matiz, se advierte que *n.*, en su primer significado, se refiere a lo más inteligible desde el punto de vista ontológico, mientras que, en el segundo sentido, alude a lo más inteligible desde el punto de vista gnoseológico, tal como ya lo sugieren sus respectivas acotaciones.

notum. Significa primariamente "conocido". Es usado por los escolásticos con distintas acotaciones, de las cuales la más frecuente, como en el caso de *notius*, es *nota per se* (véase). Pero también se registran las expresiones: 1. *n. in se* o *n. natura*, que alude a lo evidente en sí mismo o en su propia naturaleza; 2. *n. per accidens*, que es lo que se conoce a través de sus accidentes; 3. *n. per aliud*, que indica lo conocido a través de otra cosa, así como por el humo sabemos que hay fuego; 4. *n. ratione* o *secundum rationem*, que se refiere a lo sabido en virtud de la sola razón, subrayando la exclusión de la experiencia; su opuesto es 5. *n. secundum sensum*, es decir, lo conocido por los sentidos, como, por ej., el color.

novitas. Designa el carácter de lo *novum*, esto es, de lo nuevo en el sentido de lo que antes no ha sido o de lo que empezó a ser o existir. Se aplica a cosas, leyes, tablas, etc. Cuando *novum* se refiere al hombre nuevo, adquiere un sentido religioso, específicamente paulino, que alude a la renovación espiritual de quien nace en Cristo, es decir, de quien se convierte a la vida de la Gracia y asoma a una distinta visión de la vida y de sí mismo. En la forma *n.*, y especialmente aplicada al mundo, o sea, la expresión *n. mundi*, señala la tesis que postula que éste tuvo un comienzo en el tiempo. Así, el término se suele encontrar en los textos concernientes a la polémica sobre la eternidad del mundo (véase *mundus*, *in fine*).

noxium. Más aplicado al plano físico y aun al jurídico que al moral, en el que aparece raramente, *n.* es sinónimo de *perniciosum*. De este modo, en el primero, califica todo aquello que perjudica con mayor o menor gravedad, por ej., el veneno; en este sentido, los textos medievales no lo oponen a lo beneficioso sino, específicamente, a lo *utile* (véase). En contexto jurídico, y generalmente bajo el plural *noxa*, señala toda culpa, dolo, negligencia, etc. que daña a otra persona.

nugae. Sustantivo *plurale tantum*, alude a cosas superficiales, bagatelas, pamplinas; a veces, también significa también chistes. Puede estar referida a lo que se dice, en cuyo caso forma parte del *vaniloquium* (véase, *in fine*) y es uno de los nombres que recibe la acusación de frivolidad. Así, las *n.* son particularmente vituperadas en contexto monás-

tico, por ej., en Bernardo de Clairvaux quien las menciona citando a Jerónimo (cf. *De consid.* II, 13). Fueron menos severamente juzgadas en la madurez de la Escolástica, ya que entonces se sobreentendieron como parte de la urbanidad en la vida cotidiana. Pero en contexto universitario, la nota de gratuidad o futilidad implícita en esta noción, da lugar al tecnicismo escolástico *nugatio* (véase).

En el Renacimiento el término vuelve a aparecer con signo negativo, en referencia a la frivolidad de temas en los que algunos humanistas se complacían. Así, por ej., Pico della Mirandola en *De genere dicendi philosophorum* los acusa de demorarse en "*de matre Andromaches* [...] *de Niobis filiis, atque id genus levibus nugis*", en lugar de empeñar sus esfuerzos en la búsqueda de la verdad.

nugatio. Se denomina así la repetición inútil de una misma cosa en una proposición. Ahora bien, se considera que no hay *n.*, cuando la repetición está justificada, por ej., cuando se exclama "*Deus, Deus meus*", como escribe Pedro Hispano en *Summ. Log.* 7,2. Tampoco cuando, de los dos términos que designan la misma realidad, uno es concreto y el otro abstracto, o bien uno designa una parte y el otro el todo, etc. Así lo testimonia, por ej., Guillermo de Ockham en *In III Sent. q.*9a.

nulliforme. Palabra que señala la condición suprema de la sabiduría en el vocabulario místico de Buenaventura (cf. *sapientia*, *in medio*).

nullubi. Poco usada, esta voz significa "en ningún lugar" o "de ningún lugar". Aparece en los textos medievales aludiendo a los trashumantes en la expresión *n. gentium*.

nullus. Palabra de valor universal y negativo que se traduce "ningún" o "ninguno". Así pues, es la contrapartida negativa de *omnis*. Como sugiere Pedro Hispano en *Summ. Log.* 12, 26, en una proposición, el valor negativo universal de *n.* no sólo rige para el sujeto sino que aún se puede extender al predicado. Esto significa que, si se dice "*Nullus homo est asinus*", se concluye que Sócrates no es asno, Platón no lo es, etc.; pero también que ninguno de ellos es, por ej., Rocinante.

numerus. Debido a la diversidad de significados que este término presenta en la historia de la filosofía, se hace necesario seguir las principales etapas de su desarrollo.

Entre los griegos, Tales de Mileto, al menos según Jámblico (cf. *In Nic. Arith. Intr.* I), había definido el número como un sistema de unidad. Los pitagóricos, de acuerdo con el testimonio de Aristóteles (cf. *Met.* I, 5), entendieron los números como principios de todas las cosas: habiendo advertido que las propiedades y las relaciones de las armonías musicales corresponden a relaciones numéricas, buscaron estas últimas también en los fenómenos naturales. Así, concluyeron que todo el cielo es proporción y armonía y que los números son los elementos de todas las cosas existentes. Algunos intérpretes consideran que los pitagóricos entendían el número como un agregado de mónadas, y éstas, como corpúsculos dotados aún de dimensiones; de tal modo, los núme-

ros constituían a la vez los elementos de las figuras geométricas y de los cuerpos físicos. Siempre según el testimonio del Estagirita, Platón, por su parte, habría considerado las ideas como números y la Unidad como el principio de éstos, durante la última fase de su pensamiento. En armonía con el punto de vista platónico del estudio de los números como elevación del alma, está la posición de Euclides. Por lo demás, en el libro VII de sus *Elementos*, éste define el número como la pluralidad compuesta por unidades.

Durante el período patrístico, la concepción filosófica del *n.* adquiere notable importancia en Agustín de Hipona, en cuya ontología trinitaria se identifica con la *species*. En efecto, el Hiponense llama pitagóricamente *n.* a la segunda nota constitutiva del ente, aquella por la cual éste es algo determinado, es decir que tiene una esencia que lo inscribe en una especie (cf. *De lib. arb.* II, 20, 54). Por otra parte, para Agustín la razón se complace en la belleza; en ésta encuentra las figuras; en las figuras, las dimensiones; en ellas, los números (cf. *De ord.* II, 15, 42). Agustinianamente entendido, el número constituye, pues, una clave del *ordo universalis* (véase *ordo*).

Ya en los orígenes de esta noción y en los antecedentes que de ella llegan a la Edad Media, se advierten dos maneras de concebir el *n.*: una es la metafísica que, como se vio, desde los pitagóricos llega a Agustín pasando por Platón; la otra es la aritmética propiamente dicha, que relaciona el número fundamentalmente con la medida.

Esta última prevalecerá en los siglos centrales del Medioevo. En efecto, la definición euclideana de *n.* continúa a través de Boecio, y se reencuentra, por ej., en el *Liber abbaci* de Leonardo de Pita. Boecio transmite también la célebre caracterización aristotélica según la cual el número es la multiplicidad medida y la multiplicidad de las medidas (cf. *Met.* XIV, 1, 1008 a 7). Tras las huellas de Boecio, Alain de Lille, como lo hará después Ockham, distingue el número contado y el número por el cual se cuenta (cf. por ej., *Exp. in Phys.* 164b). Esta concepción es compartida por Tomás de Aquino, para quien cada *n.* es *multitudo mensurata per unum*, añadiendo que el número no *es* una serie de unidades, sino algo *compuesto por* unidades que no están en el número en acto sino en potencia (*S. Th.* I*, q.* 7*, a.* 4 *c* e *In Met.* X, *l.* 8, 2090 y VII, *l.*13, 1589).

Atentos, pues, a la función de contar o medir, propia de la noción aristotélica, los escolásticos distinguieron el 1. *n. numeratus*, que alude a la cantidad o multiplicidad de entes enumerada por el intelecto, y considerada como una cierta unidad –por ejemplo, diez árboles–, del 2. *n. numerans*, que es aquel del cual el intelecto se vale para numerar, es decir, el que se considera abstractamente, prescindiendo de lo que mide, y que concierne a la enumeración en sí, por ej., diez. Por otra parte, el 3. *n. motus* es el de las partes de una cantidad continua, como el de la medida del tiempo.

Sea de ello lo que fuere, es la antigua caracterización de Euclides la

que sigue imponiéndose y aplicándose a la función, propia del número, de contar o medir. Ahora bien, Pedro Hispano define el *n.* como *multitudo ex unitatibus aggregata* (*Summ. Log.* 3, 15), o sea como señalando una multiplicidad conformada por la acumulación de unidades. Desde luego, para que dicha multiplicidad sea tal, las unidades deben ser del mismo género. En este sentido se ha de entender el término "*ponere in numero*", o "*ponere numerum*" (véase *ponere*).

Por su parte, Duns Escoto propuso una clasificación diferente de las precedentes: distinguió entre el 1. *n. essentialis*, obtenido por división de la primera unidad divina, el 2. *naturalis* o *formalis*, y el 3. *accidentalis*.

Durante el Renacimiento, se produce un regreso a la simbología numérica de carácter pitagórico y se tendió a volver a la idea de una representación matemática de la realidad.

nunc. En su sentido más lato y vulgar este vocablo significa "ahora". Pero, en la literatura escolástica, está relacionado con la consideración filosófica del tiempo (véase *tempus*), especialmente con la de raíz aristotélica, y, de manera derivada, con el problema del no tiempo. Presenta así dos acepciones fundamentales: 1. la de "instante" o *instans* (véase), es decir, la de presente puntual; en este sentido, el término se vincula con el problema de la mensurabilidad y continuidad del tiempo. Aristóteles lo expone en *Fís.* IV, 4, 218 a 5 y ss, donde afirma la indivisibilidad del *n.* y, a la vez, lo propone como medio por el cual el tiempo se divide y se hace continuo. Sobre esta base, los pensadores medievales se preocuparon, especialmente, por la naturaleza del *n.* y discutieron, en particular, el problema de si es o no parte del tiempo. Tomás de Aquino negó que lo fuera. Para el Aquinate el *n.* es una suerte de tiempo indeterminado, opuesto al "entonces" o *tunc* (véase) que es un tiempo determinado, es decir, un *instans signatum*. Así, se habló del 1. *n. temporis sive fluctus*. Pero también se ha utilizado el *n.* en una segunda acepción: la del instante como presente ya no puntual sino como eterno presente. En este caso, se emplea la expresión 2. *n. aeternitatis sive stans*: el "ahora" de la eternidad no fluye y, por eso, es como un presente eterno (cf. *S. Th.* I, *q.* 10, *passim*).

Una posición interesante ante las diversas dificultades que plantea el problema del tiempo es la de Guillermo de Ockham, quien, en su *Exp. Super Phys. Arist.* IV, subraya que el *n.* es, en el fondo, un adverbio y no un sustantivo. De ahí que no designe, para Ockham, ninguna realidad definida, por lo cual todas las cuestiones que pueden plantearse respecto de este término, carecen de sentido. En todo caso, *n.* tiene la misma función que los términos *syncategorematica* (véase).

nuntiatio. Es voz frecuente en Buenaventura, en quien cobra una significación peculiar. En efecto, siguiendo a Agustín de Hipona, cuya influencia en este autor es decisiva, Buenaventura otorga al alma el papel determinante en el proceso cognoscitivo. La *n.* –que de manera poco precisa se suele traducir por "anunciación"– es, en este contexto, la aprehensión de la co-

sa sensible por los sentidos. Pero, por lo arriba mencionado sobre el protagonismo excluyente del alma en el proceso de conocimiento, es ella quien se trasmite a sí misma el contenido de tal aprehensión. En el *itinerarium* (véase) del alma hacia Dios, la *n.*, justamente por su relación con lo sensible, esto es, con lo que metafísicamente es ínfimo, ocupa el grado jerárquicamente más bajo.

nutritio. Se designa con este nombre la facultad propia del alma en su aspecto vegetativo –o, como se expresa algunas veces, la misma *anima vegetativa*– por la cual ella asume el alimento y lo procesa en orden a la conservación y crecimiento corporal del individuo.

nutus. Su acepción originaria alude a una señal de asentimiento divino en el contexto antropomórfico de la mitología: es, por ej., el gesto de la cabeza de Zeus que confirma su deseo. Por eso, en su significado más vulgar, también puede referirse al gesto, especialmente de la cabeza o de los ojos, por el que el hombre muestra su voluntad.

Técnicamente, en cambio, en la literatura medieval aparece con dos sentidos. En sentido 1. propio, *n.* es término de la Física medieval. En este contexto, se ha llamado así al movimiento por el que, expulsada una cosa de su lugar natural, tiende a volver a él por la vía recta, es decir, más breve. Se lo ha aplicado aun al viento. En sentido 2. metafórico o derivado, se habló de *n.* como movimiento voluntario o como voluntad sin más; así; aparece en expresiones como "*Dei nutu omnia gubernari*".



O. Los lógicos escolásticos emplearon esta letra –segunda vocal de la palabra *nego*– para señalar la proposición particular negativa. De la misma manera, la *I* señala la afirmativa. Pedro Hispano se vale del siguiente verso para recordar el carácter de estos signos: *"I firmat, negat O, sed particulariter ambae"* (*Summ. Log.*, 1, 21 y 4, 18). Tal regla nmemotécnica ha recibido también otra formulación (véase *I*).

ob- Como prefijo y preverbio, indica lo que está tendido, plantado, arrojado o, de algún modo, puesto delante, esto es, ante otra cosa que generalmente es el sujeto; así se advierte en varios términos filosóficos medievales, por ej., en *obiectio*, en *o(b)stendere*, o aun en *officium*, donde la *b* de esta partícula se asimila a la *f* siguiente propia de la raíz *fi-* que alude al hacer (véanse).

obiectio. Acción y efecto de *obiicere*, objetar, la *o.* no tiene, de suyo, en la Edad Media, y, sobre todo, en el período escolástico, los matices significativos que presenta para nosotros hoy el término "objeción". Antes que aludir al hecho de oponer una tesis a otra contraria, previamente establecida, o a un punto en particular de la misma, la *o.* en su estricto sentido escolástico señala el hecho de *inducere rationes*, es decir, plantear razones en favor de una u otra opinión y no necesariamente en contra de alguna afirmación o supuesto. Si esto último tiene lugar, ello sucede, pues, como derivado de la acepción original de este vocablo.

obiective. Escolásticamente se entiende el *esse o.* como un modo de ser *relative*, es decir, un modo de ser "en relación con". En este caso, *o.* indica el ser intencional, en cuanto referido al alma humana y, en especial, a una de sus potencias o hábitos (véase *obiectum*). Así pues, cuando se habla de *esse o.* se alude a un *esse rei vicario*. Por eso, el término que nos ocupa podría traducirse por "en cuanto objeto de tal dimensión de la conciencia". Se opone correlativamente al *esse formaliter* (véase), que alude al ser de una cosa tomada en sí misma; Por ej., se dice de Dios que es la esperanza del hombre justo *non formaliter sed o.*, ya que Dios no es en sí la esperanza humana, sino el fin de dicha esperanza en el alma humana.

obiectivum. En cuanto adjetivo, *o.* se usa de diversos modos, según el caso al que se aplique. Así, se habla de 1. *obiectiva essentia*, que alude no a aquella esencia que, perteneciendo a la cosa, se da en ella en su mismo acto de existir, sino a la que está presente como idea en la mente a manera de *exemplar*; 2. *obiectiva potentia*, para mentar la cosa en cuanto posible y referida al agente que puede llevarla al acto; así, respecto de la Creación, todas las co-

sas tenían ser *in potentia Dei obiectiva*; 3. *obiectivus conceptus*, que es la cosa en cuanto inteligida, diverso del *conceptus formalis*, que es la noción abstracta misma (véase *obiectum*).

obiectum. El líneas generales, la Antigüedad concibió el objeto como aquello que está presente al pensamiento, o a lo que hoy llamaríamos "conciencia". En cambio, en términos modernos, se entiende el objeto como la cosa en sí misma. Entre ambos extremos, se ubica la concepción medieval que refiere el *o.* específicamente a la potencia. En efecto, este tema fue tratado por los escolásticos en el plano gnoseológico. En su acepción más lata, el *o.* es es el término de referencia de una potencia congnoscitiva; así, lo coloreado es el *o.* propio de la vista, según el ejemplo que propone Tomás de Aquino (cf. *S. Th.* I*, q.* 1, *a.* 1 *c*).

De hecho, la definición de Ockham dice que es *o.* de una potencia o facultad aquello que constituye el término de su acto (cf. *In I Sent. Pr. q.*9n). Esto ya sugiere que, en sentido más estricto, el *o.* no es en sí lo que está presente a la mente de modo actual, sino lo que por sus notas propias, *puede* presentarse a ella, o mejor, a una de sus potencias cognoscitivas. Ahora bien, el *o.* de cualquier hábito cognoscitivo presenta dos aspectos: aquello por lo cual se conoce, que es la razón formal; y aquello que efectivamente se conoce, o sea, el objeto material. Esta distinción se extendió al plano de las disciplinas o *artes* (véase). Así, por ej., el *o. formale* de la Geometría son los medios de demostración, mientras que las conclusiones conocidas de dicha ciencia constituyen su *o. materiale* (cf. *op. cit.* II-II, *q.*1, *a.* 1, *c*). De este modo, todo lo que se elabora cognoscitivamente a partir del *o. formale* formará parte del *o. materiale* de una disciplina. Pero esto último no debe confundirse con el "tema" que dicha ciencia aborda. De hecho, el conjunto de conocimientos abarcados por ella, –es decir, su *obiectum materiale*– se refiere a algo, a algún campo determinado, que los escolásticos denominaron *subiectum* (véase). Para proseguir con el ejemplo mencionado, el *subiectum* de la Geometría son las relaciones espaciales.

Con todo, subsiste el sentido general que tiene este término en la Edad Media, y que mienta, como se dijo, no lo actualmente presente al alma, sino lo que se le puede presentar. Sobre esta base y en el último tramo de la Escolástica, se pasó a la noción de un objeto "en sí mismo", que no se presenta como tal, sino a través de sus especies (véase *species*). Así aparece en Duns Escoto, para quien el *o.* no puede estar presente tal como él es en nuestra alma, por lo que requiere de la especie –o, en líneas muy generales, la imagen– la cual en el intelecto hace las veces de lo que hoy llamamos "objeto" (cf. *Rep. Par*. I, *d.*36, *q.* 2, 34). Contra esta suerte de duplicación –la cosa en sí y la cosa conocida o a conocer– reacciona Guillermo de Ockham, quien subraya que el intelecto forma un *esse fictum* (véase), es decir, que produce un concepto, pero éste es "objetivo". De este modo, aun en Ockham no queda completamente eliminado el realismo gnoseológico

medieval, en el sentido de que todavía hay en él un rastro de la convicción acerca de que los contenidos de la conciencia reproducen fielmente –aunque ya no universalmente– lo real.

No obstante, la concepción escolástica tradicional del *o.* lo entiende como aquello "*quod operatio versatur, vel in quod fertur potentia quocumque modo*" (véase *obiective*).

obligatio. Término que en la Edad Media presenta dos planos de significación: 1. metodológico; 2. ético.

1. En el plano metodológico, se denomina *o.* a un acuerdo o convención entre el *respondans* (véase), vale decir, el que sostiene una tesis en una discusión, y el *arguens*, o sea, quien la niega o ataca. Según ella, el primero, a solicitud del segundo, se compromete a admitir, en el curso de la discusión, algo en lo que antes no se convino. Hay diversas especies de *o.* en este sentido. Ockham, por ej., menciona seis: 1.1. *institutio,* que es la adopción de un término nuevo en la discusión solamente por todo el tiempo que ésta dure; 1.2. *petitio,* que es el pedido que formula el oponente al *respondens* de admitir algo, por ej., conceder la primera proposición formulada por aquél; 1.3. *positio*, que es la obligación de sostener una proposición como verdadera; 1.4. *depositio*, que es la de sostener una proposición como falsa 1.5. *dubitatio*, que es la de considerar una proposición como dudosa; y 1.6. *sit verum*, que es el compromiso de responder a una proposición como lo haría si la tuviera ya por verdadera, ya por falsa, ya por dudosa (cf. *Summa Totius Log.* III, 3, 42-44).

2. En el plano ético, la *o.* es un vínculo de carácter moral, que se impone a la libre voluntad humana. Así, la obligación jurídica, por ej., no constituye sino una determinación particular de la *o.* moral, en la que se funda. La *o.* es además la forma del deber, en cuanto que éste se define precisamente como la obligación moral absoluta de llevar a cabo o de omitir alguna acción.

En lo que respecta a su naturaleza, los autores medievales han sostenido, en general, que es racional. El fundamento de la obligación moral se halla en un principio universal y necesario; es independiente, por tanto, de las inclinaciones personales. Pero, además, se funda, para ellos, en un principio trascendente: el de la voluntad divina. Sobre este último punto, se han perfilado dos posiciones: la tomista –que puede calificarse de "tradicional" en el marco de la ética escolástica– sostiene que la *o.* moral del hombre tiene fundamento en la voluntad de Dios sólo en cuanto que ésta, por su misma naturaleza, no puede querer sino lo bueno y lo justo en sí. En cambio, la posición de Guillermo de Ockham –basada sobre su doctrina acerca de la omnipotencia de Dios– ubica el fundamento de la *o.* en un decreto divino arbitrario, de tal modo que, si Dios lo hubiera querido, las acciones morales rectas podrían haber sido otras. Dado el orden instituído por Dios, se sigue lógicamente que ciertos actos son buenos y otros son malos; pero el orden mismo depende de la libérrima e impenetrable decisión divina.

Más aún, la misma *o.* que compele a seguir el dictamen de la conciencia o la recta razón, para Ockham, tiene su razón última y suficiente en el hecho de que Dios quiere que se proceda así (cf. *III Sent.* 13, *c*).

obliquum. Cf. *rectum*.

oblocutio. Cf. *murmur* 1.

obreptio. Tanto en términos filosóficos, particularmente en Lógica, como –y más frecuentemente– retóricos, se denomina así a la argumentación que, del modo más manifiesto y sin falacias implícitas, se plantea ante un oponente, por oposición a la *subreptio* (véase): de hecho, la raíz *ob-* hace alusión a lo que está puesto delante.

obversio. La *o.* es un tipo de inferencia lógica inmediata que consiste en sustituir el predicado por su contradictorio, pero cambiando la cualidad de la proposición, con lo que su sentido permanece inalterado. Por ej., "Todo hombre es libre" = "Ningún hombre no es libre". Se obtiene así una *aequipollentia* (véase) cuyas reglas dieron los lógicos medievales en estos términos: *Prae contradict. Post contrariat. Prae postque subalter*, es decir, la negación se antepone al sujeto para obtener el equivalente de la contraria; si se antepone y se pospone se llega al equivalente de la subalterna.

obviatio. Término que forma parte de la metodología de la discusión escolástica, de sugnificado muy próximo a lo que hoy se denomina "objeción". De hecho, está constituído por el prefijo *ob-* que siempre alude a lo que está delante, y *via*, es decir, camino. Así, señala la acción de oponer un obstáculo en el camino seguido por una argumentación, mostrando resistencia a admitir alguno de sus pasos.

occasio. En general, se entiende por "ocasión" la circunstancia que favorece la producción o el darse de un hecho determinado. Lo más frecuente es tomar este término como correlativo de *causa* y *conditio* (véanse). En efecto, los autores medievales insisten en la relación que estos tres conceptos guardan entre sí, pero, sobre todo, en su distinción. En este sentido, se entiende por *causa* de algo todo aquello que, de alguna manera, produce efectivamente ese algo; por ej., la voluntaria determinación de pescar es causa de que alguien practique ese deporte. Por *conditio* se entiende la circunstancia externa necesaria para la producción de un efecto dado, o sea, un fenómeno tal que, si no tuviera lugar, no podría darse el efecto; por ej., para pescar, es necesario disponer de algún aparejo de pesca o de un instrumento que lo reemplace. Como se ve, la condición tiene un matiz negativo o limitativo: de no darse la condición, no puede tener lugar el hecho del que se trata. En cambio, la *o.* es pensada como una circunstancia externa pero positiva, esto es, como algo que contribuye a la producción del efecto. Para seguir con el ejemplo mencionado, se podría decir que el encontrarse ya a orillas de un río y no tener que dirigirse desde lejos hasta él, es ocasión del acto de pescar. Con todo, la *o.* es susceptible de ser sustituída por una circunstancia diversa. La cuestión que se plantea es si se puede tener seguridad acerca de que un hecho igual-

mente se hubiera producido de haber intervenido otra ocasión que la que medió en su producción. No obstante, se trata de una cuestión más propia de los pensadores contemporáneos, especialmente, los dedicados al problema del condicional histórico, o sea, al sentido del *si* en la Historia. Los medievales, en particular, los escolásticos, tendieron a minimizar la intervención de la *o.*, siempre en beneficio de la causa. Así, sobre todo, en el análisis del acto libre, enfatizaron la eficacia causal de la voluntad humana, con una cierta desvalorización de la *o.*, o sea, de lo que hoy se consideraría el conjunto de las circunstancias que lo rodean.

occasionaliter. Se predica de las circunstancias en que un agente actúa e indica con ello la ocasión de su actuar (véase *occasio*). Es correlativo de *causaliter*, ya que este último adverbio se refiere a la causa, propiamente dicha, de la acción. Así, por ej., un homicidio se produce *causaliter*, por la voluntad del homicida de matar su víctima; puede producirse *o.* por una discusión violenta sostenida con ella.

odium. El odio es una pasión derivada del apetito concupiscible y opuesta directamente al *amor* (véase). Agustín de Hipona, a pesar de diferenciar esencialmente el odio de la ira, lo entiende como una suerte de ira acumulada, "envejecida en el corazón"; de ahí que advierta que se ha de evitar que ésta degenere en aquél (cf. *De ser. Dom. in monte* II, 19, 63 y I, 10, 26). Tomás de Aquino considera que así como cada ser tiene conformidad con lo que le es propio –lo cual constituye el amor natural– de la misma manera siente repugnancia por todo lo que le es contrario y nocivo, movimiento en el que consiste el odio natural. Sólo en la medida en que lo nocivo, en cuanto tal, es malo se puede decir que el objeto del *o.* es el mal. Añade que en cierto modo, el odio es efecto del amor, ya que se percibe como contrario o nocivo aquello que precisamente impide lo que es conveniente para el sujeto. Pero, por eso mismo, no puede ser más fuerte que el amor, puesto que es imposible que el efecto sea más fuerte que su causa. El Aquinate coincide con la tradición –en la cual Agustín está incluido– que considera imposible para el hombre odiarse a sí mismo, al menos, de manera consciente y deliberada. En cambio, juzga posible odiar la verdad, no *absolute* sino en particular. De hecho, se puede odiar una verdad que no quisiéramos que lo fuera (cf. *S.Th.* I-II, *q.*29). Por su parte, Duns Escoto concede menos atención al tema y define el *o.* como un modo de no querer: *quoddam nolle* (cf. *Rep.*IV*, d.*10, *q.*3, *n.20*).

Entre los autores nominalistas, especialmente, en las discusiones teológicas tardomedievales, se planteó la cuestión *de odio Dei*, en la que se preguntaban si Dios puede ordenar a alguien que lo odie. El propósito de tal planteo era examinar la relación entre la voluntad divina y la ley natural. Así aparece, por ej., en Gabriel Biel (cf. *In I Sent., d.*42, *q.*1, *a.*3).

officians. Se denomina con este nombre aquella proposición en la que se resuelve la modal (véase *propositio*), de tal manera que el modo propio

de esta última queda afirmado en la *propositio o.* Así, por ej., la proposición modal necesaria *"Deum existire necesse est"* puede resolverse en la *o.*: "*Propositio ista, Deus existit, est necessaria*".

officium. Los significados esenciales de esta palabra, que etimológicamente alude a lo que se pone delante de alguien para que ese alguien responda con su acción, se refieren al servicio, al deber. Sólo en forma derivada señala el cargo que una persona ocupa en el cumplimiento de tal obligación. De ahí que los autores medievales hayan analizado esta noción en relación con la especificidad de las funciones públicas –incluso la del rey– pero, especialmente, en lo que concierne a la división entre comerciantes, hombres de armas y sacerdotes. Así aparece, por ej., en Tomás de Aquino (cf. *S.Th.* II-II, *q.*40, *a.*2 *c*). Ya hacia el Renacimiento, crece la estimación, por ej., por el *o. poetae* (véase *poesia*).

omne. Este término, "todo", se emplea para indicar la totalidad de un conjunto, esto es, de los miembros de una pluralidad. Así, se ha de distinguir de *totum* que señala la integridad de una cosa tomada singularmente. Ahora bien, *o.* implica universalidad tanto *collective* como *distributive*. Esto significa que la voz que nos ocupa se aplica para aludir a todos y a cada uno, por ej., de los hombres: en el primer caso, se usa colectivamente; en el segundo, distributivamente. Así lo señala, por ej., Pedro Hispano en *Sum. Log.* 12, 4. Por su parte, Guillermo de Ockham se ocupará de precisar que la diferencia entre ambos usos de *o.* radica en que, cuando se asume distributivamente, esta palabra indica que el atributo que la acompaña conviene a cada uno de los individuos de los que se afirma el sujeto; cuando se toma colectivamente, señala que conviene a todos esos individuos pero asumidos a la vez o simultáneamente. Véase *quidquid*.

omniforme. Voz propia del vocabulario bonaventuriano, señala en ese contexto una forma de la sabiduría (véase *sapientia*, *in medio*).

omnipotentia. El tema de la omnipotencia divina fue tratado tempranamente y ya en la Patrística sobre la base de textos escriturarios como *Gen.* 18, 14; *Lc.* 18, 27 y 1, 37, *Mc.* 10, 27. Agustín alude a él en *Ep.* 92,5; 137, 6; *Sermo* 109; *Contra Faustum* 26, 5. Por su parte, Juan Damasceno lo hace en *De fide orth.* II, 29. La importancia de la cuestión de la omnipotencia divina no sólo desde el punto de vista teológico sino también desde el de la espiritualidad, hace que su aparición sea constante en los textos medievales; baste citar, al respecto, a Gilbert de la Porré (cf. *De Trin.* 4, 91) y a Pedro Abelardo (cf. *Log. Ingr.* III, 4). Pero lo más característico del tratamiento medieval de este concepto aparece en la Escolástica.

En ella, hay que tener en cuenta que, en la metafísica clásica, el término *potentia* (véase) asume, en general, un significado pasivo, de capacidad receptiva; pero puede presentar, además, un doble significado activo: el de la capacidad de actuar y el de la capacidad de producir, en el sentido de comunicar o participar un ser distinto del ser

propio. Esta doble significación activa no tiene gran relieve en el caso del hombre, en quien todo actuar es un producir, precisamente por la misma novedad contingente del acto. Pero sí lo tiene en el caso de Dios, cuyo ser es pura actividad subsistente, con lo cual el atributo de la potencia adquiere importancia sólo positivamente, como potencia productiva. Justamente, la presencia en Dios de tal potencia es el fundamento del existir de lo finito. Pero el hecho de que Dios participe el ser permanece en el ámbito de lo inaccesible para la razón humana, ya que Su absoluta perfección excluye toda necesidad de participar. Ahora bien, la *o.* expresa específicamente el carácter de infinita de esa potencia de Dios, carácter que encuentra su justificación en lo absoluto del ser divino: del poder de Dios depende todo lo que en alguna medida y de algún modo es o puede ser (véase *potentia dei*).

Respecto de este último punto, se suscitaron, durante la Edad Media, dos posiciones diferentes: de un lado, la de quienes sostenían, como Pedro Damián en el siglo XI, que dicho poder incluye hasta lo contradictorio, es decir que Dios podría hacer, si así lo quisiera, que la fundación de Roma, por ej., no haya existido, (cf. *De div. omnipot. passim*); de otro, la posición ejemplificada por Tomás de Aquino, quien afirma que el único límite de la omnipotencia divina estaría dado solamente por aquello que intrínsecamente no puede ser, o sea, por el absurdo (cf., por ej., *De aet. mundi* 2; *S. Th.* I, *q.* 2, *a.* 3; *q.* 25, *a.*1; *C.G.* II, 5-10 y 22-27). Buenaventura se inclina por una posición más próxima a la de Pedro Damián (cf. *In I Sent. dd.* 42-44). Un abordaje peculiar del tema aparece en Guillermo de Ockham quien atribuye al poder de Dios la causa *inmediata* de todas las cosas: sin la causalidad divina nada se produciría, aun cuando se dieran todas las condiciones para ello. Dicho poder es ilimitado, en el sentido de que Dios puede hacer todo lo que es posible, aun sin que esté presente la causa secundaria; hablar de lo que es íntrínsecamente imposible, para Ockham, no tiene sentido. Por otra parte, considera que la *o.* divina no puede ser probada filosóficamente (cf. *In Sent.* I, *d.*17 *passim*; *d.* 45, *a.* 1; *d.*42, *a.*1).

omnipraesentia. Atributo de la naturaleza divina formulada por la tradición judeo-cristiana, cuyo concepto es afín al de ubicuidad (véase *ubiquitas*). Puede caracterizarse, en general, como la presencia de Dios en todos los seres que tienen un *ubi*, es decir que están situados en el espacio. Precisamente, las dificultades de entender el modo de la *o.* divina provienen de la tendencia a concebirla de manera semejante a la propia de los entes materiales –que tienen presencia cuantitativa, dimensional o local–, aunque se la conciba en grado eminente, o sea, como compenetrante de todo lo que es. Para despejarlas, se ha de tener en cuenta que la presencia local es sólo un modo imperfecto de presencia, porque consiste en un ser o estar en las propias dimensiones y un conmensurarse respecto de las dimensiones de otro. En cambio, la presencia de Dios radica únicamente en su operación, en el participar de sí mismo en otro, por

lo que Dios viene a estar en todas las creaturas como lo activo en lo pasivo. Casi todos los autores medievales han abordado este tema: por ej., Agustín (cf. *Conf.* I, 2; III, 2; *In Io. Ev.* 31, 9; *De civ. Dei* XI, 5), Buenaventura (cf. *In I Sent*. d. 37), Tomás de Aquino (cf. *C.G.* I, 26; III, 68; *De ver*. q. 8, a. 16, ad. 12*; S. Th.* I, *q*. 8, *a*. 3). De un modo u otro, todos ellos han subrayado la diferencia mencionada entre el modo de presencia de los seres corpóreos y la *o.* divina. Tal diferencia, pero, a la vez, la relación que se establece entre ambos términos, hacen que *omnipraesens* pueda considerarse uno de los nombres de Dios, más precisamente, uno de los *nomina divina* (véase) *relativa*.

omniscientia. Es uno de los atributos de Dios, elaborado y discutido especialmente por el pensamiento cristiano, sobre base escrituraria, en particular, el texto de *Sap.* 7, 27. La *o.* expresa, en general, la perfección propia del pensamiento o conocimiento divino como exhaustivamente comprehensivo de todo el ámbito del ser, es decir de todo lo que es o puede ser en cualquier grado. El ser absoluto de Dios implica, entre otras cosas, un pensamiento subsistente, una visión omniabarcante. Tal como ocurre en el caso de la *omnipraesentia* (véase) divina, el de la *o.* también presenta el problema de determinar el modo como Dios es omnisciente. Pero, a diferencia de lo que sucede con el primer caso, el de la *o.* ofrece un particular dificultad, muy discutida a lo largo del período patrístico y del medieval. En efecto, el carácter omniabarcante del conocimiento de Dios obliga a admitir que Él conoce también lo que acontecerá en el futuro. Ello significa que su *o.*, vista desde el hombre, incluye el pre-conocimiento; de ahí que se haya abordado el problema que de allí deriva en el artículo *praescientia*.

Textos importantes al respecto son los de Agustín de Hipona (cf. *De div. quaest.* II, 2, 2; *De Trin.* XV, 13, 22; *De civ. Dei.* XI, 21; *De lib. arb.* II, 6), Buenaventura (cf. *In I Sent. d.* 36) y Tomás de Aquino (cf. *S. Th.* I, *q*. 14 *passim*; *C.G.* I, 44-71; *In Sent.* I, *d.* 39-41).

ope ingenii. Con esta expresión autores y paleógrafos tardomedievales, particularmente, los humanistas indicaban que habían hecho una corrección al texto, es decir, al códice manejado, por su propia cuenta y sin la ayuda o apoyo de fuentes manuscritas. En general, se utilizaba esta clase de corrección para facilitar el trabajo del copista, a quien, con todo, frecuentemente se le confiaba también el códice antiguo sin la enmienda *o.i.* para su control.

opera. En general, es el efecto de la *operatio* (véase). Cf. también *opus*.

operatio. Si bien aparece ya en la Patrística latina, este vocablo fue usado, en especial, por los escolásticos medievales, con el sentido general de acción, pero particularmente, con el de acción inmanente (véase *actio, in fine*). El significado de *o.* se precisa mejor en relación con "*opera*", es decir con el efecto de una actividad inteligente y, más específicamente, con la acción *formaliter immanens virtualiter transiens*. En ésta, el aspecto inmanente de la *actio* es el autoteleo-

lógico o autoperfectivo. En efecto, esta acción se genera desde su mismo sujeto y tiene en él su término inmediato: de esta índole son las acciones vitales y espirituales, como querer o pensar, en las cuales, sin embargo, la acción generada por el sujeto en sí mismo tiene una virtualidad referente fuera de él, informando a otras cosas y haciendo de ellas precisamente una *opera*. De ahí que, por ej., sea común en latín expresiones tales como *forentis opera* o actividad del foro. Con todo, en el pensamiento medieval se subrayó el aspecto inmanente de la *o.*, insistiendo, como lo hace Tomás de Aquino, en que toda cosa tiene una inclinación natural a su *o.* propia (cf. *S. Th.* I, *q.* 14, *a.* 2*; C.G.* I, 100; *In Met.* I, *l.*1, 3). Por ello, cuando se habla analógicamente de las "acciones" divinas se prefiere el término "operaciones".

Precisamente atendiendo al carácter de interioridad propio del término que nos ocupa, y sobre las huellas del *De Trinitate* agustiniano, los escolásticos estudiaron en el hombre la *o. intellectus* y la *o. voluntatis*, con el objeto de esclarecer, por analogía, aspectos de la vida divina. En este sentido, interesa particularmente la distinción entre *o. ad intra* y *o. ad extra* (cf. *op. cit.* I, *q.* 27, *a.* 1 y *q.* 45, *aa.* 6-7).

opinari. Por lo dicho en el artículo *opinio* (véase), este verbo se suele traducir por "creer", "suponer" o "dar por cierto". En cualquier caso, su matiz semántico excluye un examen atento de la cuestión de la que se trata.

opinio. En general, es el estado de la mente que acepta o asiente a una proposición, aún admitiendo la posibilidad de que su contradictoria sea verdadera. De este modo la *o.* implica admitir la posibilidad de encontrarse materialmente en un error y, por ello, se opone a la certeza (véase *certitudo*).

Es conocida la visión negativa que los filósofos griegos sustentaron sobre la opinión. Baste, a modo de ejemplo remitir al *Teet.* 187 a-201 c, de Platón, y a la *Met.* IV, 4, 35, 1008, b, de Aristóteles. Una sola excepción notable se ha de subrayar en el período antiguo: como no podía ser de otra manera, los escépticos académicos revalorizaron la *o.* como la forma en que se nos aparece el devenir de las cosas: *"rerum pars opinabilis"*. Así lo testimonia Cicerón en *Acad.* I, 8, 31.

La Patrística siguió, en cambio, la línea tradicional, viendo en la *o.* el peligro de un error, en oposición ya sea a la ciencia como a la fe. Tal es, por ej., la posición de Agustín (cf. *De ut. cred.* 2 y *Contra acad.* I). El tratamiento es mucho más sistemático entre los escolásticos, quienes lo encuadraron en el tema del *assensus* (véase). En efecto, desde el punto de vista escolástico, el intelecto asiente de dos maneras: según la primera, el entendimiento es movido por lo que conoce, esto es, por el objeto. En este caso, o bien es movido por el objeto en sí mismo, como sucede con los primeros principios, o bien es movido mediatamente, como ocurre con las conclusiones sobre las que versa la ciencia. En cambio, de la segunda manera, el intelecto asiente no porque sea movido por el objeto, sino porque se inclina voluntariamente a una proposición más que a

su contradictoria. Ahora bien, si tal inclinación del asentimiento intelectual se hace con certeza y sin temor, se está ante la fe. En cambio, si tal asentimiento se da con duda y temor se está ante una *o.* (cf. *S. Th.*II-II*, q.* 1, *a.* 4, *c*). Así pues, la *o.*, aun por oposición, es correlativa con la fe; en todo caso, y en virtud de la común referencia al *assensus*, está más próxima a ésta que al conocimiento.

Una perspectiva particular es la que asume al respecto Pedro Abelardo. Restringiéndose en esto, sobre todo, al plano filosófico, este autor opone *o.* a *sententia* (véase), en cuanto que ésta es indudablemente verdadera por resultar de la confrontación de posiciones diversas; la *o.*, aunque remite casi siempre a un parecer individual o subjetivo, puede constituir, con todo, una posición fundada y, por eso, tiene carácter de verosímil.

oppidum. Cf. *urbs.*

opposita. Esta palabra mienta los términos opuestos. Ahora bien, la Escolástica distinguió varios modos de relación de oposición. De esta manera, 1. *o. contrarie* son dos entes positivos que, distantes en máximo grado dentro del mismo género, se rechazan mutuamente al ser atribuidos al mismo sujeto, por ej., “frío-calor”. 2. *o. contradictorie* se denominan aquellos términos que se oponen entre sí mediante la negación *simpliciter* de uno de ellos, como sucede en “hombre-no hombre”. 3. *o. privative* se dice de una forma y su correspondiente privación, como “visión-ceguera”. 4. *o. relative* o *ad aliquid* se llaman dos términos correlativos como “padre-hijo”. Cf., por ej., Tomás de Aquino, *In Met.* V, *l.*12, 922).

oppositio. Señala la relación de oposición como *postpraedicamentum*, en cualquiera de sus cuatro especies (véase *opposita*).

opprobrium. Cf. *contumelia.*

opus. A diferencia de *opera* (véase), esta voz subraya no sólo el carácter *actualiter* transitivo de una acción, sino, particularmente, el efecto directo y visible de la misma. Por eso, se aplica a obras de fortificación, a labores de campo, a trabajos serviles, de donde la expresión “*o. servile*”, etc. No obstante, en la Edad Media, también se ha empleado para señalar obras de arte y literarias, de manera que no sólo indica el efecto de la actividad propia de las artes manuales sino aun de las *artes liberales* (véase *ars*).

oratio. Tres son los significados fundamentales de este vocablo: 1. en sentido retórico, *o.* mienta, en términos generales, la facultad de hablar; pero especialmente alude a toda exposición oral, en particular, la alocución. Así, *o. habere* significa pronunciar un discurso. Isidoro de Sevilla afirma que *“orare idem est quod dicere”* (*Etim* X, *ad litt. o*) y Casiodoro anota que *o.* tiene su etimología en *ore ratio*, es decir, la razón expresada en palabras (*Exp. in Psalt.* 38, 13).

2. en el plano lógico-gramatical, los autores medievales, siguiendo a Aristóteles, han considerado la *o.* una expresión significativa compleja. Ateniéndose a esta posición, Pedro Abelardo desarrolla, en particular, dos aspectos: el carácter convencional de la oración y su cons-

trucción en cuanto estructura autónoma. En este último sentido, para Abelardo, la *o.* se distingue de una simple colección de palabras –que no alcanza a constituir una propuesta de verdad– y en esto la *o.* se acerca a la *propositio* (véase). Siempre dentro de este orden, y en la misma línea que Abelardo, Ockham distingue varios tipos de oraciones, según el modo verbal: indicativas, imperativas, optativas e interrogativas. El lógico –dice Ockham– sólo se ocupa de las primeras, porque son las únicas susceptibles de verdad o falsedad (cf. *Exp. Aurea*, 99 y ss.).

3. en su tercera acepción, más específica, la *o.* se refiere a la plegaria religiosa. Más aún, es uno de los principales actos de la vida religiosa, por el cual el creyente se somete a Dios y confiesa la necesidad que tiene de Él. En su estado perfecto, se concibe como un *ascensus mentis in Deum* (cf. por ej., Tomás de Aquino, *S. Th.* II-II, *q.* 83, *a.*3 *ad* 1). Cabe añadir que, más allá de su etimología, y precisamente en virtud de que el sujeto específico de la *o.* en esta segunda acepción es la *mens*, es decir, la dimensión espiritual del hombre, la plegaria no debe ser necesariamente oral; puede darse, en efecto, una *o. cordis*, esto es, una oración "pronunciada" interiormente.

orbis. Originalmente, esta palabra hace alusión al círculo y, de manera derivada, a la órbita, movimiento y superficie circular. Por eso, y habida cuenta de la concepción ptolemaica vigente en la Edad Media, se utilizó para designar las órbitas del sol, de la luna, de la tierra, y aun ésta misma. Así, se habló de *o. terrae*, hasta que el término que nos ocupa se restringió preferentemente a la tierra. Sobre bases aristotélicas, los escolásticos hablaron de los *orbes caelorum* como de las *partes regionis aethereae per se mobiles quibus stellae infixae moveantur*. De hecho, compararon cada cuerpo celeste con el clavo o piñón fijo de una rueda que es movido por el movimiento de ésta. Partiendo desde la tierra, a la que se consideraba fija, el orden o sucesión de los *orbes caelorum*, llamados también "cielos" es el siguiente: Luna, que es la órbita de los ángeles; Mercurio, la de los arcángeles; Venus, la de los principados; Sol, la de las potestades; Marte, la de las virtudes; Júpiter, la de las dominaciones; y Saturno, la de los tronos. Más allá de ellos, ubicaban el cielo estrellado, el de las constelaciones del zodíaco, que es el orbe de los querubines, mientras que las aguas sobre el cielo de estrellas fijas, a las que aluden muchos textos medievales, son los espíritus de éstos. Sobre el cielo estrellado está el cristalino, el de los serafines. Por último, situaban en la cima de esta visión del universo, el *empireum*, ámbito resplandeciente y en rigor no representable en cuanto que no es físico y está concebido como morada de Dios y de los bienaventurados. Sobre este esquema, Dante diseña el itinerario recorrido en el Paraíso de su *Divina Comedia.*

ordinare. Técnicamente hablando, "ordenar" es, en la Escolástica, la acción por la que se refiere una cosa a otra, o se relaciona con ella, en el plano lógico u ontológico. De ahí que la expresión escolástica "*in ordine ad*" equivalga a "*respectu*" o

"relative". Asimismo, se denominan "*ordinatae res*" cosas de diverso grado que se disponen en una jerarquía, según la dignidad que se atribuya a cada una. La expresión se torna particularmente importante en el caso de la ordenación causal (véase *regressus*).

Cabe distinguir entre las cosas *ordinatae* según la jerarquía establecida por el mismo orden natural (véase *ordo*) y las que son ordenadas según un determinado criterio que el hombre proyecta sobre ellas. En la Edad Media, este verbo puede aludir a ambos hechos, si bien es más frecuente la referencia al primero, es decir, al de las cosas naturalmente ordenadas. Así pues, en cada caso, se ha de prestar atención al contexto para discernir con cuál de los dos matices es empleada esta palabra. Muy significativa es al respcto la sentencia "*Sapientis est ordinare*" (véase), de gran relevancia en la Escolástica del siglo XIII y, en particular, en el pensamiento tomista.

ordinata. Cf. *potentia* 6 y, especialmente, *potentia dei*.

ordo. El tema del orden es de capital importancia en el pensamiento medieval, ya que la convicción de que la realidad creada tiene un orden que obedece a la *lex aeterna* divina es uno de sus supuestos fundamentales. En su acepción más general y común, el *o.* expresa la disposición apropiada de las cosas. Cabe advertir que, al mencionar la "disposición apropiada", se hace referencia a la que emana de la misma naturaleza de las cosas y no a lo impuesto externamente a ellas. Así pues, el *o.*, sin acotación, debe entenderse siempre como *o. naturalis.* La noción patrístico-medieval de orden incluye, como elemento material, una pluralidad; como elemento formal, un aspecto unificado que confiere a dicha pluralidad una determinada conformación singular.

En la Antigüedad, Aristóteles prestó particular atención a este concepto. Para él, el orden constituye una de las primeras características de los fenómenos naturales, cuya causa es la naturaleza misma (cf., por ej., *Fís*. VIII, 1, 252 a 11; *De caelo*, III, 2, 301 a 4). Por otra parte, el Estagirita juzga que entre orden y finalidad hay una relación recíproca tan evidente que no necesita demostración explícita (cf. *Met.* XIII, 3, 1078 a 31-32). Respecto de la tradición latina, es bien conocida la definición ciceroniana de *o.*: *"Ordinem sic definiunt: compositionem rerum aptis et accommodatis locis"* (*De off.* I, 40). Como se ve, la perspectiva de Cicerón sobre el tema parecería apuntar más al plano físico y, de otro lado, hace hincapié en la relación entre *o.* y *locus*.

En el pensamiento cristiano adquiere relieve la concepción de un *o.* universal, fundamentada en la profundización de la realidad inteligible. Agustín desarrolla este tema precisamente en uno de sus más importantes diálogos filosóficos: el *De ordine*. En una visión posterior, más ceñida, ofrece esta definición: *"Ordo est parium dispariumque rerum sua ciuque loca distribuens dispositio"* (*De civ. Dei*. XIX, 13). Ahora bien, en el Hiponense, esta disposición apropiada de las cosas, en la que consiste esencialmente el orden, no sólo atañe al *o. universa-*

lis, esto es, al conjunto de lo creado; supone también que cada cosa individual tenga su propio orden interno. Para comprenderlo, es necesario recordar que la perspectiva agustiniana está regida por un pensamiento triádico, en cuanto que en toda criatura hay un triple aspecto, vestigio del Dios trinitario al que obedece su creación. Este triple aspecto está dado, en primer lugar, por la circunscripción ontológica que hace que la cosa exista como una, y que Agustín llama *mensura* o *modus*; en segundo término, por la esencia que le corresponde, denominada *species* o *numerus* (véanse); y, finalmente, por el *o.*, esto es, por la cohesión intrínseca de las partes que constituyen ese ente. Dicha cohesión asegura su organización interna y, con ello, confirma al ente en su permanencia en el ser según la especie a la que pertenece (cf., por ej., *De nat. boni,* 3). Más aún, en virtud de esto último, Agustín relaciona el *o.* individual con el *pondus* (véase). Por otra parte, también se ha de tener presente que los seres creados constituyen una jerarquía de perfecciones, ya que cada uno es un bien (véase *bonum*) en virtud de esos tres caracteres ontológicamente constitutivos que son, además, tres perfecciones ontológicas; pero no todos lo son en igual grado (cf. *De civ. Dei*, XII, 2). Esta jerarquía implica la subordinación de lo inferior a lo superior, doctrina que tiene, obviamente, una amplia aplicación en el campo moral: el hombre virtuoso es aquel que, en sus elecciones, opta por cosas que constituyen, por sí mismas, bienes superiores (cf., por ej., *De lib. arb*. I, 6, 15 y *De doctr. christ*. I, 27, 28). Esto hace que, en la perspectiva del Hiponense, la virtud sea justamente el *o. amoris*, doctrina de extraordinaria influencia posterior. Pero lo que revela el carácter central de su tesis sobre el *o.* es la intervención que le confiere a esta noción en la definición de otros conceptos claves: así, por ej., la paz es la *tranquillitas ordinis*; la belleza, el *splendor ordinis*, etc.

Un amplio comentario dedica Tomás de Aquino a esta concepción, cuando se pregunta *"utrum ratio boni consistat in modo, specie et ordine"* (*S. Th*. I, *q*. 5, *a*. 5) y, al fundamentar su respuesta afirmativa, dice: *"Ad formam autem consequitur inclinatio ad finem, aut ad actionem, aut ad aliquid uniusmodi: quia unumquodque, inquantum est actu, agit, et tendit in id quod sibi convenit secundum suam formam. Et hoc pertinet ad 'pondus' et 'ordinem'"*. Como se puede advertir, la perspectiva tomista sobre el tema recupera el planteo agustiniano, pero lo reformula en términos aristotélicos, mediante la trasposición de categorías, por ej., la de *pondus* a la de *finis*, ya que Aristóteles ligaba el concepto de *o.* al de finalidad. En esto insiste el Aquinate en *De ver. q*. 21, a. 6 y en sus comentarios a la *Física* de Aristóteles. En los mencionados pasajes, muestra el orden en su aspecto estático y dinámico: el primero lo constituye la forma, por la cual cada cosa es colocada en su propia especie según un determinado modo, y con arreglo a la perfección del ser; el aspecto dinámico consiste en el lado extrínseco de la perfección formal de cada ente, es decir, en esa acción que le es connatural y que está diri-

gida a la consecución de su fin propio. Por cierto, ambos aspectos son inescindibles. Con esto el Aquinate sigue, en lo fundamental, el pensamiento de Agustín respecto del *o.* de cada ente. Dos notas se requieren en la noción de *o.* en la concepción tomista: la distinción de los elementos que lo componen y la relación entre ellos (cf. *In Met.* XII, *l.* 12, 937). En lo que atañe al *o. unversalis*, señala Tomás que el orden recíproco que liga las partes entre sí –en el plano inmanente–, alcanza un fin parcial, subordinado al fin del todo. Es por virtud de éste, que las partes trascienden su disposición recíproca hacia un principio exterior (cf. por ej., *In I Phys*. *l.* 4 *a; In I Met. l.* II*, aa.* 41-42). Como se advierte, la concepción tomista del orden universal concede, a diferencia de la agustiniana, un espacio mucho mayor al plano inmanente de la naturaleza considerada como una totalidad orgánica.

Toda esta doctrina confluye en la lección primera del comentario de Tomás a la *Ética Nicomaquea* donde se refiere al orden en los planos natural, lógico, ético y físico.

Los escolásticos establecieron, además, una distinción respecto de la ordenación especial que se establece entre los medios y el fin, o entre un fin próximo y otro remoto o último (véase *finis*) en el mundo humano. Dicha ordenación constituye el diseño unitario, o sea, la estructura básica de una actividad intencional compleja. Así, el *o. intentionis* comienza con la elección o el establecimiento de un fin y del medio adecuado a él; el *o. executionis*, en cambio, comienza con el empleo de los medios. De esta manera, lo primero en el orden de la intención, es lo último en el de la ejecución y viceversa (cf. *S. Th.* I-II*, q.* 1*, a.* 4).

Al llegar a la Modernidad, la noción de *o.* pierde gradualmente su nota de trascendencia, para ligarse al mecanismo de los procesos naturales, y a a la función organizadora de la razón.

organizatio substantialis. Algunos autores antiguos admitían en los cuerpos de los animales, y aun de todos los seres vivientes, una determinada *forma corporeitas* (véase *forma*), por la cual entendían cierta disposición de las partes del cuerpo, en virtud de la que éste se vuelve apto para recibir el alma. En la Edad Media, dicha disposición, que concebían como algo distinto del cuerpo, fue denominada precisamente *o. s.*.

organum. Voz que proviene del griego *órganon*, cuya acepción originaria es “instrumento”. De gran importancia en Aristóteles, este término tiene dos significados fundamentales que se originaron en la misma obra aristotélica: el biológico y el lógico.

Desde 1. el punto de vista biológico, el *o.* se puede definir como la parte de un ente corpóreo, viviente, que posee una estructura unitaria, propia y diferenciada. Esa estructura lo hace apto para el cumplimiento de una función específica en orden a la vida del todo. Así, pues, se concibe como unidad fisiológica más que anatómica. El *o.* representa un núcleo ordenado a una unidad más alta, ya que la multiplicidad de los órganos reco-

ge en sí la complejidad de la acción vital que se desarrolla en la facultad (véase *facultas*). De esta manera, el concepto de *o.* como instrumento, se refiere en este plano, algunas veces, al organismo, es decir, al todo viviente al que el órgano está subordinado; otras, a la facultad específica por la que es informado y de la que es sede. Ésta es, al menos, la lectura de Tomás de Aquino (cf., por ej., *S. Th.* I, *q.*18, *a.* 3, *c*). Por ello, la facultad es entendida, en sentido amplio, como un todo que consta de una virtud operativa y del *o.* informado por ella: de ese todo se genera la operación propia de dicha facultad.

Desde 2. el punto de vista lógico, el término fue introducido por los comentaristas del Estagirita como título para el conjunto precisamente de sus obras lógicas. Aristóteles mismo llama "*organiká*", o sea, "instrumentales", a estos escritos, en cuanto que tratan de la forma del recto razonar en la adquisición de la verdad y son, por ende, instrumentos del pensar y de la investigación (cf. *Top*. VIII, 14. 163 b 11; *Met*. IV, 3, 1005 b 4). De ahí, el sentido propedeútico de la Lógica, que tiende a discernir la forma recta del pensamiento para emplearla luego en la misma actividad del pensar y asegurar la validez predominantemente formal de ésta. Afín a este concepto es el de la Lógica como *"ars"* en la Edad Media. Esta idea instrumental alcanza una de sus más altas manifestaciones en Raimundo Lullio, en el *Organon* y, especialmente, en su *Ars Magna*, que es el intento de crear el instrumento apto para construir todo el edificio de la ciencia, a través de la combinación de pocos términos simples.

orientale. Adjetivo con el que algunos autores ensalzan la vida espiritual y la esencia misma de la espiritualidad benedictina, haciendo remontar sus orígenes a los Padres del desierto, particularmente, a los eremitas de Egipto. Guillermo de Saint-Thierry, por ej., en su *Carta a los hermanos de Mont-Dieu*, califica con esta palabra al antiguo fervor religioso egipcio, "modelo de la vida solitaria e ideal de la sociedad celeste" (cf. *Ep Fr.M.D.* 7).

originalia. Se conocen con este nombre los textos originales de un autor, o los que se suponía eran tales. Naturalmente, esto alude a la literalidad de dichos textos y no a la materialidad de los ejemplares: los originales no son, pues, los manuscritos sino los textos, no tergiversados ni resumidos, aunque hayan llegado a las manos de quien los considera *o.* a través de generaciones de copistas. En este sentido, y pese a las advertencias que acerca de su importancia había hecho Pedro Abelardo, se ha de decir que la Escolástica en particular terminó por tener respecto del original, o sea, de la versión genuina de una obra, una estima menor que la que hoy, justamente por una mayor escrupolosidad filológica, se le confiere. De hecho, los comentarios, las compilaciones y el trabajo de los bachilleres y maestros sentenciarios (véanse *magister* y *baccalaureus*), oscurecieron la lectura de los *o.* cuyo producto, sin embargo, fueron.

origo. Del verbo *orior*, "surgir", esta palabra indica, según su significa-

do etimológico, el origen como nacimiento de algo. Pero es muy frecuente encontrarla usada con cierta vaguedad, ya sea como sinónimo de *principium* (véase), en cuanto que es aquello de lo que una cosa de algún modo procede, ya como sinónimo de *causa* (véase). Sin embargo, los autores escolásticos subrayan que lo específico de la noción de *o.*, desde el punto de vista filosófico, es que no alude a algo intrínseco a la cosa, sino a la vía de su procedencia. Así pues, se limita a indicar un *unde* o un *ex* y no un *a*. La formulación de la doctrina de la creacion *ex nihilo* ha contribuido a trazar el límite conceptual entre causa y origen: en efecto, todo lo que es tiene a Dios como causa y la nada como origen. Este término, señala, en síntesis, una dirección: la de la procedencia de algo. De ahí que escriba Tomás de Aquino al respecto: *"...ut via quaedam a re vel ad rem: sicut generatio significatur ut via quaedam ad rem genitam, et ut progrediens a generante"*. (*S. Th.* I, *q.* 40, *a.* 2, *c*).

ornatus. Voz que suele aparecer en los textos morales de la Edad Media, significa genéricamente el conjunto de los vestidos, joyas, afeites y todo lo concerniente al cuidado y adorno del cuerpo. En tal sentido, aparece muchas veces vinculado con la *vanagloria* (véase, *in fine*). En la transición Edad Media-Renacimiento, parece representar la forma específica de la vanidad femenina, tema en el que abundan las páginas de Savonarola y de Bernardino de Siena.

ostensio. Proviene del verbo *tendere*, tender, y el preverbio *obs*, que después pierde la *b* y que alude a lo que está delante. Así, indica que algo se tiende frente a otra cosa o frente a alguien, de donde el significado de *ostendere* como "mostrar".

En sentido filosófico, la *o.* es la acción y el efecto de mostrar simplemente algo en forma conceptual, manifiesta y directa, lo que se distingue de la *demonstratio* (véase), en cuanto que ésta requiere en alguna medida una argumentación más compleja y, sobre todo, probatoria. Por eso, los lógicos medievales han sostenido que la *reductio syllogismi per ostentionem* se opone, por ej., a la reducción al absurdo. De esta manera, definieron la *o.* como *demonstratio legitimae argumentationis per* manifestum *syllogismum.* Llamaron *o. circularis* al silogismo afirmativo de primera figura que tiene tres términos convertibles (véase *ostensiva*).

ostensiva. Se denomina con este nombre la *reductio* (véase) que, en el proceso demostrativo, señala la relación de consecuencia entre cuanto se ha demostrado y los principios o las premisas de las que partió la demostración. Establecida ya por Aristóteles en los *An. Post.* II, 8 y *ss.*, este procedimiento fue desarrollado por la Lógica escolástica. Los silogismos imperfectos –es decir, los que concluyen de manera legítima pero no evidente– deben poner de manifiesto su validez mediante alguna forma de reducción. La *reductio o.* o directa que nos ocupa ahora se lleva a cabo a través de la conversión de una o varias proposiciones (véase *conversio*) y, a veces, también mediante la mutación o trasposición de la mayor en la menor. De esta manera, se extrae

de un silogismo perfecto la misma conclusión del silogismo imperfecto considerado. No es admitida en sólo dos modos de silogismo (véase): los llamados Baroco y Bocardo, que únicamente pueden ser demostrados por la reducción *ad impossibilem*.

otiositas. Al contrario de cuanto ocurre con el *otium* (véase), la ociosidad tiene en la Edad Media una connotación claramente negativa. Tanto los autores del período patrístico como los del escolástico ponen su última raíz en un vicio, la *accidia* (véase). Así lo hace, por ej., Isidoro de Sevilla en *Quaest. in Vet. Test.*, *In Dt.* 16, ya que define aquélla diciendo que es un apartarse de lo laborioso para entregarse a una indebida desazón. Así, la ociosidad es hija de la acedia, porque no implica el reposo que restituye la armonía sino una inútil y desgastante divagación, fruto de la inquietud e insatisfacción del alma. Por su parte, Tomás de Aquino, siguiendo a Gregorio (cf. *Moral.* 33, 1, 9) advierte que la *o.* deriva en indolencia en lo tocante a los mandamientos (cf. *S.Th.* II-II, *q.*35, *a.*4 *ad* 3) y propone combatirla a partir de la meditación de la Escritura (cf. *C.G.* III, 135). La nota de inutilidad perniciosa que conlleva este concepto se traduce también en el discurso: el *verbum otiosum* es una de las formas que asume el *vaniloquium* (véase).

En los escritos de los místicos especulativos, particularmente, el término se reitera en referencia a la admonición de San Benito sobre la vida monástica: *o. inimica animae*. En tal sentido, Guillermo de Saint-Thierry, por ej., advierte a los monjes que la *o.* es la *sentina* de todas las tentaciones (cf. *Ep. Fr. M.D.* 40).

Muy distinto es el matiz de acepción que presenta el término *otiosum* cuando aparece en la expresión *genus vitae otiosum*, ya que allí alude a la vida contemplativa en cuanto opuesta a la activa (véase *vita*, *in fine*).

otium. En general, y a diferencia de *otiositas* (véase), este término indica un matiz semántico neutro y hasta positivo en el ocio. En efecto, los escolásticos en particular lo han vinculado con lo deleitable y aun con la armonía de la vida humana. De hecho, entendieron que las operaciones y los trabajos son deleitables sólo en cuanto que son proporcionados y connaturales al hombre. Pero, siendo finita la potencia de éste, el trabajo le es proporcionado en determinada medida. Cuando la excede, ya no es deleitable sino gravoso. Por eso, refieriron al reposo el juego (véase *ludus*) y el *o.*, y consideraron éste deleitable en cuanto que ahuyenta la tristeza que resulta del peso del trabajo. Así se expresa, por ej., Tomás de Aquino en *S.Th.* I-II, *q.*32, *a.*2 *ad* 3.

En otro orden, se llamó *o. liberale* al que se dedicaba precisamente a las artes liberales (véase *ars*), esto es, a las que cultivaban los hombres que, libres del trabajo manual, se entregaban a su estudio.

Por último, cabe mencionar la expresión *pingue o.*, esto es, ocio fructífero, que algunos autores medievales, especialmente los místicos del siglo XII, toman de Séneca (cf. *Ep. ad Luc.* 73, 10). En este contexto, la usan para caracteri-

zar los beneficios de la contemplación en la vida religiosa (cf., por ej., Guillermo de Saint-Thierry, *Ep.Fr. M.D.* 10).

P



P. Los lógicos medievales utilizaron esta letra para indicar el predicado en el juicio o proposición, particularmente, la de un silogismo. También se usa para reducir uno de los modos de las otras figuras a uno de los nueve modos de la primera (véase *figura*). Pedro Hispano lo expone en *Sum. Log.* 4, 6.

pactum. En general, alude al modo o manera; de ahí que *alio pacto* signifique "de otra manera", y *nullo pacto*, "de ningún modo". En sentido estricto, se refiere a un orden existente y, en sentido derivado, a la costumbre y/o a la ley. Por eso, en el vocabulario de la filosofía política en la Edad Media, *p.* es un término que alude a algo de hecho más que a una convención contractual. Así, por ej., en *Conf.* III, 8, 15, Agustín advierte que se deben evitar los delitos contra las costumbres humanas, "con el fin de que el concierto mutuo entre ciudadanos, establecido por costumbre del pueblo o por ley, no se quebrante por el capricho de ningún ciudadano o extranjero", añadiendo después que "es *p.* general de la sociedad humana el obedecer a sus gobernantes". Sobre bases agustinianas, especial importancia reviste, pues, en la Edad Media el *p.* que se da entre el pueblo y el príncipe, es decir, el gobernante, concretamente, el rey: ha de ser honrado por ambos; por eso, cabe su anulación, si una de las partes lo quebranta, por ej., si el rey se convierte en tirano: cuando quien ha sido elegido para castigar a los malvados y defender a los justos, y se vuelve él mismo malvado –escribe Manegoldo de Lautenbach– debe resignar su cargo: el *populus*, que precisamente por el *p.* le debe lealtad, tiene, entonces, el derecho de liberarse de su dominio (cf. *Liber ad Gebehardum*, 1).

paradoxa. De origen griego, esta palabra significa lo contrario a la opinión común. De hecho, Cicerón escribe que la *p.* suele maravillar, ya que propone algo que es increíble que sea como se dice que es (cf. *De fin.* IV, 74). Los lógicos medievales recogieron de la Antigüedad ejemplos célebres de paradojas, como la del mentiroso o el cretense. Según ella, Epiménides, el cretense, afirma que todos los cretenses mienten. Así, miente si solamente dice la verdad, y dice la verdad sólo si miente. Pese a la transmisión ciceroniana de esta palabra, la Edad Media prefirió el término *insolubilia* (véase).

paralogismus. Los paralogismos pertenecen al gran capítulo de las falacias y derivan de *aequivocatio* (véase). Se tiene un *p.* cuando se da un equívoco *ex transumptione*, como en "Todo lo que corre tiene pies", "El Tíber corre", "Ergo, el Tíber tiene pies"; o bien cuando se da un equívoco proveniente de un compuesto, como en "Todo lo in-

mortal es perpetuo", "Todo lo que puede no morir es inmortal", "Ergo, todo lo que puede no morir es perpetuo". Son ejemplos de Pedro Hispano (cf. *Sum. Log.* 7, 14-15). El *p.* es, pues, un argumento falso en la forma, a diferencia del *sophisma* (véase), que es un argumento aparente.

paranomasia. Figura de la gramática y la retórica medievales que consiste en emplear palabras de sonido semejante y diferente significado. La pregunta "*abire an obire te convenit*?", es decir, "¿te conviene marchar al destierro o morir?" es el ejemplo de *p.* propuesto por Isidoro de Sevilla en *Etym.* I, 36, 12.

parificatio. En general, se traduce por "asimilación". Ahora bien, la p. se define, en sentido amplio, como la existencia de algo que conviene a dos seres por igual; en sentido estricto, como la existencia en su ser de una realidad semejante o pareja a la que existe en otro ser, con el cual el primero se asimila. En el primer sentido, pueden asimilarse (parificari) criatura y Dios, aunque aquello en lo que se asimilan no les es intrínseco, por ej., pueden parificari en cuanto que a ambos les es atribuíble el ser. En el segundo sentido, no puede haber p. entre Dios y criatura, porque nada de lo que constituye a ésta guarda paridad con lo que Dios es. Así se expresa, al menos, Guillermo de Ockham en *In I Sent. d.*2, *q.*9.

paromeon. Se denomina así en la retórica medieval al empleo de un conjunto de palabras seguidas que comienzan con la misma letra, por ej., "*saeva sedens super arma*", esto es, "sentándose sobre las crueles armas" como escribe Virgilio en *En.* I, 295, según recuerda Isidoro en sus *Etym.* I, 36, 14.

pars. El concepto de parte es correlativo al de *totum* (véase) al cual se opone en cuanto que el todo se caracteriza precisamente como una unidad divisible en partes. Ambos términos presuponen la noción de unidad, mientras que la relación que se establece entre ellos está dada por el concepto de división o descomposición: se da una *p.* si hay división de una unidad primitiva. Pero se ha de aclarar que tal división puede indicar tanto una relación física como una relación metafísica entre el todo y las partes.

Este último punto fue tratado en especial por Aristóteles en *Met.* V, 25, 1023 b. Allí expone el Estagirita varios significados de "parte", los cuales se podrían sintetizar como sigue: 1. en un sentido, se llama *p.* a aquello en lo que se puede dividir una extensión; 2. en otro sentido, se dicen "partes" sólo a aquellas que miden el entero, o sea, los submúltiplos; 3. desde el punto de vista del *synolon* se denomina "partes" a aquellas en se divide la forma, prescindiendo de la cantidad: así, por ej., el bronce y la redondez son partes de una esfera de bronce; 4. son partes los contenidos en el concepto que define una cosa; por ej., la especie es parte del género. Como se ve, están insinuados aquí los aspectos físico, matemático, metafísico y lógico.

Siguiendo este enfoque, la Escolástica estableció las siguientes distinciones: 1. *p. homogenea* o *similaris* es aquella que comparte con el todo la misma naturaleza, por ej., cualquier parte del agua; en contra-

posición a la *p. heterogenea* o *dissimilaris*, uno de cuyos ejemplos sería un pétalo respecto de la flor. 2. *partes integrales* son las que se consideran en cuanto pertenecientes a la integridad de un todo, como los miembros de un cuerpo humano. 3. *partes subietivae* o *inferiores* se llaman a las diversas especies o *subiecta* de un todo universal; por ej., el hombre y los animales irracionales son *partes subiectivae* del animal; o, en otro ámbito, la prudencia personal con la que alguien rige su propia vida y la prudencia política con la que el gobernante rige a una comunidad son partes *subiectivae* de la prudencia en sí, como universal. 4. *partes potentiales* son las que no tienen toda la potencia de la *virtus principalis*; por ej., el intelecto y la voluntad son *partes potentiales* del alma.

partialiter. Adverbio que denota la consideración parcial de una realidad, en cuanto sólo se tienen en cuenta alguno o algunos de sus aspectos esenciales. De ahí que este término sea sinónimo de *inadaequate* (véase): cuando, por ej., se dice *"Homo est animal"*, se lo concible *p.* y, en esa medida, se lo entiende inadecuadamente, puesto que no está incluída en tal consideración la racionalidad, que es diferencia específica –y, por ende, esencial– del hombre.

participaliter. Cf. *nominaliter*.

participans-participatum. La noción de participación, es decir, el hecho de tener parte en o de tomar parte de (véase *participatio*), alude genéricamente a una relación; por ende, implica dos términos. En la Edad Media, y, sobre todo, en el período escolástico, se intentó despejar la ambigüedad originaria de esta noción insistiendo en la distinción entre ambos. Así, en primer lugar, se acercó –y, a veces, hasta se asimiló– el concepto de participación al de causalidad, aristotélicamente entendida. En segundo término, sobre esta base, se equiparó a la causa el ser *participatum*, es decir, aquel del que otros participan; y al efecto, el ser *participans*, esto es, el que toma parte de otro. Pero es un tomar parte que no mengua la condición del *participatum*. En este sentido se afirma que los entes no son el Ser en sí sino sólo participaciones de él. El par de términos que nos ocupan se aplicó así, especialmente, a la relación entre Dios y la criatura como relación de participación causal. En este orden, se considera a Dios como Ser *participatum* y la criatura como ser *participans*. En cuanto perfección de todas las perfecciones y actualidad de todos los actos, el primero es infinito *de iure*, mientras que la segunda es siempre finita y se halla en condiciones de potencialidad y receptividad respecto del *participatum*. Por lo demás, esto coincide con el carácter de causa primera que se confiere al *participatum*: como afirma el Aquinate en *In De Hebd. l.* 2, *n.* 24, el Ser puede ser *participatum* por otras cosas, pero no puede ser él mismo *participans*. En cambio, *id quod est*, es decir, el ente participa del *Esse*, como lo concreto participa de lo abstracto.

participare. Dos son las acepciones medievales de este verbo: 1. metafísica; 2. lógica. La primera aparece con mayor frecuencia entre autores realistas; la segunda, entre nomi-

nalistas (véase *universale*). 1. En el primer sentido, participar es, básicamente, tomar parte (*partem capere*). En rigor, se dice que algo participa de una cosa cuando ese algo recoge en su particularidad aquello que pertenece universalmente a otro; así, Sócrates participa del ser hombre, y todo hombre del animal. Se dice también que el efecto participa de su causa, en la medida en que aquél no posee toda la virtus de ésta: según el ejemplo propuesto por Tomás, el aire participa de la luz solar, pero no la recibe con la misma claridad con que dicha luz se encuentra en el sol (cf. *In Boethii De Hebdom*, 2). En principio, subraya el Aquinate, lo que es participado no se predica *per se* del que participa (cf. *In Met.* VII, *l.* 3, 1328). Para los diversos matices del participar, véase *participatio*.

2. En sentido lógico, y tal como recuerda Guillermo de Ockham, *p.* significa funcionar como sujeto, mientras que la forma pasiva del verbo que nos ocupa, *participari*, significa tener la función de atributo o predicado. Así, para la posición nominalista, decir que el individuo participa de la especie es decir sólo que la especie se puede afirmar del individuo a título de atributo (cf. *Summa Totius Log.* I, 32).

participatio. Etimológicamente, significa el hecho de tomar parte o ser parte de un todo. En sentido derivado y más preciso, mienta el tener algo similar a lo que posee un principio causante. A este segundo significado se remiten las concepciones metafísicamente trascendentales, comenzando por la platónica. En Platón, pero, sobre todo, en el platonismo, la *p.* designa la relación de las cosas sensibles con las Ideas o esencias. Aristóteles aproxima la noción platónica de participación a la tesis pitagórica sobre la existencia de las cosas: ellas son por imitación de los números, (cf. *Met.* I, 6, 987 b 10 y ss). En realidad, tanto el concepto de imitación como el de participación se encuentran en el pensamiento platónico, si bien con un matiz de diferencia: la imitación acentúa la trascendencia de la Idea ejemplar de la que la cosa es sólo una imagen o copia; la *p.*, en cambio, pone el énfasis en la presencia de la Idea en la cosa, que así puede ser pensada a la luz de aquélla (cf. por ej., *Fedro* 100 c). Aristóteles critica la noción platónica de participación por su imprecisión, diciendo que, a lo sumo, se trata de una metáfora que no da cuenta racionalmente del ser de las cosas (cf. *Met.* I, 9, 991 a 21 y ss). Para el Estagirita, sólo se puede decir que el particular participa de lo universal en sentido lógico, pero no metafísico, puesto que lo universal no tiene subsistencia ontológica, como sí la tiene la Idea en la perspectiva platónica.

El pensamiento medieval retoma el concepto de *p.* guiado por el afán de fundamentar filosóficamente la nueva cosmovisión aportada por el judeo-cristianismo. Según dicha cosmovisión, todo lo que es, es en cuanto que un Dios trascendente y creador lo hace participar del ser. Ahora bien, en general, se puede decir que durante la Patrística, la noción platónica tradicional de *p.* fue incorporada acríticamente. Algo similar ocurre en la Escolástica, entre los pensadores que siguen la corriente agustiniana de raíz pla-

tónica: San Buenaventura, por ej., ve en el mundo el vestigio del Dios Trinitario. Tal vestigio se revela como *p.* cuando la *mens redit in semetipsam*, y la luz de la fe se añade a la de la inteligencia.

En cambio, escolásticos más aristotélicos aceptaron y utilizaron el concepto de participación, con ciertas limitaciones. Esto obedece al hecho de que esta línea está fuertemente influenciada por el rechazo aristotélico de la *p.* en cuanto principio metafísico. Sin embargo, aun estos autores hubieron de valerse de la noción que nos ocupa por la razón apuntada. Por lo demás, la idea de *p.* revela su valor funcional en el problema de la relación entre lo infinito y lo finito. Combinada con el principio aristotélico de causalidad, como sucede en gran parte de la literatura escolástica, la *p.* pone en relieve la semejanza entre causa y efecto, en cuanto que éste posee la misma cualidad de aquélla. A la vez, sugiere también la diferencia entre ambos, desde el momento en que el efecto sólo puede tener una parte de la realidad de la causa. Es en este sentido que la doctrina escolástica de la participación queda alineada en la de la *analogia* (véase): también ésta subraya simultáneamente la semejanza y desemejanza.

Cabe señalar que, en general, los escolásticos emplearon la noción de *p.* para explicar la existencia de lo creado, más que su esencia. Así, por ej., Tomás de Aquino, afirma que todas las cosas reciben de Dios la *essentia* y el *esse*, pero subraya la participación de ellas en el *esse*. Al concebirse a Dios como *esse* absoluto, el ser se puede predicar de las criaturas sólo por analogía. Con esta acotación, *p.* es, pues, fundamentalmente, la participación en el ser. En la perspectiva del Aquinate, lo que limita el grado que tiene un ente de participación en el ser es su esencia, doctrina continuada y desarrollada por sus seguidores. Las cosas no se distinguen unas de otras en razón del ser porque éste es común a todas, desde el momento en que todas participan de él; si difieren entre ellas es en virtud de sus respectivas naturalezas o esencias, por las cuales participan del ser de maneras diversas (cf. *C.G.* I, 26). Así, por ej., una piedra, un pino y un hombre son o existen de diferente modo, aunque en todos se da el *esse.* Sin embargo, es menester aclarar que, en rigor, no poseen diversos "grados de ser" –puesto que éste es absoluto e indivisible– sino precisamente diversos grados de participación en el ser.

particulare. Se entiende por "particular" lo que pertenece a algunos individuos. Se opone, pues, a "universal" (véase *universalis*), en cuanto que este último término se refiere a una totalidad plural de individuos. Aunque en la época moderna se tendió a identificar, al menos en uso corriente, "particular" y "singular", no ocurrió así durante la Edad Media: *p.* se distingue de *singularis* o *individualis* (véanse), que aluden a un solo individuo determinado.

En lógica, un concepto *p.* –por ej., "algún hombre"– es concepto universal cuya extensión se ha reducido a un sujeto individual indeterminado. Esto lleva a la consideración de la *propositio p.*, que Pedro Hispano define diciendo que es aquello *"in qua subiectur terminus*

communis determinatus signo particulari, ut 'aliquis homo currit", y aclara *"signa particularis sunt haec: 'aliquis', 'quidem', 'aliquus' et 'similia' "* (*Summ. Log.* 10, 9). De hecho, la contraposición tradicional entre particular y universal tiene su punto de partida en la doctrina aristotélica del juicio (cf. *An. Post.* I, 1, 24 a 18).

El procedimiento intelectual de la *argumentatio* conocido como *inductio* (véase) consiste precisamente en remontarse desde varios particulares al universal, como Pedro Hispano también registra (cf. *op cit.* 5, 3).

partitio. Este término es importante en el campo de la lógica, en el que se define como la división del todo en partes. En este sentido, es correlativo de *divisio proprie* (véase *divisio*) que alude a la división del género en especies. Desde Boecio (cf. *In Isag.* IX, 18), los lógicos medievales consideraron que la *p.* comienza donde termina la *divisio*, o sea, con la aparición del individuo. Así, la definición se hace sobre la base de esta última, ya que no la hay de individuos; en todo caso, la *p.* puede dar lugar a una *descriptio* (véase).

parvificentia. Significa mezquindad en lo concerniente al dinero, especialmente, en los gastos menudos, como señala la partícula *parv-*. En la consideración de este vicio, se ha de tener en cuenta que lo grande y lo pequeño constituyen términos relativos. En este caso, la relación se da entre la erogación y la magnitud de la obra a realizar con ella. Así pues, el *parvificus* o mezquino es quien atenta contra la proporción racional que se debe dar entre la obra y los dispendios que ella exige. No se ha de confundir, pues, con la *avaritia* (véase) en cuanto pecado capital. En la consideración de este tema, los escolásticos siguieron a Aristóteles (cf. *Eth. Nic.* IV, 2, 10, 1122b 13). Su opuesto es la *consumptio* (véase).

passio. El concepto de "pasión" ha sido muy usado, especialmente, en la Escolástica, sobre todo, como categoría metafísica (véase *praedicamentum* 3.3.2). Durante la Antigüedad fue elaborado por Aristóteles, para quien la *p.* alude, en primer lugar, 1. a la recepción del acto por parte de la potencia. En este sentido, el Estagirita aplica el término equivalente griego, *páthos,* particularmente, en sus descripciones de la sensación y de la intelección (cf. por ej., *De an.* II, 3, 427 b y III, 45). De hecho, en el proceso cognoscitivo humano, ambas implican recibir una determinación. Pero también llama "*páthos*" 2. a la determinación en cuanto tal, en especial, a la característica de una especie, por ej., entre algunos animales, el ser hembra (cf. *Hist. an.* VII, 17, 600 b 29). En tercer término, esta noción señala en Aristóteles 3. el accidente real correlativo a la acción (véase *actio*), en la *actio* que posteriormente se denominó *"formaliter transiens"*, es decir, aquella que se resuelve en pura transmisión, como el impulso físico que un cuerpo da a otro (cf. por ej., *Fís.* III, 3, 202 a 13 y ss).

Estas acepciones fundamentales se reencuentran, con mayor precisión, en el pensamiento medieval. Durante la Escolástica, *p.* significó 1. en sentido lato, cualquier ti-

po de recepción, así, por ej., que el hecho de ser macho o hembra son *passiones* propias del animal, como dice Tomás de Aquino (cf. *In Met.* X, *l.*11, 2134); 2. en sentido estricto, la recepción de una cualidad destructiva, como el exceso de calor; 3. en cuanto *praedicamentum* (véase), es el acto del paciente en virtud del cual éste se constituye precisamente en *patiens* por la recepción del efecto producido por el agente; 4. *p. appetitus* es el movimiento del apetito sensible como el amor y el odio; 5. finalmente, indica la cualidad que causa una alteración pasajera, como el miedo que provoca palidez. Estos dos últimos significados fueron tratados, en especial, por Tomás de Aquino en *S. Th.* I-II*, q.* 21, *a.* 1 y *q.* 22, *a.* 1.

passionatus. Se aplica, en general, al hombre en cuanto sujeto de pasiones. Con todo, es un término que, en su acepción más amplia, alude a aquel que tiene cualesquiera pasiones y, en este caso, es traducible por "apasionado"; en sentido estricto, es aquel cuyas pasiones lo inclinan a actos contrarios a la recta razón. En este último caso, se justifica traducir la voz que nos ocupa por "pasional", por ej. Interesa notar la acotación que sobre este concepto, más frecuente hacia el final de la Edad Media, hace Guillermo de Ockham. En efecto, advierte Ockham que no se ha de confundir la ausencia de pasión, esto es, la insensibilidad, con la virtud; por el contrario, cuanto más *p.* sea un hombre, mayores posibilidades tiene de ser virtuoso si gobierna o informa tales pasiones según la recta razón; si no lo hace, mayores posibilidades tendrá de ser un pecador (cf. *Quod. II, q.*15; *In III Sent. q.*11r).

passum. Se llama así 1. a la materia en cuanto *subiectum sustentationis* en la educción (véase *eductio*), es decir, la materia presupuesta en la generación o mutación corpórea de algo. En otro sentido, se denomina *p.* o *reagens* 2. a aquel cuerpo que resiste la acción de otro más potente, actuando sobre este último: por ej., el cuerpo A actúa sobre el B y éste reacciona contra el primero; el cuerpo B recibe, entonces, el calificativo de *p.*. En cambio, el cuerpo A se llama *agens* o *repassum*.

pati. Este verbo, que literalmente significa "padecer", tiene en filosofía el significado de "recibir", con dos acepciones similares aunque de matices diferentes: 1. recibir algo sin más, como cuando la materia recibe la forma; 2. sufrir un cambio sin recibir nada en compensación, así se "padece", por ej., el ser movido localmente. Tomás de Aquino, al comentar a Aristóteles, indica dos modos de utilizar este verbo: en sentido impropio, se utiliza *p.* para señalar que algo recibe una perfección; en sentido propio, *p.* significa que una cosa recibe algo que la transforma respecto de aquello que le es natural (cf. *In Met.* V, *l.*14, 958). En términos muy generales, alude también a ser creado, como testimonia, por ej., Guillermo de Ockham en *Summa Totius Log.* I, 58).

patientia. En general, los autores cristianos consideraron la paciencia no sólo como virtud, sino como raíz y custodia de las demás virtudes. Así, por ej., la caracteriza San Gregorio en *In Evang.* II, 35. Tal concepción

deriva de considerar que las virtudes se ordenan al bien; manteniendo el orden de la razón contra las pasiones: la *p.* es precisamente la que conserva dicho bien contra la tristeza o el desánimo. Durante la Patrística, se mantiene este concepto, pero sin entrar en mayores precisiones, insistiendo en que al paciente toca sufrir males para no obrar el mal.

En la Escolástica, la *p.* es parte potencial secundaria de la fortaleza (véase *fortitudo*), y la asocia a la *longanimitas*, o sea, a la tendencia del alma hacia lo lejano. Sto. Tomás, por su parte, funda dicha asociación en el hecho de que la paciencia ayuda a soportar males presentes en pro de un bien más lejano que éstos; por lo demás, la sola dilación del Bien esperado causa tristeza y, por ende, da ocasión al ejercicio de la *p.* (cf. *S. Th.* II-II, *q.*136, *aa.* 1 a 5).

patres. Se designa así a los Santos Padres quienes, junto con otros escritores eclesiásticos, desde los primeros siglos de nuestra era hasta el octavo, conforman un período en la historia del pensamiento denominado precisamente "Patrística". Se divide en Patrística griega y latina, según la lengua en la que hayan escrito. Desde el punto de vista teológico, los Padres han de probar cuatro condiciones ya fijadas en el siglo V: ortodoxia, santidad de vida, antigüedad y aprobación de la Iglesia. De acuerdo con esto, se consideran Padres: Cipriano, Basilio, Gregorio de Nacianzo, Gregorio de Nyssa, Atanasio, Juan Crisóstomo, Cirilo de Alejandría, Ambrosio de Milán, Agustín de Hipona, Jerónimo, Isidoro de Sevilla, en quien culmina la Patrística latina; Juan Damasceno, con el que finaliza la griega, etc. En cambio, Tertuliano y Orígenes, aunque pertenecen al período patrístico, no se conocen como *p.* sino como escritores eclesiásticos precisamente por no reunir todos los requisitos mencionados. Por el contrario, la voz *doctor* (véase) nombra a los autores medievales, esto es, a los del período escolástico.

Con todo, cabe advertir que, a partir del siglo XIII, el término designa también a los miembros de un concilio. Y aun se extiende a los de una asamblea: prueba de ello es el primer vocativo con el que Pico della Mirandola abre su *Oratio de hominis dignitate*, redactada hacia finales del siglo XV, como alocución introductoria a la asamblea, finalmente frustrada, de doctos y autoridades de diversas confesiones religiosas en la que se habrían de discutir tesis filosóficas y teológicas.

paupertas. Esta palabra, que significa pobreza, ha sido tema de consideraciones éticas y políticas durante los siglos medievales. En el primer sentido, Buenaventura, por ej,., escribe que la pobreza, aun la pobreza absoluta, es término medio, pero no relativo a las cosas sino al apetito del alma (cf. *Coll. in Hexaem.* V, 4). En el segundo sentido, *de paupertate* señala una de las más famosas polémicas que se sostuvieron hacia el final de la Edad Media. Sus principales protagonistas son el papa Juan XXII, Miguel de Cesena y Guillermo de Ockham. El primero había condenado al segundo en la disputa que sostenía con los franciscanos sobre la pobreza evan-

gélica. Ockham, entonces, sale en su defensa con el *Opus nonginta dierum*. La tesis de Juan XXII desconocía la distinción sobre el simple uso fáctico de las cosas temporales y el derecho a tal uso.

Ockham sostiene, en primer lugar, que el derecho es un poder legítimo (*potestas licita*) y conforme a la recta razón. En segundo término, distingue entre derechos anteriores a la convención humana y los derechos o poderes legítimos que dependen de ella y cuenta el derecho a la propiedad entre los primeros, es decir, entre los derechos naturales. En tercer lugar, lo incluye entre los que se fundan en la inmutabilidad de los preceptos morales. Pero, en cuarto lugar, enumera el derecho de propiedad entre aquellos a los que se puede renunciar, –a diferencia de otros, irrenunciables, como el derecho a preservar la propia vida– bajo la condición de que tal renuncia ha de ser plenamente voluntaria por una causa justa.

Éste es, desde su perspectiva, el caso franciscano de renuncia a la propiedad. Pero ello no implica que no se puedan usar legítimamente aquellas cosas a cuya propiedad se ha renunciado. Ockham distingue, entonces, entre, de un lado, el *usus iuris*, que es el derecho de usar las cosas temporales y que no implica derecho sobre la *substantia* de las mismas; de otro, el *usus facti* o uso de hecho que es el autorizado, esto es, el que emana de un permiso siempre revocable: los franciscanos –sostiene contra Juan XXII– son *usuarii semplices*, no tienen el primero sino sólo el segundo, o sea, el *usus nudus* de las cosas temporales, uso autorizado por la Santa Sede. Ella es la que posee, en última instancia, el *usus iuris* o *dominium utile* además de poseer el *dominium perfectum*.

Así, la *p.* evangélica de los franciscanos, para Ockham, admite la legitimidad del uso, pero –también contra la tesis pontificia– consiste en haber renunciado a todo derecho de propiedad tanto individual como colectiva.

pax. Tanto durante el período patrístico cuanto en el medieval, el concepto de paz es de gran importancia, ya que se vincula con uno de sus más fundamentales supuestos: el del orden con que la Creación fue establecida en su constitución ontológica (véase *ordo*). Por eso, es, sobre todo, una noción metafísica, y, al serlo, reaparece en otros planos. Así, constituye uno de los principios y, a la vez, manifestaciones de la *lex aeterna* divina. La relación que el pensamiento cristiano patrístico-medieval establece entre la noción que nos ocupa y la de Creación instala la categoría de paz en un plano mucho más fundante que aquel en el que aparece entre los antiguos. En éstos, el concepto de *p.* se había tratado o bien como opuesto a la guerra, como en Platón, o bien como consecuencia de la serenidad del ánimo, como en los estoicos. De hecho, la caracterización patrístico-escolástica más frecuente de *p.* es *tranquillitas ordinis*. Así reza la definición de Agustín, quien insiste en la indefectibilidad de la paz universal como ley de la naturaleza. El hecho de que la *p.* sea la suprema aspiración de todos los seres obedece a que cada uno de ellos busca la propia perfección según su especie, es decir que tien-

de a su plenitud ontológica, con lo que se instala en el lugar que le corresponde en el contexto del *Ordo universalis* y así alcanza su paz que es su *quies* (véase) (cf. *De civ. Dei* XIX, 12-13).

Desde el punto de vista antropológico, en la paz está la perfección del hombre, ya que consiste en la tranquilidad que deriva de la armonía que la razón impone a las pasiones. Moralmente hablando, la paz propia de la *virtus* resulta del hecho de que ésta es el *ordo amoris* (cf. *De Ser. Dom. in Monte* I, 9). Por cierto, esto se traduce en términos colectivos, esto es, en lo que concierne a toda comunidad humana: tanto sea en lo que hace a la paz doméstica como en lo que toca a la cívica o política, la *p.* está en el orden y éste en someter lo que es jerárquicamente inferior a lo que es superior (cf. *Sermo* XI, 12). Con todo, según la perspectiva agustiniana que se convierte en *auctoritas*, se trata en estos casos de una paz temporal, cuyo carácter incierto responde a la contingencia de lo humano. Pero hay también una *p. aeterna* que es la de la gloria y supera todo entendimiento, ya que entra en el ámbito del misterio de la bienaventuranza.

Sobre estas bases, escolásticos como Tomás de Aquino elaboraron el concepto de *p.* no en cuanto fin último del hombre, puesto que dicho fin es la *beatitudo*, sino como antecedente y, a la vez, consecuente de esta última (cf. *S.Th.* I-II, *q.*3, *a.*4 *ad* 1). En lo que concierne al plano social, el Aquinate sostiene en que la paz sólo puede derivar de la justicia (cf. *ib.* II-II, *q.*180, *a.*2 *ad* 2). Y, respecto del plano eclesial, subraya que, en el cuerpo de la Iglesia, sólo se conserva la paz entre sus diversos miembros por virtud del Espíritu Santo (cf. *ib.* II-II, *q.*183, *a.*2 *ad* 3).

peccatum. En términos muy generales, el pecado es el acto humano por el que el hombre, en cuanto creatura racional, se separa del bien o fin. En sentido algo más específico, consiste en la violación de una ley que se ha comprometido a observar. En sentido cristiano, y particularmente paulino, la primera caracterización responde a *Rom.* V, 12, VII, 7 y VIII, 3; la segunda, a *Rom.* IV, 15, texto que coincide con *II Pedro* II, 16 y *I Juan* III, 4).

En las elaboraciones patrístico-medievales del tema, se ha insistido en la distinción entre *p.* como acto y *vitium* (véase) como hábito. Desde un enfoque más jurídico de la cuestión, se ha visto el pecado fundamentalmente como transgresión o violación de la ley eterna. Ésta define la relación esencial y constitutiva de las criaturas entre sí y entre la criatura y el Creador que ha determinado tal conjunto de relaciones. De ahí que la transgresión implicada por el *p.* constituya un acto no sólo de desobediencia sino aun un real intento de ofensa a Dios, cuya majestad no puede ser, sin embargo, mermada por dicho intento. Desde un punto de vista más metafísico, el pecado conforma un acto contrario a la misma naturaleza del hombre en cuanto ser creado, puesto que es, en sí mismo, contradictorio con su tendencia a la perfección que ontológicamente le es propia, es decir, la felicidad.

Desde una perspectiva psicológica, la tradición cristiana ha seguido la impronta de Agustín, quien enfatiza la voluntad de oposición a la ley eterna (cf., por ej., *Contra Faust.* XXI, 27) y el carácter de acto de *aversio a Deo* y conversión a las criaturas (cf. *De lib. arb.* II, 19, 53). Con ello, se desea una naturaleza inferior y se abandona una superior (cf. *De nat. boni* 34). Pero, en un corolario de su oposición al maniqueísmo, el Hiponense insiste en que el *p.* no es una sustancia sino el defecto de una sustancia, la humana, puesto que implica la dispersión y corrupción del alma. Su causa material es, pues, la libre voluntad del hombre (cf., por ej., *Ep.* 166, 5) y sus causas formales, la ignorancia y la debilidad (cf. *De mer.* II, 17, 26). Por tanto, descarta como causas esenciales el determinismo natural, el hado, la fortuna o la necesidad. Describe sus etapas o momentos psicológicos, sugestión, delectación y consentimiento, en *De Tr.* XII, 12, 17 y *De Sermo Dom. in Monte* I, 12, 34.

Tomás de Aquino comenta y suscribe esta posición agustiniana, sobre todo, en *S.Th.* II-II, *q.* 20, subraya especialmente el aspecto de la *aversio a Deo* que implica el pecado: hay una directa oposición entre el acto pecaminoso y Dios en cuanto fin último del hombre, ya que el primero expresa amor por un bien finito pese a su incompatibilidad con el bien infinito. Así, conforma de hecho un acto de repudio a Dios. Por su parte, Buenaventura insiste en la nota de deleitación voluntaria que involucra todo pecado (cf. *De regno Dei* 23).

Párrafo aparte se debe dedicar a la doctrina teológica del pecado original, elaborada sobre el relato bíblico del cometido por Adán y Eva (cf. *Gen.* II, 17 y III, 1-24) y considerado esencialmente como desobediencia a Dios, que resulta de la soberbia. Dado que en Adán y Eva se subsumía toda la humanidad, la falta originada en ellos pasa a esta última. Así, aun cuando los descendientes de Adán no hayan querido cometer su misma falta, el pecado original es *p. naturae*, según fundamenta la perspectiva ultrarrealista de autores como Escoto Erígena y Anselmo de Canterbury. Aun autores como Sto. Tomás recogen esta tesis, incorporada al dogma del Cristianismo. El Aquinate escribe que, después de Adán, cada hombre peca "*in quantum pertinet ad naturam ipsius, quae per p. corrupta est*" (*C.G.* IV, 52). Esto ha apartado al hombre de la Gracia divina que, desde el punto de vista cristiano, sólo la Redención de Cristo devuelve. Las consecuencias que los teólogos medievales han atribuido al pecado original en la naturaleza humana en su actual estado son el debilitamiento de su voluntad libre, que queda viciada en su capacidad de actuar y requiere el auxilio divino, y la necesidad de la ascesis gradual tanto para el intelecto como para la voluntad. De esta manera, con el pecado original se perdió la *beatitudo naturalis* de que gozaba Adán antes de la caída.

Desde el punto de vista teológico, las principales distinciones establecidas sobre el tema son las siguientes: 1. en relación con su causa, el *p.* puede ser 1.1. *originale* o *natu-*

rae que es aquel al que se ha hecho alusión en el párrafo anterior y que, por lo dicho, se distingue del 1.2. *p. personale*, esto es, el cometido por alguien en particular en el actual estado postadánico; 2. en relación con el mismo acto humano, se diferencia entre 2.1. *p. actuale*, o sea, la acción o hecho mismo, interno o externo, contrario a la ley de Dios, y 2.2. *p. habituale* que no es el vicio, ya que no consiste en un *habitus* generado por la repetición del mismo tipo de pecado, sino en una condición permanente iniciada por él; 3. respecto de su constitución, se distingue entre 3.1. *p. formale*, que es el que se quiere libremente con conciencia de su naturaleza de tal y 3.2. *p. materiale*, que es el acto objetivamente contrario a la ley divina, prescindiendo del hecho de estar acompañado o no por esa conciencia; 4. respecto de su gravedad, los pecados se clasifican en 4.1. *p. grave* o *mortale*, que conforma una violación sustancial de la ley de Dios y aparta de modo radical al hombre de Él en cuanto fin último, y 4.2. *p. veniale*, que es una transgresión incompleta de esa ley; 5. en cuanto a la manifestación de los pecados, se suele distinguir entre el 5.1. *p. interior* que radica en los malos deseos o pensamientos que no se traducen externamente pero que también manchan el alma, y 5.2. *p. exterior* que es el de la acción propiamente dicha y el de la palabra que también se denomina *p. oris.* Cf. también *difformitas* 2.

pecunia. En general, alude a la riqueza material, pues, más que señalar el dinero, esta voz indica todo aquello que puede ser estimado a precio de dinero, es decir, intercambiable por moneda. Así, es un concepto más amplio que el de *moneta* (véase) que es, además, instrumental respecto de *p.* Antonino de Florencia y Nicolás de Oresme se cuentan entre los autores que más se han dedicado al examen económico y ético de esta noción.

per. Preposición de acusativo, tiene el sentido genérico de "mediación", que se despliega en las siguientes especificaciones: 1. en el orden local, significa "a través de"; 2. en el orden temporal, significa 2.1. "durante", o bien 2.2. expresa la sucesión propiamente dicha; 3. en el plano instrumental, puede aludir a 3.1. un medio o instrumento, 3.2. un intermediario, 3.3 un motivo accidental, 3.4. una ocasión o circunstancia. Otro de sus usos es 4. en las súplicas, donde asume el sentido de "en nombre de".

Pero el empleo más frecuente de esta preposición en textos filosóficos medievales es aquel mediante el cual indica 5. causa, en general, como en *per accidens* (véase). Cabe notar que, en este orden, se prefiere su uso cuando dicha causa es de algún modo inmanente al sujeto o cuando se aproxima a algo circunstancial u ocasional, es decir, cuando no se trata de una causa en el sentido más fuerte del término.

Finalmente, cabe destacar que esta preposición suele emplearse 6. con valor intensivo, ya sea 6.1. unida a la conjunción *quam*, para subrayar la significación de la palabra a que se refiere, ya sea 6.2. en composición con adjetivos, confiriéndoles entonces el grado superlativo, por ej., *pergratum*.

per accidens. Se dice de lo que pertenece a una cosa no necesaria sino accidentalmente, o sea, por casualidad; así, por ej., un hombre puede ser blanco o alto *per a.*. También se designa con esta expresión la causa que produce un efecto en virtud de otra causa, o bien aquello que produce un efecto *praeter intentionem*, es decir, no directamente querido.

per impossibile. Algunas veces, se usa como sinónimo de *ad impossibilem.* Para el significado preciso de este término, véanse, *absurdum* y *reductio*.

per se. Esta expresión se podría traducir como "por sí". Es frecuente encontrar su transcripción latina aun en textos modernos, lo que intenta reflejar la especificidad medieval del término. En la literatura escolástica, y según el contexto, tal especificidad se desglosa en las siguientes acepciones: 1. *per se* es una nota esencial en la noción de sustancia, puesto que indica su suficiencia ontológica, en el sentido de que ella no necesita inherir en otra cosa para ser y ser lo que es; el accidente, en cambio, al ser justamente *per accidens*, ha de inherir necesariamente en una sustancia. 2. se predica también de lo que conviene a una cosa *formaliter* (véase), o sea, en virtud de su naturaleza propia o de sus principios intrínsecos; así, al hombre le pertenece *per se* el ser racional, en cuanto que la racionalidad necesariamente forma parte de su naturaleza; en este orden, la expresión que nos ocupa señala la *ratio formalis* de la sustancia. 3. en sentido derivado, se denomina *causa per se* a aquella causa que, por virtud propia, está ordenada a un efecto determinado, como el fuego es *causa per se* del calor. En todos los casos, se opone directamente a *per accidens* (véase).

per se ipsum. El *esse per se* se afirma, en general, de todo ente que por su perfección posee autonomía ontológica durante su permanencia en el ser (véase *perseitas*). Con ello se señala que, una vez puesto en la existencia, no necesita de otra cosa para seguir existiendo y para seguir siendo lo que es. Por eso, el ser *per se* constituye nota central de la sustancia y se opone al ser *per accidens* que necesita inherir en otra cosa. En virtud especialmente de esta última contraposición, el *esse per se* indica consistencia metafísica. *A fortiori*, se lo aplica a Dios. Pero, el ser divino, a diferencia del de la sustancia, posee dicha consistencia en términos absolutos. Por eso, únicamente de Él se puede predicar que no sólo es por sí, sino también por sí mismo, en la medida en que, porque es precisamente el Sumo Ser, Dios no sólo no necesita de otra cosa para subsistir, sino que Él mismo es su propia subsistencia. De ahí que sólo El sea, necesariamente, *per se ipsum*. Esta caracterización fue elaborada furante la Escolástica, especialmente por San Anselmo (cf. *Mon*. I, 6) y Sto. Tomás (cf. *C.G.* I, 13).

per se nota. Término que, como los de *in se, quantum in se* y *quoad se*, equivale a *nota per se secundum se*, y *nota per se et secundum se et quoad nos* (véase *nota per se*).

per se subsistens. Término escolástico que se aplica exclusivamente a Dios, significando con ello su absoluta autonomía, en el sentido de

que Él no es en otra cosa sino en Sí mismo y así subsiste. Ahora bien, el carácter de *per se* es propio también de la sustancia. Pero ésta, además de existir en sí misma y no en otra cosa, es, al mismo tiempo, soporte de accidentes. Esto último no se puede predicar, en cambio, de Dios, ya que los accidentes implican contingencia y mutabilidad, a las que El es absolutamente ajeno. Por eso, subsiste en sí, pero no a la manera de una substancia sino como pura *subsistentia* (véase). El término que nos ocupa es particularmente recurrente en Tomás de Aquino (cf. *S. Th.* I, *q.* 4, *a.* 2, *c*; I, *q.* 29, *a.* 3 *ad* 4; *In Div. Nom.* . I, *l.* 1 y *c.* 5, *l.* 1).

perceptio. Este vocablo alude primariamente a una aprehensión global de cualquier tipo de realidad presente. Implica, fundamentalmente, "recoger". El hecho de que la *p.* constituya una aprehensión global la distingue de la sensación, ya que ésta, en su parcialidad, es más puntual.

Los autores antiguos, por ej., Cicerón, admitieron que la percepción también podía versar sobre notas intelectuales, es decir, que su objeto podía ser inmaterial. Así, hablaron de *perceptiones animi* refiriéndose con ello a las nociones (véase *notio*). En cambio, los pensadores medievales, habiendo utilizado el término "*notiones*" para los contenidos de la cognición, reservaron la *p.* para aludir exclusivamente a la *notitia* que el alma forma a partir de la experiencia sensible, y sobre ella. Pero hay que tener presente que, al referirse a la experiencia sensible, aludían tanto a la de los sentidos externos como a la de los internos (véase *sensus*). Por eso, escolásticos como Tomás caracterizan el concepto de *p.* diciendo que se trata de una "*experimentalem quandam notitiam*" (cf. *S. Th.* I, *q.* 43, *a.* 5, ad 2).

Debido a su originario carácter sensible, la percepción nada afirma o niega sobre el objeto percibido: ésta será una operación ulterior en el proceso cognoscitivo. Así, la *p.* no puede revestir el carácter de verdadera o falsa; la verdad o falsedad le corresponde al juicio. La *p.* en cambio, no es pasible de falsedad sino, en todo caso, de *obscuritas* y *confusio*. En el primer caso, se estaría ante una percepción, por así decir, incompleta del objeto; en el segundo, ante una *p.* deficiente en lo que toca a la articulación interna del mismo. Por otra parte, cabe aclarar que dicho objeto puede ser tanto una sustancia como una imagen de ella. Finalmente, se ha de añadir que, en la Escolástica tardía, se fue desdibujando la línea divisoria señalada entre *p.* y *notio*, con lo cual se habló de "percepciones sensibles", concepto que, por lo dicho, no es típico del período medieval.

perduratio. Cf. *duratio*, *in fine*.

peremptio. Tiene dos significados: 1. en física, se refiere a la destrucción de una cosa real; 2. en lógica, campo en el que este vocablo es más usado, alude a la operación que consiste en concluir una proposición negativa de otra negativa, como cuando de la negación del género se concluye la de la especie (cf. *interemptio*).

perfectio. Indica la cualidad o condición de lo *perfectum* (véase), es decir, de lo que ha alcanzado su pro-

pia plenitud. Entre los autores medievales, se habla de *p.*, sobre todo, desde el punto de vista metafísico y desde el punto de vista ético. En sentido metafísico, la *p.* concierne a un ente en lo que éste es o en lo que hace. En cambio, en sentido ético, atañe a la rectitud de la conducta de vida de una persona. Obviamente, el primer sentido es el que reviste mayor importancia filosófica. En ese orden, y siguiendo los significados formales que había establecido para este vocablo Aristóteles en el libro V de la *Metafísica*, los escolásticos distinguieron tres tipos de perfección: 1. la *p.* de la estructura esencial de un ente; así, por ej., la perfección del fuego consiste precisamente en su determinación ontológica, o sea, en ser fuego y no otra cosa. 2. la *p.* que consiste en la adición de ciertos accidentes o cualidades indispensables para el cumplimiento de las operaciones propias; en este sentido, son perfecciones del fuego el ser cálido, ligero, seco, etc. 3. la *p.* última de un ente estriba en la consecución de su fin propio, el que le corresponde según su especie; en el ejemplo presente, el elevarse hasta detenerse en su lugar propio es la perfección última del fuego.

Desde otra perspectiva y respecto de las operaciones en cuanto perfecciones del ente, la Escolástica distinguió también entre las *perfectiones simpliciter simplices* y las *perfectiones simplices secundum quid*. Las primeras son aquellas que en su concepto no implican límites, como pensar o amar; en cambio, las segundas sí los implican, por ej., razonar, puesto que la racionalidad conlleva un devenir, y por ende, una cierta limitación de la potencia. En este orden, es interesante la posición de los seguidores de Avicena que insertaron doctrinas aristotélicas en un contexto neoplatónico. A fines del siglo XII, Juan Blund, por ej., escribe en su *Tractatus de anima* que el alma no es forma del cuerpo sino *p.* de él, en cuanto principio vivificador.

Ahora bien, se suele decir que todas las perfecciones se encuentran en Dios *eminenter*, es decir, en máximo grado. Pero las *perfectiones simpliciter simplices* se hallan en Él *formaliter*, mientras que las *perfectiones simplices secundum quid* se dan en Dios *virtualiter*, en cuanto que Él puede ponerlas en la existencia en las criaturas. Así, por ej., la *ratiocinatio* (véase) no se da en Dios formalmente, pero sí en Su capacidad de producir un *ens rationale* capaz de llevar a cabo dicha operación, como el hombre.

En cuanto a la perfección moral, la literatura medieval suele considerarla un grado eminente de la virtud, por la que el hombre se ennoblece y alcanza la *beatitudo* (véase). Sólo el hombre es pasible de esta clase de *p.*, ya que Dios no es perfectible, por definición; por otra parte, tampoco los animales son perfectibles en este sentido, toda vez que la virtud es *ordo amoris* y la proyección de ese orden a la propia conducta implica una racionalidad de la que carecen.

perfectum. Etimológicamente significa “hecho completamente”, o sea, acabado, lo cual contiene un matiz de completitud o plenitud, una alusión a algo a lo que nada falta. En su origen, este vocablo perteneció al ámbito del arte y de la

producción artesanal en general y, por analogía, se aplicó después a lo producido o engendrado también por un artífice trascendente como el Demiurgo platónico o el Dios creador del judeo-cristianismo.

Especialmente, desde el punto de vista de la perfección metafísica (véase *perfectio*), un ser puede ser *p.* en sentido relativo o bien en sentido absoluto. Un ente es perfecto en sentido relativo si nada le falta de cuanto es exigido por su correspondiente esencia. En tal caso, *p.* indica la plenitud ontológica que un ente posee, precisamente, en relación con su propia naturaleza. Tomás de Aquino, por ej., recuerda que lo perfecto es lo *terminatum et absolutum*; así, no depende de otro y no presenta ninguna privación sino que tiene todo aquello que le compete según su especie (cf. *In Met.* V, *l.*19, 1044). Por esto último, ningún ente puede poseer la perfección absoluta, ya que la esencia limita la riqueza del ser: una rosa perfecta, por ej., nunca podrá tener la perfección de un diamante perfecto. El ser absolutamente *p.* sólo compete Dios, ya que, por definición, posee la plenitud total del ser y no de una esencia determinada. También se lo denomina ens *perfectissimum*, en cuanto que se le atribuye la totalidad de las perfecciones, entendidas ahora como propiedades o atributos.

periurium. Cf. *mendacium.* Ligado a la mentira como a su género, el perjurio, esto es, el jurar en falso, es un pecado que contamina a quien lo comete, ofende a Dios y al prójimo, perjudica la administración de la justicia y pone en crisis el orden social. Así, su gravedad queda fuera de discusión desde los comienzos de la Patrística. La cuestión va más allá al haberse discutido, con criterios exegéticos, la legitimidad del *iuramentum* (véase) mismo. Establecidas las condiciones en las que éste se torna lícito, se discutió el caso del *p.* como pecado de la lengua y, sobre todo, social.

Una primera definición aparece en Jerónimo, quien analiza el caso del perjurio en relación con los tres elementos que deben formar parte del juramento para que éste sea legítimo: *veritas, iudicium, iustitia* (cf. *In Hieremiam* I, 69), cuya ausencia transforma el segundo en el primero. La tradición retomó esta *auctoritas*, extendiendo la caracterización no solo al juramento falso sino también al ilícito y al indiscreto. Con todo, prevaleció la acotación de Graciano al primer caso, signando el *p.* como una mentira confirmada por el juramento (cf. *Decretum* II, 22, 2, 2). A través de Hugo de San Víctor (cf. *De sacramentis* PL 176, 358) y Pedro Lombardo (cf. *Sent.* III, *d.* 39, *q.*1) esta definición sanciona la vinculación entre *p.* y *mendacium* para los siglos posteriores. No obstante, se añade al primero una nota que acentúa su gravedad: el poner a Dios por testigo. La mentira lo ofende en la medida en que todo pecado lo hace; el perjurio lo involucra al utilizarlo, al invocarlo a confirmar lo ilícito o lo falso. Así lo subraya Tomás de Aquino (cf. *S.Th.* II-II, *q.* 89, *a.*1).

permanens. Lo permanente es lo que se mantiene en la existencia durante un lapso. Esto hace que, de un lado, la noción de *p.* quede vinculado con el de tiempo; de otro, lle-

va a establecer sus límites conceptuales en confrontación con otras nociones como las de *aeternum* y *sucessivum* (véanse). Por otra parte, el segmento temporal en el que discurre lo permanente indujo a colocar la reflexión al respecto en el contexto de términos como *incipit*, es decir, "comienza", y *desinit*, esto es, "termina". Considerado primero un problema esencialmente lógico, entre los siglos XIII y XIV, lo *p.* se impostó en el terreno la física aristotélica y se lo relacionó con el examen de diversos tipos de realidad: las *res permanentes*, por ej., un hombre; y las *successivae*, por ej., el movimiento. La mayor dificultad, encarada en textos como el *De primo et ultimo instanti* de Burley, ha sido, entonces, la de asignar o no los instantes límites en los que las cosas *permanentes* comienzan y terminan de existir. Para una útima distinción, véase *perpetuum*.

permutatio. Casi nunca aparece en los textos filosóficos en el sentido de *mutatio*, puesto que se usó en el ámbito del comercio, en el que indica el intercambio de mercancías y, en sentido muy amplio, la compra y venta de ellas.

perpetuum. Se denomina así todo lo que se perpetúa en cuanto que permanece, lo cual puede ocurrir *materialiter* o *formaliter*. Así, por ej., el vínculo que el mutuo consentimiento establece en el sacramento del matrimonio es *p.* en el segundo sentido, pero no en el primero. Técnicamente, se llama *p.* lo que siempre será, aun cuando no siempre haya sido, como señala, por ej., Tomás de Aquino en *C.G.* II, 84. De este modo, por una parte, lo *p.* se distingue no ya de lo eterno –que no se da en el tiempo– sino aun de lo que es temporalmente infinito, ya que esto último no consiste sólo en la permanencia sino en lo que ha existido o pudo haber existido desde siempre. Por otra, se diferencia también de lo incorruptible, puesto que esto es lo que, por naturaleza o derecho ontológico propio, puede no corromperse, mientras que lo *p.* es lo que de hecho subsiste y aun con alguna modificación, como ejemplifica Pedro Hispano en *Sum Log.* 7, 15.

perseitas. Los escolásticos emplearon esta noción, sobre todo, para aclarar el concepto de sustancia, a la que conviene no sólo el carácter de ser en sí (véase *in se*) sino también por sí. El primero indica que la sustancia posee cierta autonomía ontológica, en cuanto que no forma parte de una totalidad sino que es ella misma un todo completo. En cambio, la *p.*, es decir, la condición que tiene la sustancia de ser *per se*, señala que, por su consistencia y perfección, no tiene necesidad de inherir en otra cosa, como es el caso del accidente. La posible asimilación del carácter de *in se* propio de la sustancia y de su *p.*, es decir, del hecho de ser *per se*, proviene no sólo de la proximidad de ambos significados, sino también de que los dos términos tienen como único antónimo *in alio.* La *p.* es, pues, neologismo que se funda en la primera acepción del término *per se* (véase). Conviene *eminenter* a Dios, ya que Su ser es *per se ipsum subsistens* (véase).

Vale advertir que, en la Modernidad, este último carácter se fue asimilando a la *aseitas* (véase) divina,

la cual, sin embargo, en la Escolástica, es un término que alude a la causalidad: sólo Dios es *a se,* en la medida en que tiene en sí la razón de su existencia y ella no obedece a otro más que a sí mismo.

perseverantia. En la Antigüedad, Cicerón caracteriza la perseverancia diciendo que es la permanencia estable y perpetua en aquello que la razón ha decidido (cf. *Ret.* II, 54). La segunda parte de esta definición consagratoria del término, al incluir la deliberación de lo racional, hace que este concepto se distinga y hasta se oponga al de la mera obstinación. Esto se reafirma entre los autores cristianos, quienes asocian la *p.* a las virtudes, tanto a las teologales como a las cardinales, justamente porque ellas mantienen el orden de la razón contra las pasiones. En la Patrística, Agustín insiste, especialmente, en la relación de la *p.* con la fe; así, e insiste en su carácter de don gratuito de Dios que Él concede a quienes lo piden, bajo la sola condición de la humildad. De tal manera, dedica toda una obra a este tema: el *De dono perseverantiae*. Así pues, en el Hiponense se trata fundamentalmente de una gracia (véase *gratia*).

Distinta es la perspectiva de la Escolástica sobre la *p.* Con el reingreso de Aristóteles, se puso énfasis en las concepciones del Filósofo acerca de la virtud moral, recordando, por ej., su observación acerca de que ella tiene por objeto no solamente lo bueno, sino también lo difícil (cf. *Et. Nic*. II, 5, 10, 1105 a 9). Así, autores como Tomás de Aquino, señalaron que dondequiera que se dé una dificultad para el bien, debe darse también una virtud. Pero dicha dificultad puede obedecer a dos motivos: a la naturaleza misma del acto virtuoso y/o a su duración temporal. Ahora bien, el aplicarse a una obra difícil y persistir en ella presenta una especial dificultad. De ahí que el Aquinate considere la *p.* una virtud especial, cuya función es soportar cuanto sea necesario la duración de los actos virtuosos cuando éstos han de prolongarse en el tiempo (cf. *S. Th.* II-II *q.* 137, *a.* 1 *c*) (véase *constantia*).

persona. El origen del término es griego y su significado primario señala la "máscara teatral"; por tanto, alude al papel que ha de desempeñar un actor quien, valiéndose justamente de ella como de una caja de resonancia en donde *per-sonat*, recita su per-son-aje. Así lo testimonia Boecio que, con todo, se remite al *suppositum*, es decir, al sujeto humano que está detrás de la máscara. De esta manera, acaba formulando una definición de *p.* que se tornó clásica para toda la Edad Media: "*P.* es la sustancia individual de naturaleza racional" (*De duabus nat.* 3). En cierto modo, ambas acepciones, aunque con prevalencia de la primera, se sintetizan en la expresión *ex persona* que se suele traducir por "en boca de". Así, por ej., el mismo Agustín de Hipona señala en sus *Conf.* IX, 6, 14 que son efectivamente de su joven hijo Adeodato todas las opiniones que puso en su boca al escribir el *De magistro*: "*... illius esse sensa omnia quae inseruntur ibi ex persona collocutoris mei...*".

En la Edad Media, desde Ricardo de San Víctor a Guillermo de Ockham prevalece la impronta boecia-

na en la definición del término que nos ocupa. Ockham, por ej., añade algunas precisiones: *p.* es una naturaleza intelectual completa que no está sustentada por ninguna otra ni llamada a constituir parte de ninguna otra (cf. *In III Sent. q.*1b). Así pues, ni el alma intelectiva considerada en sí misma –puesto que está destinada a formar parte de un ser sustancial–, ni el animal –dado que no es una naturaleza intelectual– constituyen una *p.* A propósito de esta definición, es necesario no confundir esta noción con la de *suppositum* (véase) que constituye el género del cual *p.* es especie.

En el transcurso del pensamiento medieval cristiano, la noción de *p.* fue muy elaborada teológicamente, a propósito de las relaciones que se dan precisamente entre las personas de la Trinidad. Ello dio lugar a largas polémicas, que culminan en el concilio de Nicea, puesto que la acepción originaria griega del término que nos ocupa sugería algo accidentalmente añadido a la sustancia; con ello, parecía implicar el carácter aparente o no sustancial de las personas divinas. Así, para evitar la referencia a la idea de máscara teatral, los Padres griegos adoptaron el vocablo *hypóstasis* (véase), que insiste en la sustancialidad y niega la relación. Lo mismo hace, entre los Padres latinos, Agustín cuando afirma que *p.* significa simplemente sustancia y que, por ello, el Padre es *p.* respecto de sí (*ad se*) y no respecto del Hijo (cf. *De Trin.* VII, 6). Sobre esta base, Boecio terminará por acuñar su célebre definición.

Sin embargo, ya en la Escolástica, Tomás de Aquino reivindica el significado del concepto de *p.* como relación, aun afirmando, al mismo tiempo, su sustancialidad *in divinis*: la relación en Dios no es como un accidente que inhiere al *subiectum* sino la misma esencia divina. Así como la divinidad es Dios, la paternidad divina es Dios Padre, que es *Persona*. De este modo, la *Persona* divina señala una relación subsistente, o sea, la relación en la forma de la sustancia (cf. *S. Th.* I, *q.* 29, *a.* 4). En lo que concierne a la noción de *p.* en general, el Aquinate sostiene que, a diferencia del individuo, que de por sí es indistinto, la *p.* en una naturaleza cualquiera, significa lo que es distinto en tal naturaleza.

Al llegar a la Modernidad, y a partir de Descartes, se debilita el carácter sustancial de la *p.*, acentuándose el de relación. Pero, particularmente, se enfatiza la autorelación, esto es, la relación del hombre consigo mismo. En este último sentido, la noción que nos ocupa se identifica con la del *yo* como conciencia e identidad personal.

perspectiva. La óptica, también llamada *p.*, es una de las cuatro ciencias fundamentales *subalternatae* (véase *subalternatio* 2.) de la Geometría. En su enciclopedia, Roger Bacon la ubica, significativamente, junto a la Matemática. Estudia el modo en que se aprecia la posición de una cosa y de sus partes en el espacio. La *p.* medieval se funda en la tradición de los estudios griegos y árabes sobre la óptica geométrica, por ej., los de Alhazen. Los tratados medievales sobre el tema son de gran importancia para la historia del arte, ya que se utilizará la perspectiva lineal en el traba-

jo artístico, especialmente en la representación pictórica del siglo XV, hasta el *De prospettiva pingendi* de Piero della Francesca.

persuasio. Tiene dos acepciones: 1. la de prueba; 2. la del resultado de un proceso del alma. En 1. el primer sentido, se considera la *p.* una prueba no demostrativa que, por lo demás, no implica necesariamente la convicción sobre la verdad de lo probado. Con todo, en especial los autores tardomedievales no desdeñaron esta clase de prueba, aunque no pueda suscitar una adhesión tan firme y estable como las que culminan en la evidencia. Así lo recuerda, por ej., Guillermo de Ockham (cf. *Summa Totius Log.* III, 1,1).

En 2. la segunda acepción, indica en general el estado de la *mens* que es inducida a aceptar algo. Su significado se relaciona, pues, con todos los grados del *assensus* (véase). Pero, la acepción más rigurosa de *p.* se muestra por comparación con la de *certitudo* (véase). En efecto, en esta última, el acento está puesto en el objeto, ya que la certeza se obtiene por la evidencia de los motivos que la hacen conforme con la verdad. En cambio, la *p.* subraya las condiciones de la *mens* o, mejor aún, de la interioridad humana en su aceptación de algo como verdadero. Ello no implica que el contenido de la persuasión sea siempre un error, sino que sólo señala el estado del alma ante una proposición dada. Ahora bien, tal estado puede implicar tanto un impulso irracional como la serenidad que emana del haber examinado claramente la cuestión de que se trata. Con todo, se ha de añadir que la *p.* sólo se torna reflexiva cuando el intelecto trata de dar con los fundamentos que la sustentan.

pertinacia. Se denomina así a la obstinación necia, esto es, a la condición de aquel que, como escribe Isidoro de Sevilla, mantiene desvergonzadamente (*impudenter tenens*) su juicio o decisión, como tenaz en todo, indiscriminadamente (*omnia tenax*) (cf. *Etim.* X). Los escolásticos oponen la *p.* a la *perseverantia* (véase), en cuanto que la primera es un exceso respecto de la segunda: si la perseverancia es elogiada por permanecer en el justo medio, la obstinación es vituperada por sobrepasarlo. Así se expresa, por ej., Tomás de Aquino (cf. *S.Th.* II-II, *q.* 138, *a.*2).

pertinere. Indica, en general, el hecho de ser pertinente a algo. Así pues, señala una relación. Pero ésta puede ser de varias clases; de ahí que en la Edad Media se haya hablado de 1. *p. antecedenter* o *praesuppositive*, como de un ser pertinente en cuanto antecedente de algo, en este sentido, por ej., los actos virtuosos son pertinentes a la felicidad; 2. *p. concomitative* o *consecutive*, como de un ser pertinente a la manera del consecuente, por ej., así lo es el deleite respecto de la felicidad; 3. *p. essentialiter* como de un ser pertinente esencialmente, de este modo, por ej., la contemplación de Dios *ad beatitudinem pertinet.*

petitio. Cf. *obligatio* 1.2.

petitio principii. Denominación medieval de un tipo de sofisma (véase *sophisma* 2.) muy frecuente que, en general, consiste en dar por válido lo que debe probarse. Esto no siempre es lo que está en cuestión,

puesto que, entonces, no habría ninguna apariencia de prueba; muchas veces es algo tan poco conocido como aquello que debe ser probado. En sentido más estricto, la *p.p.* es la pretensión de probar una proposición sobre la base de premisas que deberían ser probadas mediante esa misma proposición.

En los *Tópicos* VIII, 13, 162 b 31 y ss, Aristóteles estudia desde el punto de vista de dialéctico los cinco casos siguientes de petición de principio, que fueron elaborados posteriormente por los lógicos escolásticos: 1. el postular lo mismo que se quiere demostrar; 2. el postular universalmente lo que se debe demostrar particularmente; 3. el postular particularmente lo que se quiere demostrar universalmente; 4. el postular un problema luego de haber postulado su conclusión por partes; por ej., suponiendo que se hubiera de demostrar que la Medicina es el arte que concierne tanto a la salud como a la enfermedad, quien argumenta caería en una *p. p.* si exigiera la admisión primero de lo uno y luego de lo otro; 5. el postular una de dos proposiciones que se implican mutuamente; por ej., se caería también en una petición de principios si, para demostrar que Sócrates es padre de Platón, se afirmara que Platón es hijo de Sócrates. Este último ejemplo es el que propone Pedro Hispano en su *Summ. Log.* 7, 54.

phaenomenum. Voz que aparece muy raramente en textos de la escolástica tardía con el sentido general de aquello percibido por los sentidos corporales (véase *species* 2. *in principio*).

phantasia. Este vocablo es directa transcripción latina de la voz griega *fantasía*, algunas de cuyas traducciones son “aparición”, “espectáculo”, “representación”. Alude, en general, a una actividad de la mente mediante la cual se producen imágenes, llamadas *phantasmata* (véase *phantasma*), por lo cual, a veces, se la identifica con la imaginación. Entre los pensadores antiguos, Aristóteles concedió especial atención al tema. Para él, la *ph.* radica en el poder de suscitar imágenes, aún cuando no se hallen inmediatamente presentes los objetos o fuentes de las sensaciones. A diferencia de la opinión, esta actividad no está acompañada por la creencia o la convicción. Y, a diferencia de la sensación, que es meramente sustitutiva del objeto percibido, la *ph.* es anticipadora o más libre que aquélla. Así, los animales tienen potencia apetitiva porque poseen fantasía: si pueden dirigir sus movimientos hacia algo deseado, es porque ese algo ha sido previamente *representado* en ellos como apetecible (cf. *De an.* III, 2, 433 b 29).

Algunos autores del período patrístico tendieron a acercar la *imaginatio* (véase) a la actividad intelectual, reservando para el término que nos ocupa el sentido de una *vis animae* más vinculada con la sensibilidad y, por ende, de carácter inferior: tal es el caso de Agustín (cf. *De gen ad litt.* IX, 1 y ss).

Los escolásticos, en cambio, usaron los términos *ph.* e *imaginatio*, prácticamente, como sinónimos. Tomás de Aquino, por ej., señala que la *ph.* es una *facultas sensitiva* que, en lugar de ordenarse a la recepción de las formas sensibles, como la

sensación, se ordena a su retención y conservación: "*Est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum receptarum*" (*S. Th.* I, *q.* 78, *a.* 4, *c*). Las imágenes producidas para conservar las formas sensibles se denominan precisamente "*phantasmata*". Respecto de la relación entre la fantasía y la potencia apetitiva, señalada por Aristóteles, el Aquinate desarolla esa cuestión a propósito del tema de la *aestimativa* (véase).

Una cuestión muy discutida en la Escolástica ha sido la de si la *ph.* es meramente receptiva y reproductiva, o bien, si es de algún modo productiva. Avicena, por ej., considera que, entre la *aestimativa* y la *ph.*, existe otra potencia, cuya función específica sería la de aunar y disociar las imágenes recibidas, produciendo así otras, como cuando a la imagen de oro se le asocia la de monte, formando así la imagen, nunca vista, de un monte de oro. En cambio, Averroes entiende que esta operación –por lo demás, específicamente humana– es justamente la propia de la *ph.* (cf. *De sensu et sensib*. 8).

phantasma. Es la *species* (véase) o imagen que la *phantasia* (véase) produce y retiene sobre el objeto percibido mediante los sentidos externos. Los autores escolásticos han insistido sobre tres notas vinculadas con este concepto: 1. el *ph.* concierne siempre a la realidad particular: es *similitudo rei particularis*; 2. existe en órganos corporales; 3. sólo sobre los *ph.* actúa el entendimiento agente. De este modo, son el objeto directo al que se dirige, en su operatividad, el intelecto (véase *intellectus*).

philosophantes. Los escolásticos suelen reservar esta palabra para indicar a los filósofos antiguos, especialmente, los presocráticos. Así, por ej., comentando a Aristóteles, Tomás de Aquino señala que aquéllos comienzan a buscar, a manera de niños balbucientes, las causas primeras (cf. *In Met.*I, *l.*17, 272).

philosophia. Cabe anteponer a cualquier consideración sobre este concepto en la Edad Media el hecho de que siempre se ha tenido presente la etimología del término *ph.* como "amor a la sabiduría"; más aún, muchas veces se ha dado cuenta de ella mediante la expresión "*studium sapientiae*". Ahora bien, en lo que hace a la consideración y valoración de la filosofía, a partir del advenimiento del Cristianismo hasta el final del Medioevo, lo primero a señalar es que ambas dependen precisamente de su imbricación en un contexto religioso. Se hubo de determinar, pues, el valor y la utilidad –o la falta de ellos– de la *ph.* para ese hombre cuya fe le procuraba una determinada visión sobre la realidad, sobre su propio destino y sobre la muerte. En tal sentido, se afrontó, de manera explícita o implícita en los textos, el problema de la relación fe-razón que conduce a la que se da entre teología y filosofía. Esto último, a su vez, obligó a dar cuenta de una determinada perspectiva general sobre la *ph.*, enfoque condicionado por la problemática indicada (véase *fides*, *in fine*).

En tal contexto, se pueden mencionar tres grandes momentos: el primero está dado por una modificación de la perspectiva sobre la filosofía, desde o a partir de una

determinada conversión religiosa. Como es natural, éste es el problema afrontado por los primeros autores cristianos. Entre ellos, se perfilan dos posiciones con nitidez: una negativa, de desvalorización o rechazo de la *ph.* en cuanto saber racional, como se da, por ej., en Taciano; otra, de valoración positiva, representada por Justino, quien buscaba en la filosofía un saber natural que conduzca a Dios y una a Él. Cabe añadir que esta actitud positiva respecto de la actividad filosófica no excluye una valoración crítica sobre las particulares escuelas filosóficas antiguas, como se ve, por ej., en el mismo Justino al fustigar a estoicos y epicúreos y ponderar a los platónicos.

Asumida ya la filosofía en el mundo religioso, se dibujaron dos grandes direcciones: una, que la concibe esencialmente como escuela de vida y aun preparación para la muerte; otra, que la entiende como un saber rigurosamente racional que se atiene a las reglas que presiden su ejercicio. Sólo en términos excesivamente generales podría decirse que los Padres sostuvieron la primera concepción de *ph.*, mientras que los escolásticos, y especialmente aquellos más próximos a la tradición aristotélica, asumieron la segunda.

En este plano, en la evolución histórica de la cuestión, la literatura patrística presenta un segundo momento de síntesis. Sus autores, mayoritariamente enrolados en la primera posición, pudieron, precisamente por ello, aunar ambas vertientes, la filosófica y la religiosa, al formular, con categorías filosóficas, generalmente de raíz platónica, una concepción de vida fundada en los datos revelados. Hablaron, pues, de una *ph. christiana* y aun de una *ph. naturaliter christiana*. Así lo hace, por ej., Agustín en *De civ. Dei* VIII, 10; *De ord.* II, 5, 16; *De vera rel.* VII, 12.

La siguiente instancia clave en la evolución patrístico-medieval de este concepto está dada por Boecio. Para este autor, *ph.* es el saber superior y unitario que deriva de la confluencia de los principios de las *scientiae*. En la concepción boeciana, preocupada por la organización intrínseca del saber, la filosofía tiene una función unificadora y superadora. Ella traduce en un conocimiento riguroso las potencialidades indagadoras de la racionalidad humana, que se orientan hacia la *sapientia*. La *ph.* recorre las vías a través de las cuales el principio divino ha ordenado la realidad *ab aeterno* y con vínculos inteligibles.

En el siglo XII, con el desarrollo metodológico al que se asiste en él, se va trazando con mayor nitidez la frontera que distingue el campo de la fe, que se basa sobre los datos revelados, y el de la razón, que sólo se atiene a sus propios principios, con un creciente respeto por la economía propia de cada ámbito. Más aún, la *ph.* cobra valor autónomo y propio fuera y por encima de las artes liberales (véase *ars*). La reacción contra el predominio eclesiástico que parece surgir en ese siglo contribuye a comenzar el proceso de independencia de la filosofía respecto de la teología. De hecho, Pedro Abelardo se queja de haber sido perseguido por Guillermo de Champeaux a causa de la filosofía –que se identifica en él con la dia-

léctica– como otrora lo había sido por Anselmo de Laón a causa de la teología (cf. *Hist. Cal.*). Por su parte, Gilbert de la Porré, al comentar a Boecio, subraya los diferentes puntos de vista desde los que se abordan filosofía y teología, diciendo que esta última se encara *intellectualiter*, mientras que la primera se estudia *rationabiliter* (cf. *In De Trin.* I).

Durante el siguiente momento, el de la Escolástica del siglo XIII, el reingreso de Aristóteles permitió determinar con mayor precisión los límites de lo estrictamente filosófico. También respecto de la consideración o valoración del tema que nos ocupa, y no sólo de su articulación interna y distinciones, el siglo XIII presenta un panorama particular por el reingreso del aristotelismo, ya que, muy en general, se tendió a identificar el pensamiento aristotélico con la filosofía misma. Así, tres grandes posiciones se han diseñado en su transcurso: la primera, representada por Siger de Brabante, quien subraya dicha identificación y es indiferente respecto de la concordancia o no de las tesis filosóficas con los dogmas de fe. La segunda está encabezada por Buenaventura, quien traza una línea de continuidad entre la *ph.* y la sabiduría cristiana. En cuanto deseo natural de conocimiento la primera es, con todo, un aspecto de la *sapientia* misma que el hombre persigue en su itinerario hacia Dios: la luz del conocimiento filosófico es interior y busca las causas íntimas de las cosas (cf. *Red. artium ad theol.*, 4). Mención aparte merece la noción de *ph.* en Roger Bacon, por la peculiaridad de la misma, habida cuenta de la condición de escolástico de Bacon. En efecto, para él, la *ph.* no sólo forma parte de la teología sino que se subordina a ella, puesto que concibe la primera como derivando de una iluminación divina, específicamente, del Maestro interior. Él es quien vierte en las almas no sólo la *scientia* sino también la *virtus*. Pero esta iluminación no consiste solamente en los principios de una y otra, sino que constituye una verdadera revelación que hace alcanzar la sabiduría. Históricamente hablando, ésta se olvidó a causa de los pecados de los hombres, con lo que se ha de explicar conceptualmente la *sapientia* divina con las categorías de los filósofos antiguos que han construido una *ph.* conforme a la ley sagrada.

Otro problema relacionado con el término que nos ocupa es el de la *divisio philosophiae*, entendiendo por esta expresión la clasificación de las disciplinas que conducen a la sabiduría. En este sentido, el esquema alejandrino, de base aristotélica, distingue entre *ph. contemplativa vel speculativa* y *ph. practica vel activa*. En la primera se suele incluir los campos metafísico, teológico, gnoseológico y de la filosofía de la naturaleza; en la segunda, la ética y la política. Tal es, por ej., el esquema planteado por Boecio.

Algo diferente es el criterio de la tradición agustiniana seguida por Buenaventura que considera en la *ph.* tres partes: física, lógica y ética (cf. *De civ. Dei* XI, 25). Sobre esta base, Buenaventura escribe que el objeto de la filosofía es una triple verdad: la de las cosas, que consiste en la *indivisio entis et esse*; la de

la adecuación de la palabra al intelecto, y la de rectitud de vida, que es la verdad de las costumbres. Hace suya, además, la afirmación de Agustín acerca de que estas partes de la *ph.* no son creación de los filósofos sino que están ya en el alma y ellos las advirtieron (cf. *Coll. in Hexaem.* IV, 2). La tercera posición, cuyos representantes son Alberto Magno y, sobre todo, Tomás de Aquino, distingue prolijamente el ámbito de la teología dogmática –en cuanto sus principios son los de la revelación– del de la *ph.*, aunque el estudio completo de ésta encamine a un conocimiento natural de Dios (cf. *C.G.* I, 4). Subraya su legitimidad y valor en *S.Th.* II-II, *q.*167, *a.*1.

Para otras subdivisiones internas de la filosofía, utilizadas en la Escolástica, véanse *inspectiva* y *ph. prima-ph. secunda*.

philosophia prima-philosophia secunda. Sobre las huellas aristotélicas, la Escolástica distinguió entre 1. *ph. prima* y 2. *ph. secunda*. 1. La expresión "*ph. prima*" señala, en el Estagirita, la ciencia que estudia el ser en cuanto ser y lo que le corresponde como tal; investiga, pues, los primeros principios y las causas primeras, razón por la cual merece el nombre de "filosofía primera" (cf. *Met.* II, 1, 1003 20 y ss; y III, 2, 1004 a 1 y ss). Así, tradicionalmente, la *ph. prima* se ocupa de lo supremo en el orden del ser. Pero la indagación racional de esta instancia suprema se ha entendido históricamente de dos maneras: 1.1. como estudio sistemático del ser en general y sus determinaciones y principios, lo que identifica a la *ph. prima* con la ontología; 1.2. como estudio sistemático del ser separado e inmóvil, es decir, el primer motor o Dios, lo cual asimila la filosofía primera a la teología o a lo que Aristóteles llama filosofía "*theologiké*" (cf. *op. cit.* VI, 1, 1026 a 19). Por esta razón, consideraciones medievales acerca de Dios reciben el nombre de "*theologia*" (véase), aun cuando su índole sea estrictamente filosófica.

En ambos casos, el objeto de la *ph. prima* va más allá de lo físico y de lo natural, por lo cual la filosofía primera forma parte de la Metafísica. Los escolásticos, probablemente siguiendo a Avicena, caracterizan la disciplina en cuestión diciendo que es *"post physicam, quia id est de eo, quod est post naturam"* (*De div. phil.* I). En esto coinciden casi todos los autores medievales. Tomás de Aquino retoma más literalmente las precisiones aristotélicas, recordando que se llama a esta disciplina *ph. prima "in quantum primas rerum causas considerat"* (*S. Th.* I, *q.* 1, *a.* 6 *c*). No se limita, pues, a tratar del *ens realissimum*, sino que se ocupa del *ente in communi et de ente primo*. Cabe advertir que en la Modernidad el significado del término se vuelve menos preciso.

2. La *ph. secunda* es, en cambio, un término medieval equivalente al aristotélico, que señala un ámbito de la filosofía dedicado a un modo especial del ser. Según Aristóteles, la filosofía tenía tantas partes como clases de sustancias hay; así, por ej., la parte que trata de la sustancia natural es la Física. Ésta es considerada, pues, una *ph. secunda*, porque estudia una especial forma particular del ser, y no lo que es en cuanto

es, tema que corresponde, en cambio, a la anterior.

philosophus. La caracterización original del *ph.* por la que se rigió en principio la Edad Media fue la de Cicerón quien, en su *De officiis* II, 2, 5, lo define como aquel que tiende con todas sus fuerzas al *studium sapientiae*. Esto es acompañado por la afirmación de Séneca: el filósofo es el movido por *sapientiae amor et affectatio* (*Ep. ad Luc.* 89, 2).

Durante el período escolástico, en general, y con excepciones como las de Roger Bacon, en la literatura medieval se utiliza este nombre para referirse a aquellos pensadores no cristianos entre los que se encuentran maestros dignos de ser escuchados, aun cuando, debido a que su saber no se apoyaba en la palabra divina, los teólogos de la Edad Media no consideren que los *philosophi* aportan la opinión definitiva, sobre todo, acerca del hombre y su destino (véase *philosophia*). Buenventura, por ej., escribe que, si bien algunos filósofos llegaron a conocer a Dios en cuanto principio y fin de todas las cosas, y arribaron a cierto conocimiento de la naturaleza, fueron incapaces, en cambio, de alcanzar la sabiduría perfecta e ignoraron la causa y el remedio de las enfermedades del alma. Por eso, no se han de estimar demasiado sus opiniones. Con todo, aprecia, especialmente, a los platónicos por haber afirmado las ideas ejemplares, así como combate a los que se apartaron del realismo en el tema de los universales (cf. *Coll. in Hexaem.* IX, 14; VII, 3, IV, 9).

Pero la situación cambia a medida que se aproxima el fin del siglo XIII, especialmente, con los autores más fielmente aristotélicos, como Siger de Brabante y Boecio de Dacia. Cabe recordar que, en la Escolástica y a partir sobre todo de la influencia de Averroes, se reserva el nombre de *Ph.*, por antonomasia, para Aristóteles. Pero también los maestros de Artes comenzaron a llamarse a sí mismos "filósofos". A la vez, se autodefinieron a la luz de la filosofía aristotélica, según la cual la realización del hombre se da mediante lo que le es más propio: el pensamiento.

Al mismo tiempo, se enfatiza el hecho de que el hombre grande es aquel capaz de ejercer las más altas virtudes –de ahí que le sea esencial al filósofo la magnanimidad– y éstas son las que competen a la vida contemplativa: "*Nam intellectus a quo est intelligere suprema est virtus in homine et propria homini*", subraya Siger (*De quibusdam questionibus moralibus*, 1). Esto explica la progresiva estima por la figura del filósofo, ya que *vivere sine litteris mors sit et vilis hominis sepultura* (*De an.*, IX, 24). En la misma línea se desarrolla el *De summo bono sive de vita philosophi* de Boecio de Dacia. En esta idealización del *ph.* se insiste también, por consiguiente, en el despojo de todo lo mundano.

En el siglo XIV, pasado el primer deslumbramiento del reingreso del aristotelismo, y especialmente entre agustinianos como Hugolino de Orvieto, se vuelve a una desvalorización muy enérgica de la filosofía y de la misma figura del filósofo en pro de la contemplación religiosa y de la disquisición teológica.

Esta actitud se revierte en el Humanismo del siglo XV, con autores como Pico della Mirandola, para quien el filósofo es el más humano de los hombres.

physica. Voz de origen griego, este término tiene, en la Edad Media, varios significados conexos: 1. indica la *scientia rerum naturalium*, esto es, la disciplina que trata de los entes naturales; 2. en una acepción más restringida, señala la que estudia, específicamente, los cuerpos, por eso, se la ha definido también como la *scientia de corpori naturale quatenus naturale*; 3. se califica con este término la esencia de los entes materiales inanimados. Tales esencias se dividen en *naturalia* y *artificialia*, es decir, los *hominis arte facta*, y constan siempre de materia y forma.

Pero en la Edad Media el término tuvo también una acepción más general cuando se lo utilizó como adjetivo y se lo confrontó con otras disciplinas, por ej., la lógica. En este contexto, suele designar una *intentio*, esto es, una perspectiva o punto de vista: la de la ciencia que indaga la naturaleza de las cosas en cuanto diversa de la *scientia sermocinalis*. Tal es el uso que a veces le impone a la voz que nos ocupa Pedro Abelardo, en cuyos escritos, por ej., la *Logica Ingredientibus*, la *intentio ph.* y la *logica* se presentan como muy diferentes: en la *impositio* del nombre no se atiende, en realidad, a la naturaleza de las cosas sino al *status* (véase *status* 3.) con el que éstas se nos ofrecen.

En esta línea, para Buenaventura, por ej., la física considera la naturaleza y en ella los cambios, la generación, los elementos y su ordenación, los niveles de vida vegetativa, sensible y racional. En este último grado, el físico estudia al hombre como *minor mundus* (véase *microcosmus*) (cf. *Coll. in Hexaem.* I, 18-19). Tomás de Aquino, comentando a Aristóteles, indica que la *ph.* trata solamente de lo que existe en la dimensión de la materia y del movimiento; así su objeto es el *ens mobile*, de manera que, si sólo existieran los entes sensibles, esta disciplina sería la filosofía primera (cf., por ej., *In Met.* VI, *l.*1, 1158; III, 6, 398).

physice. Cf. *logice*.

physiologia. Se define como la disciplina teórica que estudia el mundo corpóreo en general y no sólo el animado (véase *physica* 3): "*quae circa corporea atque eorum scientiam cognitionemque versatur*", escribe Boecio en *In Isag.* II, 42. Su objeto es describir y poner de manifiesto al conocimiento las propiedades naturales y las afecciones recíprocas de los cuerpos, de donde deriva su nombre. Así pues, no se ha de limitar el significado de este término a lo que hoy se entiende por "fisiología".

pictura. Tiene el significado de representación pictórica y visual en general. Su principal relevancia en lo que hace al pensamiento medieval consiste en la función pedagógica y de predicación que la pintura adquirió en una sociedad en la que la cultura no era fundamentalmente escrita; de ahí la expresión "*p. est laicorum scriptura*". En efecto, en las *Epistolae* IX, 9 de San Gregorio, se lee: "*quia in ipsa [p.] ignorantes vident quid sequi debeant, in ipsa legunt qui litteras nesciunt*".

Con todo, y si bien se reconoce a la pintura la función de ilustrar a los legos, también ha sido objeto de censura durante la Edad Media, en particular, en ámbito religioso y en ciertas formas severas de espiritualidad, por ej., la de Bernardo de Clairvaux. De hecho, durante el siglo XII, la estética pictórica fue limitada en las iglesias y monasterios, porque, admirándolas, el fiel era inducido a descuidar la meditación.

pietas. Son dos las líneas de significado que se diseñan respecto de esta palabra: la clásica, que entiende la *p.* fundamentalmente como el cumplimiento de las obligaciones y el respeto debidos a los ancestros, a los dioses tutelares y a la patria; y la religiosa, particularmente cristiana, que concibe la piedad como el culto sincero debido a Dios. Esta última definición prevalece en Agustín, quien insiste en la progresiva interioridad que va cobrando la *p.* desde las formas externas y rituales a la adoración celebrada en el corazón. Es a partir de ésta que las primeras adquieren sentido (cf. *De Tr.* XIV, 1,1; *De civ. Dei* X, 1, 3; *Sermo* 85, 6 y 91, 3). Por eso, el Hiponense la caracteriza como el verdadero servicio al Dios verdadero (cf. *Ep.* 155, 17) y sostiene que se perfecciona por la caridad (cf. *De vera rel.* 17, 33), añadiendo que la gran fuerza de la *p.* es la unidad y la paz (cf. *De ag.christ.* 30, 32).

Durante la Escolástica se prolonga el punto de vista agustiniano. Sin embargo, éste convive con el sentido clásico de piedad que reaparece, por ej., en Tomás de Aquino. En efecto, él define el concepto que nos ocupa en el marco de la noción de justicia, entendida como la virtud de dar a cada uno lo suyo, es decir, lo que se le debe. Así, escribe que por la piedad rendimos tributo a nuestros padres y a nuestra patria, mientras que por la *religio* (véase) lo rendimos a Dios (cf. *C.G.* III, 119; *S.Th.* I-II, *q.*60, *a.*3 *c*). Con todo, el rendir a Dios debido tributo de obediencia compromete también observar la relación de caridad y misericordia con los demás, que Él ha ordenado. Por esto, el Aquinate plantea que el hambre de hacer lo que Dios requiere y la misma misericordia pertenecen a la *p.*, don que perfecciona al hombre en sus relaciones con los otros (cf. *S.Th.* I-II, *q.*69, *a.*3 *ad* 3).

pigritia. Llamada también *ignavia*, se suele traducir por "pereza" y así se confunde este término con uno de los pecados capitales, la *accidia* (véase). Por eso, es menester aclarar que se trata de dos cosas diferentes: la acedia señala una forma de *tristitia*, la más grave, en cuanto que proviene de la incapacidad para encontrar satisfacción en los dones espirituales recibidos. Una de las posibles, aunque no necesarias, manifestaciones externas de tal insatisfacción es la indolencia que cobra la apariencia de pereza. Sin embargo, en la perspectiva tanto patrística como medieval, la *p.* tiene otra raíz: no deriva de la tristeza sino del temor. En efecto, el *timor* (véase) es la respuesta ante un mal futuro que supera el poder del que teme; así, la pereza proviene del temor ante un trabajo que se percibe como excesivo para la naturaleza del perezoso; de ahí que la *p.* constituya una clase de *t.* que retrae a la voluntad de la operación, impidiendo ésta. En

tal sentido, la pereza es contraria a otras especies de temor que instan a obrar, como la congoja, que impulsa a llevar a cabo acciones dirigidas a precaverse en lo posible de infortunios futuros.

Entre los autores que trataron el tema se encuentran Juan Damasceno, quien se refiere a la *p.* como *segnities* o indolencia (cf. *De fide orth.* II, 15) y Tomás de Aquino (cf. *S.Th.* I-II, *q.* 41, *a.*4 y, especialmente, *q.* 44, *a.*4 *ad* 3).

plenitudo. Las dos principales acepciones con las que este término aparece en los textos medievales pertenecen: 1. al plano teológico; 2. al orden político. En 1. el plano teológico, es la traducción latina patrístico-medieval del *plḗroma* griego, voz que fue utilizada en el siglo II por el gnóstico Valentín para significar la totalidad de la vida divina en cuanto plena o perfecta. Así lo atestigua Ireneo en *Adv. Haer.* I, 11, 1. Con este sentido esencial, el término pasó a los autores cristianos posteriores, siendo muchas veces empleado en relación con la segunda venida de Cristo, justamente en la *p. temporum*; otras, esta expresión indicó el momento de la Encarnación. 2. En el orden político, se usó en la expresión *p. potestatis*, con la que, en la querella de las investiduras, se alude al fundamento al que recurrían quienes, como Egidio Romano en su *De ecclesiastica potestate*, por ej., sostenían la supremacía papal y no imperial en el gobierno universal: en este sentido *p. potestatis* indica la completitud que aúna la autoridad sacerdotal y la real. El *dominium* (véase) absoluto le corresponde, pues, según esta posición al papa, en virtud de que deriva de la gracia divina.

plura aeque primo. Cf. *significare* 2.

pluralitas. La pluralidad se puede entender desde un punto de vista lógico y desde una perspectiva metafísica. En el primer sentido, 1. se da *p.* en la clase de proposición denominada *plures* (véase). En el segundo sentido, 2. la *p.* se opone a la unidad y señala la presencia de la multiplicidad en un determinado orden del ser. Cabe añadir que, dentro del último orden, 2.1. en el plano cuantitativo, la *p.* es sinónimo de "número"; en cambio, 2.2. en el cualitativo, se asimila a la "variedad".

plures. En lógica escolástica se llama así a la proposición en la que varios predicados son atribuidos a un solo sujeto, como "Juan corre y salta"; o a aquella en la que el predicado es atribuido a varios sujetos, como "Juan y Pedro son hombres"; o a aquella en la cual varios predicados se atribuyen indistintamente a varios sujetos, como "Juan y Pedro juegan y hablan". Se opone, pues, a la *propositio una*, en la que se predica una sola cosa de un solo sujeto, ya sea éste uno numéricamente hablando, como "Sócrates", o bien genéricamente hablando, como "el hombre". Así lo enseña Pedro Hispano en sus *Summ. Log.* VII, 62.

El término aparece también en la expresión *p. interrogationes ut unam* para indicar un sofisma que consiste en tomar como única una pregunta que equivale a varias, según consigna Guillermo de Ockham (cf. *Summa Totius Log.* III, 4, 17).

poena. Su origen etimológico muestra este vocablo emparentado con el griego *poiné* –cuyo significado es la deuda que se debe pagar para reparar un crimen– y relacionado con *punire*, castigar.

En términos medievales se concibe siempre la pena o castigo como efecto de un desorden voluntario. Ahora bien, la voluntad ha de estar sometida, en primer lugar, al orden de la razón; cuando, libremente, no consiente en hacerlo, se vuelve culpable de haber quebrantado ese orden, en lo que consiste esencialmente el pecado, y se hace, pues, digna de *p.* Pero se considera que es el orden mismo, a través de quien lo rige –ya sea Dios o el príncipe en cuanto gobernante– el que, al restituirse, inflige el castigo merecido, abatiendo el desorden.

Los teólogos cristianos han distinguido con Agustín y a partir de él (cf. *Retr.* I, 9; *De lib. arb.* III, 18) entre la *p.* colectiva y la personal. La primera es común a todo hombre como consecuencia del pecado original; la segunda deriva de una *c.* individual. Se distingue, además, en penas del cuerpo, como la enfermedad o la amputación de un miembro; del alma, como el dolor del arrepentimiento o un duelo; del espíritu, como la privación de la gracia divina.

Una cuestión debatida en la Edad Media y el Renacimiento sobre el particular ha sido la concerniente a la eternidad del castigo. En este sentido, son paradigmáticas las posiciones encontradas de Buenaventura y de Pico della Mirandola. El primero sostiene que la eternidad del castigo se funda, entre otras razones, en la dignidad del ofendido, en el hecho de que el pecado ofende a un Dios infinito; por tanto, infinita debe ser la *p.* correspondiente (cf. *De regno Dei* 47. En cambio, con otro criterio, Pico afirma que no se corresponde un castigo sin fin con una falta cometida en la dimensión de lo finito: "*peccato mortali finiti temporis non debetur p. infinita secundum tempus, sed finita tantum*". Es la segunda de las trece tesis suyas que fueron condenadas y que él discute en su *Apologia.*

poesia. En general, tanto en la época patrística como la medieval propiamente dicha la estimación de la poesía ofrece cierta ambivalencia. En ambos períodos se la ha considerado en un ámbito diferente –y posterior– al de las artes del *trivium* (véase). Y esto en virtud de no haberla entendido como teniendo una función filosófica. Pero, en el siglo XII, Hugo de San Víctor, por ej., escribe que algunas disciplinas, aun tratando temas ajenos a la filosofía, abordan incidentalmente y de manera vaga asuntos próximos a las *artes liberales*. De este modo –continúa– preparan el camino a la filosofía. Entre estas disciplinas propedeúticas, por así decir, cuenta la poesía y la narración histórica (cf. *Didasc.* III, 4). Con todo, este carácter corresponde exclusivamente ya a la poesía en latín de los *antiqui*, como Virgilio u Horacio, ya a la religiosa, didascálica y litúrgica. Y aun así, se consideraba esta clase de *p.* como *infima doctrina*, desde el momento en que no se refiere a cosas reales, sobre todo, si se la compara con las palabras de la Escritura, como advierte, en *S.Th.* I, *q.*1, *a.*9 *ad* 1, To-

más de Aquino, para quien la *p.*, a través de imágenes y representaciones, busca el deleite antes que la verdad. Tanto menos se estimaba la poesía goliárdica.

Esta posición variará sólo con el advenimiento de los humanistas, entre los cuales la "cuestión" de la *p.* dio lugar a una serie de valoraciones diversas. Más allá de tal variedad, lo cierto es que la poesía va adquiriendo un peso protagónico, hasta considerarla el medio más eficaz para transmitir, con la armonía y la musicalidad del verso, los contenidos más varios de la indagación humana. De este modo, los poetas se convierten en guías espirituales y morales. El primer aspecto de los mencionados es reivindicado por Mussato; el segundo, por Petrarca, cuya coronación ilustra la idea de que el *officium poetae* se homologa a la soberanía en cuanto que es capaz de creación.

poeticus. Es uno de los *modi tractandi* en retórica y literatura: aquel que se sirve de medios como los versos y las licencias de dicción, según señala Dante en su *Vita Nova* 25. Para el adverbio *poetice*, véanse *allegorice* y *fabula.*

polisemis. Algunos textos medievales utilizaron ocasionalmente esta palabra para aludir a lo "polisémico", es decir, lo que ofrece varios sentidos o significados. Con esta grafía aparece, por ej., en Guillermo de Conches. En cambio, hay una cierta tendencia a volver a la forma transliterada "*polysemos*" hacia fines de la Edad Media, como se comprueba en la carta a Can Grande della Scala, atribuida a Dante Alighieri. Sea o no ésta de su autoría, lo cierto es que quien la ha redactado escribe allí, a propósito de la *Divina Comedia*, que el significado de esta obra puede decirse *polysemos*, en cuanto se abre a los sentidos literal y alegórico, ya sea éste moral o anagógico: "*istius operis non est simplex sensus, immo dici potest* polysemos, *hoc est plurium sensuum*" (*Ep. X*, 7).

politica. En la Edad Media se entendió, fundamentalmente, como *scientia civilis* (cf., por ej., Tomás de Aquino, *In Pol.*, *Pr.*). Así pues, la *p.* es un saber práctico subsumido bajo el moral y trata de la *civitas* (véase), su principio y sus partes, es decir del ordenamiento de los hombres en cuanto animales precisamente políticos (véase *politicus, in fine*). Como es obvio, el término aludió también a la obra homónima de Aristóteles, objeto de varios comentarios por parte de los escolásticos.

politicus. En contexto medieval, este adjetivo suele aparecer en la versión latina de la fórmula aristotélica que caracteriza al hombre como *politicón zóon*: *homo animal politicum*. Pero también se encuentran *homo animal civile* y *homo animal sociale*. La primera ya aparece en la versión latina de la *Ética*, realizada por Roberto Grosseteste hacia 1246. Esta versión es la que utiliza Alberto Magno cuyas lecciones sobre el texto aristotélico mencionado siguió Tomás de Aquino; así, el Aquinate repite el término *politicum* (cf. *In Eth.* IX, 1, X, 1891). La segunda fórmula, *homo animal civile*, está como variante de la primera en el texto mencionado, pero, además, en la primera versión

latina de la *Política* que sólo constaba de los dos primeros libros, ya sea en la traducción de Moerbecke ya en el comentario de Tomás a ambas obras aristotélicas. Con todo, en este grupo de textos, se halla el término *politia*, transcripción del griego *politeia*, equiparado a *civitas*. La tercera fórmula, *homo animal sociale*, aparece también en Tomás (cf. *C.G.* III, 65; 117; 128-9, y *S.Th.* I, *q.* 96, *a.*4).

Las tres variantes provienen de la tradición clásica. El adjetivo *p.* aparece, por ej., en Cicerón (cf. *De or.* III, 109); *civile* es la traducción que Agustín propone para "político", al referirse a la religión estatal (cf. *De civ. Dei* VI, 12); por su parte, Séneca (cf. *De ben.* VII, 1, 7) prefiere la versión *sociale*, al igual que Macrobio. Por lo demás, este último autor, en un pasaje que se convertirá en lugar común durante el Medioevo, habla de las virtudes específicamente políticas: 1. gobernar la república, 2. venerar a los antepasados, 3. amar a los hijos, 4. estimar a los parientes y allegados. Todo ello responde al hecho de que es hombre es *sociale animal*. Séneca y Macrobio coinciden, pues, en fundar determinadas capacidades de conducción y vínculo en la sociabilidad natural del hombre. Pero para el primero la instancia política propiamente dicha atenta contra la felicidad del sabio tal como él la concibe de acuerdo con la filosofía estoica. Esto último no será lo más frecuente en la Edad Media.

Además, en la Escolástica se han combinado la primera y la tercera de las fórmulas mencionadas: *homo animal politicum et* (*vel*) *sociale* (cf., por ej., Tomás de Aquino, cf. *C.G.* III, 85; *De reg.* I, 1). La razón de ello es que los escolásticos reúnen dos nociones: en primer lugar, la del hombre como ser naturalmente social, ya que aislado no puede llegar a obtener lo necesario para la vida. Pero, y en segundo término, como cada uno busca su bien propio, es necesaria una instancia superior a la natural de la sociabilidad: justamente, la política que implica un componente de dirección de la sociedad, al cual el hombre se ha de subordinar para ser llevado al fin propio de la ciudad: el bien común.

polyptoton. Se llama con este nombre una figura de la gramática y retórica medievales que tiene lugar cuando una idea se expresa con las mismas palabras en diversos casos. Así se lee en las *Etym.* I, 36, 17, de Isidoro de Sevilla, quien propone el siguiente ejemplo: "*ex nihilo nihilum, ad nihilum nil posse reverti*", o sea, "de la nada, nada resulta; a la nada, nada puede volver".

pondus. En términos patrístico-medievales, se ha entendido el peso en dos planos, el físico y el metafísico. En el primero, se relaciona con la *gravitas* (véase) y la *levitas*. En la Antigüedad se perfilaron dos grandes tendencias respecto de este tema: una, de tradición platónica, es la que asocia el peso con la materia del cuerpo pesado; de esto deriva el considerar el *p.* como *rei tantitas*. La otra tradición es la aristotélica y relaciona el peso con la teoría de los lugares naturales. En efecto, en *De caelo* IV, 1-4, Aristóteles relaciona lo pesado y lo liviano con el movimiento espontáneo de los sustancia materiales e inanimadas,

siendo la tendencia de lo primero descendente y la de lo segundo ascendente. El peso es, pues, una suerte de motor que está implícito en la forma misma de la especie. Ahora bien, cada especie tiene, para el Estagirita, un lugar propio que le es natural. Así, el peso es la tendencia hacia dicho lugar respecto del cual está en potencia. A través de la mediación de las enseñanzas estoicas, los Padres recogen esta teoría y la hacen propia en el plano físico, entre ellos, Agustín de Hipona. Para el Hiponense, siempre en el plano físico, el peso es "*impetus quidam cuiusque rei, velut conantis ad locum suum*" (*En. in Ps.* 29, 2, 10). Y también él menciona las dos direcciones que puede asumir el *p.* de un ente físico, la ascendente de lo liviano y la descendente de lo pesado, poniendo como respectivos ejemplos el fuego y la piedra que, siguiendo sus tendencias naturales, "*ponderibus suis aguntur, loca sua petunt*" (*Conf.* XIII, 9, 10). Pero, valiéndose de su doctrina del *Ordo universalis* (véase *ordo*), que contempla un "lugar" asignado por la ley eterna divina para cada especie, el Hiponense hace una trasposición de esta doctrina al plano metafísico.

Apela, entonces, al texto de *Sap.* 11, 23 –donde se lee que Dios dispuso todas las cosas en medida, número y peso– para construir una ontología trinitaria, según la cual cada ente está dotado de estas tres notas o perfecciones. Respecto de la última, Agustín entiende que la tendencia al *locus* de la propia especie, dirección implicada en el *p.*, es el *télos* específico, alcanzado el cual el ente llega a la *quies* de su plenitud. Así, por ej., por su propio peso el árbol se dirige al florecimiento y la fructificación, como en el animal el *p.* está dado por el instinto. Esto se da en todas las especies y en todos los entes, por lo que la noción de peso opera, en el pensamiento agustiniano, a modo de trascendental. Por tanto, también el alma humana tiene un *p.* propio. Éste es el amor; de ahí que el Hiponense escriba la célebre afirmación "*P. meum amor meus; eo feror quocumque feror*" (*Conf.* XIII, 10): "Mi peso es mi amor, por él soy llevado –ya que la capacidad y necesidad de amar es propia del hombre y constituye su motor– adondequiera yo me dirija –puesto que, al ser libre, el hombre elige qué amar por encima de otras cosas–. Así pues, una de las notas que fundamentan el carácter excepcional del alma humana radica en que la dirección de su *p.* no está determinada como en el resto de las especies creadas.

Duns Escoto enuncia esta afirmación agustiniana bajo la fórmula *anima amore fertur quocumque fertur* (cf. *Op.ox.* I, *d.*1, *q.*5, *n.*3).

ponere. Verbo que, a diferencia de *locare* (véase), alude a dejar algo en un lugar. En la literatura medieval se utilizó en sentido figurado con el significado de plantear o expresar. Con tal sentido, los principales usos de este verbo se dan en el plano lógico. En este contexto, 1. señala el acto de enunciar las premisas de un discurso o las bases de una demostración. Por ello, el *p.* es principio de deducción y, como tal, no puede ser, a su vez, deducido. En términos más amplios, 2. indica también la acción de formu-

lar una oposición o de plantear una hipótesis propia que se ofrece a la discusión. De ahí que sea frecuente la expresión escolástica *"contra hanc positionem dicendum est"*, donde "*positio*" (véase), como derivado del verbo que nos ocupa, está referida a este último sentido.

Un caso especial de los significados "plantear", "proponer", "determinar" del término que nos ocupa lo constituye la expresión *p. in numero*, de cierta frecuencia en textos teológicos que advierten sobre las dificultades o aun directamente el carácter impropio de expresarse numéricamente sobre lo divino. Así, por ej., Buenaventura indica que no se puede "*p. in numero*", esto es, no se puede estrictamente plantear como múltiple –al menos, doble– la generación de Cristo, considerando su generación en el Padre y de María, porque ambas generaciones no pertenecen al mismo orden (cf., por ej., *In III Sent. d.*8, *a.* 2, *c*). Esto ocurre porque *p. in numero* suele aludir a determinar numéricamente o establecer en términos numéricos, en el sentido de dividir o discriminar algo en varias *clases* (cf., por ej., Tomás de Aquino, *In An. Post.* II, *l.* 1, 306). La expresión que nos ocupa no puede sino interesar especialmente en la cuestión del dogma trinitario; de ahí que el Aquinate, por ej., diga que, al afirmar en Dios la trinidad en la unidad, "*non ponimus numerum in unitate essentiae*", no planteamos numéricamente la unidad de esencia, como si ésta fuese tres veces una, sino que postulamos a las tres *personas* en unidad de naturaleza (*S.Th.* I, *q.*31, *a.*1, *ad* 4).

La expresión, más precisa, "*p. pluralem numerum pro singulari*" suele aparecer para despejar problemas de exégesis escrituraria, para significar que se usa el plural en vez del singular, como tanto Agustín como Tomás advierten que suele hacer la Biblia (cf. *S.Th.* I-II, *q.*82, *a.*2 *ad* 1; III, *q.*46, *a.*11, *ad* 3).

pons asinorum. Expresión propia de la lógica tardomedieval, señala el procedimiento seguido para hallar el término medio del silogismo, esto es, la *inventio medii*. Algunos asignan el hallazgo de tal procedimiento a Pedro Tartareto; otros, a Buridán y otros a discípulos de éste. Sea de ello lo que fuere, la importancia de las reglas del *p.a.* radica en el hecho de que el término medio es el que tiene valor probativo en la argumentación, es decir, el que muestra la verdad de la conclusión. Supongamos que se quisiera demostrar la proposición "El hombre es ser racional"; habría que buscar el término medio, es decir, un atributo comprendido tanto en el sujeto como en el predicado, por ej., el actuar proponiéndose fines: en efecto, tal modo de actuar está comprendido tanto en el concepto de hombre como en el de ser racional; de ahí que, mediante el trámite de individualizar tal término medio, se pueda formalizar el silogismo: "Todo ser que actúa por fines es racional", "Todo hombre actúa por fines", luego, "Todo hombre es racional". Los lógicos medievales formularon una tabla o esquema especial del *p.a.* para hallar sistemáticamente el término medio en cada tipo de silogismo.

populus. Durante el período patrístico, y en su acepción restringida, se llamó "pueblo" a la asamblea representativa de una muchedumbre, reunida en conformidad con el derecho y con miras al bien común. Es ésta una fórmula ciceroniana (cf. *De rep.* I, 1, c. 25) que el Medioevo lee a través de Agustín (cf. *De civ. Dei* II), y que dan por válida muchos escolásticos, por ej., Tomás de Aquino: "*populus est coetus multitudiis iuris consensu et utilitatis communione sociatus*" (*S.Th.* I-II, *q.* 105, *a.* 2 *c*). En su acepción más amplia, se definió *p.* a la multitud de hombres reunidos bajo algún orden. El mismo Aquinate escribe "*p. est multitudo hominum sub aliquo ordine comprehensorum*" (*S.Th.* I, *q.* 31, *a.*1 *ad* 2). Este orden está dado por la comunicación entre los hombres, de manera doble : 1) por la autoridad de los príncipes y 2) por la voluntad de las personas privadas. Pero se ha de tener en cuenta que, en ambos casos, esta comunicación está regida por los preceptos de la ley.

En muchos textos medievales, el término aparece acotado como "*p. christianus*" o "*p. Dei*", aludiendo, entonces, al conjunto de los creyentes.

positio. Voz que presenta tres acepciones: 1. lógica; 2. metodológica; 3. metafísica.

1. Se denomina así a la proposición que, aunque es evidente una vez entendidos los términos que la conforman, para ser comprendida cabalmente exige, no obstante, algún tipo de explicación. Estas proposiciones son propias de algunas disciplinas, como la Lógica. Un ejemplo sería: "Las proposiciones contrarias pueden ser ambas falsas, pero no ambas verdaderas". En este caso, después de explicitar el significado de "contrarias", "falsas", "verdaderas", se requiere aún comprender las implicaciones de las proposiciones contrarias y las relaciones que pueden guardar entre sí, para que se torne perfectamente inteligible el sentido del citado axioma.

2. En lo que respecta a la acepción de *p.*, se refiere a un tipo de compromiso establecido entre los que llevaban a cabo una disputa escolástica (véase *obligatio* 1.3.).

3. Esta voz también se ha tomado como categoría o *praedicamentum* (véase *dispositio* 3.). En este sentido, Duns Escoto distinguió dos clases de *p.*: una, que es una especie de la cantidad y que consiste en el orden de las partes en el todo; la otra es la verdadera categoría y señala el orden de las partes en el todo *y* en el lugar. Guillermo de Ockham rechaza esta distinción escotista y considera que ambas clases de *p.* conforman en verdad una sola a la que define como "*partes rei absolutae sic situatas*" (*Quodl.* VII, *q.*7).

positive. Adverbio que indica el verdadero darse una forma en algo que toma de dicha forma su denominación. Se opone a *negative*, que señala el mero carecer de la forma contraria. Así, por ej., un hombre es generoso *p.* sólo si posee realmente la virtud de la generosidad; en cambio, se dice generoso *negative*, cuando se limita a no ser egoísta.

posse. Verbo que significa "poder". Su misma etimología da cuenta del sentido profundo en que se conci-

be este poder. En efecto, *p.* proviene de *potis* y *esse*, ser o existir. El primer vocablo presenta, a su vez, dos acepciones: en primer lugar, alude al amo; en contexto conyugal, al esposo; en el de cualquier conjunto social, al jefe. En segundo término, en las lenguas indoeuropeas significa "sí mismo". Así pues, la conjunción de ambas ideas confluye en la de un dominio y, por tanto, disponibilidad de sí, por parte tanto de una persona como de una cosa.

possessio. Voz que indica la condición de ser dueño de una cosa, de manera tal de disponer de ella en cualquier forma (veáse *possidere*). En general, los autores medievales siguen a Aristóteles cuando éste afirma que la posesión de las cosas exteriores le es natural al hombre (cf. *Pol.* I, 5, 6, 1256 b 7). Pero también establecieron –y entre ellos, Tomás de Aquino– que las cosas exteriores se pueden considerar de dos maneras: 1. en cuanto a su naturaleza misma; en este sentido, las cosas exteriores al hombre no están sometidas a la potestad humana sino a la divina; 2. en cuanto al uso que de ellas se puede hacer; en este otro sentido, el hombre tiene el dominio natural sobre dichas cosas, en la medida en que es más perfecto que ellas, al estar dotado de inteligencia y voluntad (cf. *S. Th.* II-II *q.* 66, *a.* 1 *c*).

possest. Este neologismo, acuñado por Nicolás de Cusa, y que da nombre a una de sus últimas obras, *De possest*, resulta de la intención del autor de encontrar un nombre adecuado para Dios, en sí mismo inefable. La búsqueda cusana se orienta, pues, a un nombre que exprese a todos los nombres y, a la vez, a ninguno en particular. Dios es el mismo "poder que es", y como lo que es debe ser en acto resulta, pues, el mismo poder-ser en acto. Precisamente, para el Cusano en esto consiste la omnipotencia divina: ser en acto toda potencia. Todas las cosas están complicadas en Dios (véase *complicatio*) de tal manera que encuentran su ser absoluto allí donde su poder ser se encuentra por completo actualizado. Al mismo tiempo, esto es lo propio del ser de Dios, ser a la vez máximo y mínimo (véase *coincidentia oppositorum)*, de modo que se cumpla en Él el *"Ego sum qui sum"*. Si no existiera tal "poder ser que es" nada existiría, en él las cosas son lo que son y fuera de él no existirían ("*Nam si non est posse esse: nihil est, et si est: omnia id sunt quod sunt in ipso, et extra ipsum nihil*" – "Pues si no es el poder ser, nada es; y si es todas las cosas son lo que son en él y fuera de él no son nada" (*De possest,*16). De esta manera, se da en la divinidad no sólo la coincidencia de máximo y mínimo (cf. *coincidentia oppositotum)* sino también la perfecta coincidencia de potencia y acto. Véase también *posse*.

possibile. Los escolásticos distinguieron entre lo que es posible lógicamente y lo que es posible realmente (véase *possibilitas*). Así, hablaron de 1. lo *p. secundum se*, llamado también *intrinsecum absolutum*, para referirse a la posibilidad lógica, o sea, a aquella que se establece según la relación que guardan entre sí sus términos *(ex habitudine terminorum)*, mientras que con la expresión 2. *p. in ordine ad potentiam activam* se referían a la po-

sibilidad relativa o extrínseca. Esta distinción tuvo gran importancia en la cuestión del modo de estar las esencias en la mente divina. En efecto, una esencia se considera intrínsecamente posible en la medida en que sus notas internas no son contradictorias, y extrínsecamente posible en cuanto que necesita una causa que la ponga en la existencia. El problema de la relación de las esencias posibles con Dios dio lugar a dos respuestas de diversa índole: la ofrecida por Tomás de Aquino sostiene que las esencias, en tanto intrínsecamente posibles, dependen formalmente del intelecto divino. En cambio, la posición de Duns Scoto, seguida en la Modernidad por Descartes, las hace depender de la voluntad divina. De esa manera, su ser les es conferido por Dios "desde fuera" de su intelecto y, por eso, son entendidas como extrínsecamente posibles.

Retomando la posición del Aquinate, se puede decir que, para él, las esencias en cuanto *possibilia* están *formaliter* en el entendimiento divino de un modo primario y, en los entendimientos creados, de un modo secundario; desde otro punto de vista, se hallan *eminenter* en la esencia de Dios, y *virtualiter* en la potencia divina capaz de conferirles el *esse* (véase cada uno de estos adverbios).

En otros órdenes, los autores medievales utilizaron también las expresiones 3. *p. physicum* para indicar aquello cuya producción no excede las fuerzas, facultades o potencias de algún ente físico, y 4. *p. morale* para aludir a lo que sólo se fundamenta en las costumbres y leyes humanas.

possibilitas. Su origen se remonta a la expresión *potis esse*: "ser capaz de", de donde deriva el verbo *posse*: "poder". En términos muy generales, la posibilidad alude a lo que se puede hacer u obtener o, más ampliamente, a lo que puede ocurrir. Así, este concepto ha sido examinado en filosofía en estrecha relación con el de realidad.

Aristóteles abordó el tema en *Met.* IX, 3, 1046 b 28 y ss., donde relaciona la noción de *p.* con las de potencia y contingencia. Pero allí trata de una posibilidad real, de la que cabe distinguir la posibilidad lógica, estudiada especialmente en *Pr. An.* I, 9-22. Esta distinción aristotélica fue aceptada y elaborada por la mayor parte de los escolásticos.

Para dichos autores, 1. la *p.* lógica señala, en general, lo que no implica contradicción en sus términos. Más específicamente, pero siempre en este orden, la posibilidad y la imposibilidad son dos modos de las proposiciones llamadas justamente "modales" (véase *propositio*): por ej., un predicado tal como "enfermo" conviene posiblemente a Pedro, mientras que no puede convenirle un predicado como "inmaterial". En cambio, 2. la *p.* real apunta al plano fáctico y equivale a la potencia, de manera tal que, cuando se enuncia, por ej., que hoy puede llover, la afirmación va más allá de una mera ausencia de contradicción entre el concepto de lluvia y el del día de hoy. Las condiciones respecto de las cuales se afirma tal posibilidad no son postulados que se exige considerar como verdaderos, sino condiciones de hecho, de las que depende el veri-

ficarse de la circunstancia en cuestión, según el nexo causa-efecto. De este modo, la *p.* real, a diferencia de la lógica, sólo se puede afirmar en relación con determinadas condiciones. De ahí su vinculación con lo contingente y también con lo potencial (véanse *contingentia* y *potentia*).

En el primer sentido, es decir, en el de 2.1. la *p.* como contingencia, los autores medievales frecuentemente definieron lo posible como aquello *quod potest esse et non esse*. En el segundo, o sea, en el de 2.2. la *p.* como potencia, hablaron de lo posible en cuanto aquello *quod non est et esse potest*. Este poder es llamado en ocasiones "*aptitudo*" (véase).

Un uso peculiar del término aparece en Thierry de Chartres (véanse *complicatio*, *in principio*).

possidere. A diferencia de lo que sucede ocasionalmente en el uso común, en la literatura escolástica, este verbo se distingue de otros similares como *teneo*, sostener, o *habeo*, tener temporalmente. En efecto, significa "poseer" en el sentido no sólo de tener una cosa a voluntad sino también de utilizarla y disponer de ella libremente, en la medida en que se es su dueño natural y legítimo. De hecho, *p.* proviene de *pot-sedere* que describe al poseedor como aquel que está establecido sobre la cosa poseída. Por eso, Tomás de Aquino señala que la ciencia divina no puede constituir una *possessio* humana (cf. *In Met.*I, *l.*3, 60).

post. Adverbio que indica posterioridad ya sea 1. espacial, 2. cronológica, o 3. lógico-metafísica; rigen para el caso de *p.* los mismos matices que presenta cada uno de los sentidos *ante* (véase) que señala, en cambio, anterioridad en los tres.

post hoc ergo propter hoc. Tipo de sofisma (véase *sophisma*) en el que se toma erróneamente como causa lo que es mero antecedente. El hecho de que B siga a A, no significa necesariamente que A sea causa de B. La falacia tiene lugar porque entre A y B hay efectivamente una sucesión, pero es posible que ésta no sea causal, sino cronológica. Por eso, esta expresión indica una clase de sofisma denominada de "falsa causa" (véase *non causa pro causa*).

post rem. Cf. *ante rem* y *universale*.

postpraedicamentum. Con este término, con el que pasa a la Edad Media, traduce Boecio la expresión aristotélica *tò metá tas kategorías*. Después de haber tratado las diez categorías o *preaedicamenta*, el Estagirita examina algunas propiedades de las mismas, que son: la oposición, la prioridad o posterioridad, la simultaneidad, el cambio o movimiento, y el tener. Las distinciones internas –señaladas ya por el mismo Aristóteles en el capítulo 12 de las *Categorías*– son las siguientes: 1. la oposición (véase *oppositio*) se distingue en: 1.1. relativa, 1.2. contraria, 1.3. privativa, 1.4. contradictoria; 2. la prioridad o posterioridad presenta cinco modos: 2.1. de tiempo, 2.2. de consecuencia, 2.3. de naturaleza, 2.4. de orden, 2.5. de jerarquía; 3. la simultaneidad ofrece las mismas distinciones que las de la prioridad; 4. el cambio o movimiento se especifica en: 4.1. generación y corrupción, 4.2. aumento y disminución, 4.3.

alteración, 4.4. traslación; 5. el tener comprende: 5.1. inhesión, 5.2. contención, 5.3. posesión, 5.4. yuxtaposición. Todos ellos son de significado evidente.

Los autores medievales que se ocuparon del tema discutieron particularmente las dificultades que presenta la interpretación de estas propiedades. Así, por ej., señalaron que las tres primeras que hemos mencionado pertenecen a todas las categorías o predicamentos; en cambio, el cambio o movimiento corresponde a la sustancia, la cantidad, la cualidad y el lugar; y el tener está ordenado a la sustancia en cuanto que ésta tiene accidentes. En cambio, el tener como categoría y no como *postpraedicamentum* se limita a los ornamentos.

potentia. En su sentido más amplio, significa un poder o capacidad, en contraposición a la realidad efectiva del acto (véase *actus*), en relación con el cual se define. Término muy usado en la filosofía escolástica, su acepción originaria se remonta a Aristóteles (cf. por ej., *Met.* IX, 1, 1045 b 32; 6, 1048 a 30; 8, 1049 b 12; *Cat.* 8, 9 a 14).

En la perspectiva escolástica, y 1. en el ámbito teórico del ser como acto primero, se puede abordar el concepto que nos ocupa según dos perspectivas: si se considera el estado de un ente, éste es o actual o posible; en el segundo caso, se tiene, precisamente, un ser en potencia llamada con propiedad *p. obiectiva* o *metaphysica*; también se la denomina *logica*, aunque por implicación, en cuanto que, si es realmente posible, su mera posibilidad intrínseca no presenta contradicción. 2. en cambio, si se considera el ser según su consistencia ontológica, se distingue en increado o creado; en el primer caso se tiene un acto puro; en el segundo, el ser está constituído intrínsecamente por una perfección que realiza una capacidad denominada *p. subiectiva*. Así, la potencia objetiva indica una aptitud ideal y una posibilidad intrínseca de existencia, mientras que la potencia subjetiva muestra otro aspecto: el del *subiectum* en cuanto capaz de una perfección. En metafísica se trata con mayor frecuencia la potencia subjetiva, ya que ella explica la limitación, multiplicidad, mutabilidad y perfectibilidad de los entes, a la vez que su dependencia respecto de la causa eficiente necesaria. La potencia se caracteriza, pues, por su relación con el acto que la ordena al ser.

También se la ha considerado en 3. el ámbito de la distinción entre esencia y existencia. Justamente, si la ordenación de la potencia es a la existencia, la *p.* es la *essentia* misma; si es a una forma o entidad corpórea sustancial, la *p.* es la materia prima aristotélica, es decir, la potencia pura que, a diferencia de otras, no tiene absolutamente ningún acto; por ello, se la denomina *p. negativa*. Si, en cambio, está ordenada a una forma accidental, se trata de la materia segunda y se la denomina *p. receptiva*.

En 4. el plano de la acción o acto segundo, se distingue entre: 4.1. *p. activa*, que señala en un ente la facultad de actuar. Si tal acción (véase *actio*) modifica algo extrínseco al sujeto –o sea, si es transitiva–, se tiene una 4.1.1. *p. simpliciter activa*; si es inmanente al sujeto, se tiene una 4.1.2. *p. operativa*. Por el

contrario, 4. 2. *p. passiva* es la que indica la capacidad de recibir la acción de otro ente.

En 5. el orden de lo creado en cuanto tal, se diferencia en: 5.1. *p. naturalis*, que se da cuando el acto perfeccionador es una exigencia de la naturaleza propia del ente, y 5.2. *p. oboedientialis*, cuando se alude a una aptitud de obediencia a toda intervención del Creador.

En 6. el plano de relación entre el Creador y lo creado, la noción que nos ocupa interviene en una discusión teológica que atraviesa los últimos siglos medievales y que concierne a la *p.Dei ordinata* y *p. Dei absoluta.* Debido a su complejidad, se le dedica un artículo (véase *p. Dei*).

potentia Dei. La cuestión del poder de Dios se relaciona con el tema de la *omnipotentia* (véase) divina, aunque no coincide exactamente con él. De hecho, en el siglo XIII se profundizó la distinción conceptual entre la *p. Dei absoluta* y la *p. Dei ordinata*. Tomás de Aquino entiende por la primera el poder divino concebido de manera abstracta como la serie infinita de posibilidades, la capacidad infinita e inicial de Dios; la segunda, como el orden efectivamente elegido por Él en lo creado, tal como lo conocemos, aun admitiendo que la legalidad impuesta por Dios al mundo hubiera podido expresarse de otro modo que el actual. Es de destacar que no se trata de dos tipos de poder en Dios sino de dos modos que tiene el hombre de considerar la *p. Dei*. (véase, además, la sentencia *Deus potest facere quod non inducet in contradictionem*). A esta posición del Aquinate es contrario Buenaventura, para quien la distinción misma es ilegítima, básicamente por rozar la absoluta simplicidad divina. En la misma línea que Buenaventura se encuentra, sobre este punto, Enrique de Gante.

La cuestión se torna más compleja con la intervención de Duns Escoto, porque la plantea en términos *de iure*: en efecto, si bien Duns mantiene la expresión *p. Dei ordinata* para indicar el presente orden de cosas que Dios conserva desde el momento en que lo ha elegido, utiliza la de *p. Dei absoluta* para aludir al ámbito lógico de la no contradictoriedad. Para él, la *p. Dei absoluta* es una forma de acción divina extraordinaria que, no estando *contra* la ley de lo creado, se halla, con todo, *supra et extra legem.* Así, los adjetivos que califican la *p. Dei* señalan en Duns dos formas de acción divina más que dos tipos de poder, siendo la *absoluta* completamente incondicionada: cualquier otra ley que Dios estableciera más allá de las conocidas sería una *recta lex* por el solo hecho de ser querida por Él.

Distinto es el punto de vista de uno de los autores que más se han ocupado del tema: Guillermo de Ockham. Para él, la *p. Dei absoluta* es, sobre todo, una categoría lógica: señala, en efecto, el *prius* lógico antes que real respecto de la creación. El orden de ésta, incluyendo los acontecimientos milagrosos, es *de potentia ordinata* y *de facto*. Precisamente, en los textos medievales este último término aparece vinculado con la *p. Dei ordinata*, así como las expresiones *stante lege* y *secundum leges institutas a Deo*. A diferencia de Duns y más cerca en esto

de Tomás, para Ockham la distinción entre ambas clases de potencia divina es únicamente humana. Tal distinción sólo pone en relieve el hecho de que de todos los mundos –es decir, órdenes– posibles que *de potentia absoluta* Dios hubiera podido crear, ha elegido éste. De un lado, ello subraya la contingencia de lo creado, dado que, visto desde el último tipo de potencia, el mundo podría haber sido completamente diferente; de otro, y de hecho la elección divina es garantía de las leyes naturales y morales. Por lo demás, la legitimidad de ellas proviene de la misma voluntad de Dios: para Ockham algo es legítimo y bueno porque Él lo ha querido y no al revés. En la misma línea de Ockham, Gabriel Biel insiste en que entre los dos tipos de *potentia* divina sólo hay una *distinctio rationis*.

potentialitas. En los textos tardomedievales se usa esta palabra para señalar la potencialidad o aptitud que tiene la materia para recibir la forma. Tal aptitud no es ni algo absoluto ni una relación real o de razón; significa solamente que la materia puede tener una forma que de hecho no tiene.

potentialiter. Cf. *actualiter*. Se dice que algo está *p.* en otra cosa cuando la naturaleza misma de ese algo está contenida de algún modo en dicha cosa. Pero ese modo puede ser activo o pasivo. Así, en el sol está *p.*, y de manera activa, el principio del calor. En cambio, en un leño antes de ser encendido, el calor se encuentra *p.*, pero de manera pasiva. Un adverbio análogo, aunque no exactamente equivalente a éste, es *virtualiter* (véase).

potestas. Dos son las acepciones fundamentales de esta palabra: 1. antropológico-ética y 2. política. En 1. el plano de las facultades del hombre, y en particular, de la voluntad libre, en su relación dialéctica con el intelecto, se suele usar *p.* para indicar el dominio que el hombre tiene sobre algunos de sus actos, precisamente, los libres. En este sentido, es especialmente relevante el uso que de esta voz hace Anselmo d'Aosta. Este autor considera que la verdadera libertad consiste en el poder de actuar según la justicia, esto es, rectamente; por eso, define el libre albedrío diciendo que es la *p.* de conservar la *rectitudo* (véase) por ella misma: *p. servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem* (*De lib. arb.* 3). Desde el punto de vista anselmiano, la *p.* es una realidad positiva y, como tal, no disminuye en el caso de la mala voluntad.

En 2. su acepción política, quizá la más usada, *p.* es la capacidad de un funcionario de ejecutar lo establecido por la autoridad, especialmente normas vinculantes o legislativas. Desde el siglo VI, bajo el pontífice Gelasio I, se introdujo la identificación, de un lado, de la autoridad con la Iglesia; de otro, de la potestad con el poder imperial. A partir de esta distinción, el pensamiento teológico-político medieval funda una teoría hierocrática o jerárquica del poder, según la cual el sucesor de Pedro hereda la potestad absoluta de atar y desatar (*p. ligandi et solvendi)*, simbolizada también con las dos espadas, la espiritual y la temporal. Esta última es

la que cede, reservándose para si el poder revocatorio.

En el Concilio de Lyon de 1245, el papa Inocencio IV reivindica para sí el carácter de rey y sacerdote (*rex et sacerdos*), poseyendo de esta manera la totalidad del poder (véase *plenitudo* 2.*)*, es decir, la supremacía en ambos dominios, pudiendo, por tanto, excomulgar y deponer llegado el caso al emperador. Con la vigencia del Derecho Romano y, especialmente, con el redescubrimiento de la *Ética* y la *Política* aristotélicas, los antihierocráticos pudieron oponer argumentos sobre el origen natural de la potestad temporal y su independencia respecto de la espiritual. De esta manera, el término *p.* se revela como uno de los centrales en la así llamada "querella de las investiduras" que atraviesa toda la filosofía política medieval.

prae- Es un prefijo y preverbio de varios matices. Muy en general, su equivalente en español es "pre-". Pero se ha de recordar que, tanto en la versión latina como en la de las lenguas romances, la anterioridad implícita en esta partícula apunta a diferentes sentidos: se puede tratar de un "antes" temporal, como en el equívoco término *praescientia*; o bien de un "ante" espacio-temporal, como en *praesens* y en *praescribo*, cuyo significado originario es el de titular, esto es, escribir antes y delante del cuerpo de un texto; o de un "ante" sólo espacial, generalmente, en sentido figurado, como en *praesideo* que significa "presidir", estar ante otros y, de modo derivado y eventual, "gobernar"; o bien puede indicar un "ante" figurado, como en *praestantia* que alude a una preeminencia. También en sentido figurado, *p.* puede referir no sólo a un estar ante los ojos sino también a la mano, como se advierte en el segundo sentido de *praestare* (véase).

praeambula fidei. Expresión de origen tomista, los "preámbulos de la fe" aluden al conocimiento de algunas verdades que conciernen a Dios –en cuanto causa y fin de todas las cosas–, al alma y a la ética. Tales verdades son accesibles a la sola fuerza de la razón humana, antes de que el hombre adhiera a las verdades reveladas y las afirme por fe, es decir, *"propter auctoritatem Dei rivelantis"*.

Así como lo sobrenatural supone la naturaleza, la fe está precedida por esta teología, psicología y ética naturales. Tales certezas disponen la mente y la voluntad a una adhesión a la revelación. Por otra parte, constituyen para quien ya es creyente, una justificación racional de la fe que, así, ya no es un *"motus animi caecus"* sino un *"obsequium rationi consentaneum"* (cf. C.G. I, 6-7 y S. Th. II-II, q. 1, a. 4 ad 2).

praeceptum. Dos son los niveles en que suele aparecer esta palabra: el pedagógico y el religioso. En el primero, alude a la directiva de un maestro o tutor que, justamente por ello, es denominado *praeceptor*. En el segundo ámbito, y con particular referencia al cristiano, el *p.* es una orden dada por una autoridad religiosa por un período determinado a individuos que, eventualmente, pueden constituir una comunidad, o a una comunidad en cuanto tal. Tiene por objeto el bien

privado de esas personas, pero no el público o social.

praecise. Adverbio que suele aparecer con el sentido de *simpliciter* o aun *absolute*, generalmente, en expresiones negativas "*Hoc p. nego*": "Niego esto absolutamente, sin más". No se ha de confundir, pues, con *praecisive* (véase).

praecisio. La primera acepción de este vocablo alude a "corte" o "separación". En general, indica, pues, la propiedad de lo que se manifiesta perfectamente determinado en sus notas esenciales y como "recortado" de cuanto le es extraño, que es justamente aquello de lo que se prescinde. De ahí que, en la filosofía escolástica, el término equivalga muchas veces a *abstractio* (véase). La *p.* es, efectivamente, la abstracción por la cual el intelecto concibe respecto de una cosa algunas notas prescindiendo de otras. Pero no se puede hablar en rigor de una sinonimia entre los dos términos, puesto que existe la tendencia –que no siempre se verifica– a usar *"abstractio"* para aludir al proceso mismo mediante el que el intelecto lleva a cabo la *p.*

Sobre ésta los escolásticos formularon las siguientes distinciones: 1. la *p. excludentis ab excluso* es la que ofrece el concepto genérico, en el que no se incluyen las especies que él contiene con esta clase de *p.*; así, por ej., el concepto general de ente que prescinde de los entes particulares. 2. la *p. mentis obiectiva* o *formalis* es aquella en la que de una cosa se recorta un solo predicado o atributo, omitiendo otras que están identificadas con él *a parte rei*; por ej., tiene lugar este tipo de *p.* cuando se dice que Dios es inmaterial callando el hecho de que también –y por lo mismo– es incorruptible. 3. la *p. realis*, en cambio, conviene a la realidad misma sobre la que versa y se destigue en 3.1. *p. realis inconnexionis*, llamada así por porque mediante ella el intelecto separa lo que en la cosa misma no está necesariamente unido o implicado, puesto que no se encuentra contenido en su concepto; por ej., al tratar la voluntad humana, se prescinde del amor a la ciencia, ya que la voluntad no se halla necesariamente determinada a amar la ciencia. 3.2. *p. non inclusionis* es la que indica que una cosa no incluye en sí a otra y es distinta de esa otra, aunque no se pueda concebir sin ésta; por ej., se tiene esa forma de *p.* en el concepto de hijo, al que es imposible concebir sin el de padre, del que sin embargo es realmente distinto.

praecisive. Adverbio que alude al hecho de asumir algo bajo alguna forma de *praecisio* (véase), es decir, "recortando" uno o más de sus aspectos. De ahí que este modo adverbial se traduzca frecuentemente por la expresión "prescindiendo de".

praecognitio. Se denomina también *praenotio* y designa un tipo de conocimiento que ha de preceder, a manera de antecedente, a aquel al que se arriba en la conclusión. Los escolásticos varias clases de *praecognitiones* o *praenotiones*: 1. *p. quid nominis*, es a través del cual se entiende lo significado por la palabra, como comprender que *philosophia* quiere decir "amor a la sabiduría"; 2. *p. an sit*, es el que permite en-

tender el carácter real o al menos posible de una cosa; 3. *p. quid sit*, es aquel por el que se comprende la quididad de la cosa en cuestión, esencia de la que se dará cuenta en la definición explícita de la misma; 4. *p. quid sit principiorum*, es aquel por el que se conoce cuáles son las verdaderas premisas o principios de la demostración; 5. en algunos textos se cuenta también entre las *praecognitiones* el referido a la *passio*; por ej., en "Toda virtud perfecciona al hombre", "la fortaleza es una virtud", luego, "la fortaleza perfecciona al hombre", el tener la noción de en qué consiste perfeccionar al hombre es la *p. passionis.*

praedestinatio. Ligada, como es obvio, tanto al problema religioso de la salvación o condenación eterna como al antropológico de la libertad humana, ambos centrales en el pensamiento patrístico y medieval, la *p.* se entendió con matices muy diferentes en cada uno de estos períodos. Así, se tomarán centralmente las posiciones de Agustín de Hipona y Tomás de Aquino como referentes de ambos, respectivamente, por su autoridad.

En el caso de Agustín, la concepción sobre la *p.* es inescindible de aquella que el Hiponense ha elaborado sobre la Gracia. Así, la define como la preparación eterna de la Gracia que determina a los elegidos. Agustín insiste, sobre todo, en sus últimas obras, sobre el carácter gratuito de la predestinación a la gloria. Pero, sin duda, afronta el problema esencial relativo a esta noción: su relación con la *praescientia* (véase). En esta relación, Agustín entiende por este último término no la pre-visión –que sería una pre-determinación– de los méritos de cada hombre, sino el conocimiento eterno –es decir, sin tiempo– que Dios tiene de ellos, así como de los dones que concede a cada uno en orden a su salvación (cf. *De dono pers.* XX, 53). Habla, pues, de *praescientia*, en el sentido indicado de esta voz, de los méritos, o sea, del fruto subjetivo de actos libres y rectos De acuerdo con ello, introducirá a cada uno en el grado de gloria que le compete, excluyendo de ella a quienes han sido llamados pero no elegidos, desde el momento en que desoyeron con sus pecados ese llamado (cf *De corr. et Gratia* VII, 14). De esta manera, la *p.* divina es una consecuencia de la *praescientia.*

En el caso de Tomás, se advierte un interés primordial por uno de los aspectos del problema: el de la conciliación en Dios de una voluntad salvífica universal y el misterio mismo de la *p.* a la gloria sólo para algunos hombres. Como Agustín, el Aquinate se basa también en esto sobre la autoridad de San *Pablo*, especialmente, sobre las epístolas a los Efesios y a los Romanos. Trata el tema, en particular, en *In I Sent. d.* 40-41; *C.G.* III, 164; *De ver.*VI; *S.Th.* I, *qq.* 19 y 23. La voluntad divina, en cuanto todopoderosa e infalible, produce todo el bien que quiere y hace *posible* la salvación de todos, ya que el cumplimiento de sus mandamientos a todos le es posible. Con todo, la razón por la que, en virtud de una causa superior sólo a Dios mismo conocida, algunos hombres no los cumplan y se pierdan, pertenece, para Tomás, al plano del misterio. El tema de la *p.* deviene, en el Aquinate, la

cuestión de la predilección: ningún ser creado sería mejor que otro si Dios no lo amara más. Así, hay en él una clara distinción entre la voluntad divina antecedente, principio de la Gracia suficiente; y la voluntad consecuente, principio de la Gracia eficaz. La definición tomista de *p.* es: "*ratio transmissionis creaturae rationalis in finem vitae aeternae*" (*S.Th. q.*23, *a.*1).

Por su parte, Guillermo de Ockham considera en la noción de *p.* tres elementos: Dios, la vida eterna, y aquél a quien esta última le será concedida, sin expedirse sobre la relación entre estos elementos. Distingue, además, entre *p. activa* y *passiva*: la primera es la considerada en Dios; la segunda, en la criatura (cf., por ej., *In I Sent. d.*41, *q.*1).

En la Modernidad, en cambio, se tiende, en las corrientes protestantes, a radicalizar la tensión entre la *p.* y la voluntad salvífica universal.

praedicabilia. El concepto de predicable es de origen aristotélico (cf. *Top.* I, 4, 101b 17-25). Esta voz indica, en el campo de la lógica, el *modus praedicandi*. Éste alude al carácter de la relación establecida, a través de la cópula, entre los términos del juicio o proposición, es decir, sujeto y predicado; de ahí su importancia tanto en el campo filosófico como en el científico, puesto que hace a la determinación que se afirma de las cosas y a la precisión de dichas afirmaciones. Dos son las claves aristotélicas en los predicables: la noción de convertibilidad y la de esencialidad. De este modo, por ej., la relación sujeto-predicado esencial y no convertible está dada por el género y la diferencia; la no esencial y no convertible es el accidente. Sobre las huellas de Aristóteles, Porfirio distinguió cinco *p.*: *genus, species, differentia, proprium, accidens*, los cuales se tratan en los respectivos artículos. Para Porfirio, lo común en todos los predicables es el ser atribuíbles a una pluralidad de sujetos, precisamente, en virtud de sus caracteres comunes. De lo que se trata es, pues, de establecer los caracteres comunes entre individuos, clases de individuos y notas que presentan. Por ej., género, diferencia y accidentes, se afirman tanto de individuos como de especies, por ej., "animal", "mamífero", "marrón" se predican tanto de caballos como de asnos; *proprium*, de la especie y de los individuos contenidos por ella, "capaz de relinchar" se predica de los caballos; especie, de los individuos que contiene, como "hombre" de Sócrates y Platón.

Avicena distinguió entre *p.* con caracteres constitutivos, que son los tres que hemos mencionado en primer lugar, y *p.* con caracteres derivativos: el accidente y lo propio. Muchas veces sobre sus huellas, los escolásticos atribuyeron status ontológico y no solamente lógico a los predicables, aunque, como es obvio, esto no rige para los autores enrolados en el nominalismo (véase *quinque voces*).

praedicabilitas. Es el carácter de lo predicable que, en general, se define como la aptitud que tiene un término o una cosa de ser predicada de otra u otras; en particular, como lo que es apto para ser afirmado de muchos. Los lógicos medievales han distinguido la *p. remotissima, remota* y *proxima* según el

grado de abstracción que implique lo predicado. Así, por ej., "corpóreo", "animal" y "hombre" tienen *p.* de Sócrates, es decir que son predicables de él.

praedicabiliter. Se dice del *modo* según el cual una cosa conviene a otra. Así, por ej., se afirma que la materia está unida a la forma, *p.*, por accidente. De este modo, *p.* explicita el nexo lógico-metafísico mediante el cual se está predicando. Por eso, se opone a *praedicamentaliter* (véase).

praedicamentaliter. Se refiere a cualquier atributo tomado según una de las diez categorías, es decir, a lo que se predica según ellas (véase *praedicamentum*). Se opone a *praedicabiliter* (véase), porque este último está referido a los modos y no, como *p.*, a los atributos que se predican. También se opone a *trascendentaliter* (véase), en cuanto que, en este último modo de predicación, no se tiene en cuenta la cosa o sujeto que se categoriza sino su carácter generalísimo de ente. Por ej., se puede decir que el veneno es, *p.*, malo; *transcendentaliter*, bueno en cuanto que existe.

praedicamentum. Es el término que los escolásticos prefirieron para referirse a la categoría. Dado que hemos tratado cada categoría en particular, nos referiremos aquí a las principales cuestiones que ellas presentan en general, o sea, consideradas en conjunto. El *p.* o categoría se define como la determinación universal, la forma o modalidad según la cual un ente existe o es objeto de atribución. Esta última disyuntiva indica que uno de los primeros problemas respecto de la noción de categoría que la Edad Media hereda de la Antigüedad es 1. el status del *p.*: ontológico o lógico. En otras palabras, ¿cómo entender el ser de tal o cual manera o el estar allí, etc.?, ¿como algo que "le pasa" a la sustancia, o bien como algo que sólo se predica –de donde la voz *p.*– de ella? Cabe recordar que, de hecho, la palabra griega *categoría* significó inicialmente "acusación" y, de manera derivada, el punto de vista según el cual se juzga. Muy en general se puede decir que, sobre la base inicial de los tratados lógicos de Aristóteles, la Edad Media tendió a entender la categoría en el segundo sentido, esto es, en el lógico. Así pues, los autores medievales se mostraron preocupados especialmente por los *praedicamenta* en cuanto puntos de vista desde y con los cuales es posible organizar el conocimiento, ya que procuran distintas perspectivas de abordaje del ente real. En tal sentido, recogieron la afirmación aristotélica acerca de que ordenar –que es acción propia del sabio– implica distinguir según diversas determinaciones.

El segundo problema que presenta este enfoque es establecer 2. la lista de dichas determinaciones, sobre todo, considerando que la obra de Aristóteles, en cuanto la mayor autoridad en este tema para el Medioevo, presenta variantes al respecto: en *Cat.*IV, 1b, 25 menciona diez, aunque en *An. Post.* I, 22, 83ª, 21 alude a ocho. Al conocer solamente los tratados lógicos del Estagirita, los autores del período patrístico se atuvieron a la lista de las diez mencionadas en *Categoriae*. Sin embargo, cuando, des-

de fines del siglo XII, los escolásticos accedieron al resto de las obras aristotélicas especialmente, a *Met.* V, 7, 1017ª y a *Phys.* V, 1, 225b 6, donde Aristóteles sólo menciona ocho, los escolásticos siguieron asumiendo las diez. Las enumeraron de la siguiente manera: *substantia, quantitas, qualitas, relatio, actio, passio, ubi, quando, situs, habitus* o *habere* (véanse los respectivos artículos). Esta nomenclatura aparece, por ej., en Boecio –autor clave en el tema para la Edad Media–, Alcuino y Anselmo de Canterbury. Todos ellos, así como Escoto Eriúgena y Pedro Abelardo después, insistieron en las categorías no se pueden predicar de Dios, precisamente porque Él no es sustancia, ya que ésta implica accidentes los cuales no pueden predicarse de Dios y, metafísicamente hablando, las categorías señalan accidentes. La sustancia es, en efecto, la primera de los diez *praedicamenta*; más aún, si, tomando como referencia una imagen de la gramática latina, se dijera, por ej., que el ente se declina en diez categorías, la sustancia sería precisamente el caso nominativo. En torno de ella giran las demás. Por eso, las categorías no se han de confundir con los trascendentales (véase *transcendentale*), ya que éstos son implicaciones reales del ser; en cambio, los *praedicamenta* constituyen determinaciones internas del ente, como enseña Tomás de Aquino en el *De ver.* I, 1.

Esto conduce a un tercer problema, quizás el más elaborado en la Escolástica: el de 3. la ordenación u organización interna del elenco categorial. Quienes lo han tratado más extensamente son Alberto Magno y Tomás de Aquino. El primero hace derivar el resto de las categorías de las que considera fundamentales: sustancia, cualidad y cantidad. El segundo ofrece una clasificación precisa plantenado tres modalidades de relación del predicado respecto del sujeto: 3.1. cuando se predica del *subiectum* lo que éste es, por ej., "Sócrates es hombre", relación en la que el predicado alude a la sustancia primera o singular de la que todo lo demás se predica. 3.2. cuando el predicado señala lo que inhiere en el sujeto, ya sea de manera absoluta como en su materia y su forma –de donde se tienen la cantidad y la cualidad–, ya sea de manera no absoluta, de donde se tiene la categoría de relación, 3.3. cuando el predicado indica algo *extra subiectum*, en el sentido de que no inhiere en él, ni en términos absolutos ni en términos relativos. Según esta última modalidad, el Aquinate considera el caso del predicado que señala 3.3.1. algo completamente extrínseco al *subiectum*, en el se tienen el *habitus*, como "Sócrates está armado", el *ubi*, el *situs* y el *quando*; y 3.3.2. el caso del predicado que señala lo que, sin inherir en el sujeto, proviene de él o culmina en él como principio o como término respectivamente, es decir, la *actio* y la *passio* (cf. *In Met.* V, *l.*IX, 891-92).

praedicari. Predicar es, esencialmente, atribuir una cosa llamada "predicado" (véanse *praedicatum* y *praedicatio*) a otra que se denomina "sujeto" (véase *subiectum*). En este sentido general de atribución, se incluye la acepción de alabar, celebrar o conmemorar que presenta este ver-

bo en su uso clásico. Así, en términos generales, se homologa con los verbos "enunciar" y aun "anunciar", también en sentido religioso.

Los escolásticos lo usaron predominantemente en sentido lógico y formularon sobre él las siguientes distinciones: 1. *p. per se et in quid* es afirmar algo de un sujeto que conviene a éste necesariamente, como la extensión respecto del cuerpo; 2. *p. in quid* es afirmar que una cosa conviene a otra esencialmente y *per modum subsistentis*, como la virtud respecto de la justicia. 3. *p. in quale quid* es enunciar que una cosa conviene a otra esencialmente pero per *modum adiacentis*; de esta manera, "racional" se predica de "hombre". 4. *p. in quale simpliciter* es enunciar la conveniencia sólo accidental de una cosa a otra; así, "blanco" se puede predicar de "hombre".

Se ha de tener en cuenta que. propiamente hablando, *p.* es afirmar o negar algo de algo, como cuando se dice "Todo cuerpo es sustancia" o "El hombre no es una piedra". Sin embargo, en los textos concernientes a la doctrina de los universales (véase *universale*), se sobreentiende que *p.* es sólo afirmativo, es decir, que significa *vere, directe et in recto enuntiari* (véanse también *in quid, in quale quid, in quale*).

praedicatio. La predicación es el acto del intelecto por el cual éste atribuye una cosa a otra. Estrictamente hablando, se trata de la atribución del predicado al sujeto, en la proposición. Tal atribución se entiende como una afirmación o negación de un predicado respecto del sujeto, de modo que cuando se quiere enfatizar el hecho de que la proposición es un juicio, se utiliza la expresión *indicium praedicativum*. Tomás de Aquino define la *p.* del siguiente modo: *"Quoddam, quod completur per actionem intellectus componentis et dividentis, habens tamen fundamentum in re, scilicet ipsam unitatem eorum, quorum utrum de altero dicitur"* (*De ente et ess.* 4). Por otra parte, si dicho acto del intelecto se formula oralmente, se tiene una *enuntiatio*.

Respecto de la *p.* se han establecido varios distingos: 1. *p. naturalis* es aquella predicación en la cual el intelecto atribuye a una cosa lo que a ésta conviene por su misma naturaleza, por ej., "El animal es sensible". 2. *p. directa* u *ordinata* es aquella en que una realidad inferior o de connotación material se predica de otra superior, por ej., "El hombre es animal", a diferencia de la 3. *p. indirecta o inordinata* –no siempre lógicamente correcta– uno de cuyos ejemplos sería "El animal es hombre". La 4. *p. identica* constituye una tautología, ya que en ella se predica de una cosa lo mismo que ésta dice y de la misma manera, por ej., "Pedro es Pedro". 5. *p. essentialis* es aquella en la que todo el predicado mienta la esencia del sujeto, por ej., "El hombre es animal racional". En cambio, en la 6. *p. accidentalis* el predicado sólo se refiere a un aspecto de la esencia del sujeto, por ej., "El fuego es elemento cálido". 7. *p. comitativa* se designa a aquella en la que el predicado acompaña siempre y necesariamente al sujeto, por ej., "La generación de una cosa es la corrupción de otra". 8. en la *p. intrinseca* el predicado inhiere en el sujeto real, ya sea esencial ya

accidentalmente, por ej., "El hombre es animal", "El hombre es filósofo". Contrariamente, se llama 9. *p. extrinseca* a aquella en la que el predicado no inhiere realmente en el sujeto, sino que sólo conviene a éste por una denominación extrínseca, como en "'Animal' es un género".

Párrafo aparte requiere la vinculación de este tema con la polémica de los universales (véase *universale*). Abelardo caracteriza esta polémica como una discusión precisamente sobre el problema de la predicación que, más allá de la estructura sintáctica, exige una significación verdadera o falsa y, en ella, la verificación está dada por la realidad. Así, como, para él, el universal radica, fundamentalmente, en un significado, niega de plano que una cosa se predique de otra, opinión que después admitirá, en cambio, Duns Escoto. En la misma línea que Abelardo está Ockham, quien también rechaza la *p. rei de re*, y declara taxativamente que la proposición no se compone de cosas sino de conceptos (cf. *Quodl.* III, *q.*12).

praedicatum. En general, predicado es lo que se dice de otra cosa. Más específicamente, es lo que se puede afirmar de un sujeto en una proposición verdadera. En el plano lógico, el *p.* constituye un término cuyo valor radica en el uso que de él se hace en el razonamiento. En efecto, sujeto y predicado interesan principalmente al silogismo y se consideran parte de la argumentación. Ambos conforman la materia de la proposición, mientras que la cópula –que los une (véase *copula*)– es su forma (cf. Juan de Sto. Tomás, *Log.* I, *Illustr. q.* 5, *a.* 1). Toda proposición encierra, pues, estos tres elementos: sujeto, predicado y cópula; así en "*Homo* (S) *est* (C) *philosophus* (P)". La cópula puede no aparecer de manera evidente, por ej., en *"Homo* (S) *currit* (P)*"*, pero es parte de la proposición en la medida en que al ejemplo mencionado se resuelve en *"Homo* (S) *est* (C) *currens* (P)*"*, tal como lo señala Pedro Hispano en sus *Sum. Log.* I, 1, donde define así el término que nos ocupa: *"Subiectum est de quo aliquid dicitur; praedicatum est quod de altero dicitur"*. Cf. también Guillermo de Ockham, *Summa Totius Log.* I, 31.

praeiacens. Voz que presenta dos acepciones: 1. metafísica; 2. lógico-gramatical, 1. En el primer sentido, aparece en los textos filosóficos y teológicos medievales referidos al tema de la *creatio ex nihilo* (véase *creatio*). Alude a la materia, negando que en la creación ella haya de alguna manera preexistido, ya que, de ser así, en primer lugar, no se podría hablar de creación a partir de la *nada*; en segundo término, metafísicamente la realidad creada respondería a do principios, Dios y la materia, y no a uno solo. Así pues, *p.* se suele traducir por "preexistente".

2. En sentido lógico-gramatical, los autores nominalistas, como Gabriel Biel, llamaron *p.* en una proposición hipotética al miembro *simplex* e indeterminado que antecede al determinado. Por ej., la verdad de la proposición "Si Sócrates es hombre, es animal", se funda en "El hombre es animal", llamada precisamente *p.*

praeiudicium. Se denomina así la opinión que, establecida por autoridad, constituye un *exemplum* seguido por varios acríticamente. Da lugar a la expresión *argumentum a praeiudicio.*

praelectio. Ante los diferentes niveles y circunstancias de lectura –es decir, la privada, la propia del estudiante o del aprendizaje, y la del maestro o *lector*, que equivalía a cierta forma de enseñanza– (véase *lectio*, *in principio*), Juan de Salisbury propuso llamar esta última con el nombre de *p.*, reservando el de *lectio* para la personal (cf. *Metalog.* I, 24). Toma el término de Quintiliano. De todas formas, como se sabe, la propuesta no prosperó y, de hecho, *lectio* quedó asociada con la enseñanza, mientras que *lectura* (véase) está más vinculada con el aprendizaje o, por lo menos, con la lectura privada.

praemissae. Se entiende por "premisa" aquella proposición que está admitida en el discurso argumentativo y demostrativo del *syllogismus* (véase). En el silogismo, las premisas han de ser dos, justamente las *propositiones praemissae* o "prepuestas", dadas las cuales, es lógicamente necesario que otra cosa se siga de ellas: la *conclusio*. La primera es la *p. maior*; la segunda, la *p. minor*. Cf. Pedro Hispano, *Summ. Log.* 4.2.

praemotio. Noción que a veces se identifica con la de *concursus* (véase). En la literatura medieval aparece con mayor frecuencia este último término. Pero, el tema teológico del concurso divino, tal como fue planteado en la Edad Media, es decir, como un delicado equilibrio entre la intervención de Dios y la del hombre en los actos humanos, legó a la Modernidad el problema filosófico de determinar la medida de una y otra. En líneas generales, se consideró que la voluntad siempre conserva el poder de autodeterminarse en tal o cual dirección, pero la moción divina mueve la volutad *aplicándola* al acto. En otros términos, esa influencia de Dios se limita a hacer pasar la voluntad humana de la potencia al acto acerca de una acción cuya orientación sigue siendo elegida por el hombre. La palabra suele estar acompañada del atributo *physica*, para indicar que tal influencia se ejerce entitativamente sobre el acto humano en cuestión.

praenotio. Es sinónimo de *praecognitio* (véase).

praerequisita. En la Escolástica, se conoce bajo este nombre, generalmente seguido del término *ad operandum*, la serie de condiciones que se han de dar, por parte de la causa, para que algo tenga lugar o para que la causa misma sea operativa. Las *requisita ad operandum* son aquellas condiciones que no obedecen a la causa, pero sin las cuales el efecto no se da. Así, por ej., el conocimiento propio de la *visio Dei*: dada la omnisciencia divina, no contiene *p.*, pero sí es *requisitum* para dicha visión la existencia misma de las cosas que son su objeto.

praescientia. Se conoce con la denominación "*p. divina*" uno de los problemas más debatidos en la Teología medieval, aunque, en realidad, se ha prolongado más allá de la Edad Media. Brevemente, con-

cierne al conocimiento que Dios tiene de los seres y de los sucesos que aún no existen pero que se darán en el futuro. Dicho conocimiento es un *datum* para la teología judeo-cristiana, puesto que la Revelación acepta un Dios providente y de infalible omnisciencia (véase *omniscientia*). Ahora bien, el problema surge cuando se afirma, por otra parte, el libre albedrío de la voluntad en las acciones humanas. Puestas así las cosas, la cuestión es si determina Dios, con la infalibilidad de su *p.* una acción humana futura que, no obstante se define en sí misma como no determinada en cuanto libre. Los autores cristianos medievales tienden a resolver el problema mostrando la falsedad de su planteo. En efecto, la misma formulación implica ya un error, dado que en la composición de la palabra *prae-scientia* está indicando, en la primera parte, que se atribuye a Dios la dimensión de la anticipación o del futuro, cuando tal dimensión temporal es propia de lo humano. Siendo Dios eterno, su modo de conocer está más allá del tiempo que Él contiene –junto con los mismos acontecimientos temporales– como en una única mirada onmiabarcante y perenne. Por eso, Agustín, por ej., consciente de la dificultad para el hombre de prescindir de categorías temporales, propone la comparación de la *p. divina* con la memoria humana: también esta última "ve" en el recuerdo los propios actos libres, sin determinarlos, esto es, sin que tal mirada mengüe la libertad con la que se llevaron a cabo.

Con mayor precisión, Tomás anota que tales sucesos son vistos por Dios *in sua aeternitate* y *in ommpraesentialitate* (*S. Th.* I, *q.* 14, *a.* 13 *c*). Así, el Aquinate sigue en esto las huellas del Hiponense, quien, en su polémica contra los maniqueos, ya había señalado que no se puede hablar en rigor de *prescientia* sino de *scientia* divina (cf. *Ad Simpl.* II, 2, 2). Más aún, el libre albedrío humano no sólo no es eliminado por la así llamada *p. divina*, sino que ésta lo confirma, puesto que Dios prevé el acto humano precisamente en cuanto libre (cf. *De lib. arb.* III, 4, 9 y ss). En última instancia, es legítimo y menos equívoco decir que Dios prevé lo que sucederá y no que aquello que sucederá habrá de suceder porque Dios lo ha previsto.

Transcurrida la Edad Media, la cuestión derivó en el problema del concurso de la voluntad divina y de la humana en la producción de las acciones libres (véase *concursus*).

praescitus. En algunos teólogos, especialmente los nominalistas de la última Edad Media, se denomina así al réprobo, es decir, a aquel de quien Dios sabe que no se ha de salvar por negarse deliberadamente a su Gracia (véase *praescientia*). El término se opone, pues, a *electus*, el elegido, es decir, quien ha aceptado el auxilio divino para conducir una vida recta y alcanzar la salvación.

praescriptio. Tiene el sentido general de circunscripción, limitación o restricción. En algunos autores, equivale a *definitio*; en otros, a *descriptio* (véanse), en cuyo caso alude a las diferencias accidentales. Pero la mayoría de las veces alude, precisamente a la prescripción, es decir, al dictamen de la recta razón o de

la ley natural. En términos jurídicos, indica excepción forense, justamente, considerando los límites trazados por la ley.

praesens. A diferencia del vocablo *praesentia* (véase), éste alude a lo cronológico y se suele traducir por "presente". En la Patrística, Agustín de Hipona le ha dedicado una particular atención al tema en su análisis sobre el tiempo. En una primera instancia, dicho análisis del tiempo como algo objetivo culmina en una aporía. En efecto, el instante estrictamente presente termina por disolverse en un pasado, que ya no es, y un futuro, que todavía no es, perdiendo de este modo toda consistencia ontológica. Pero Agustín cambia la sede de impostación del problema y lo examina entonces como distensión del alma. Así, el pasado y el futuro son reales es sólo en virtud de su presencia en la conciencia como recuerdo o expectación, respectivamente. En cuanto a la consistencia del *p.* mismo, el Hiponense lo entiende como atención (cf. *Conf.* XI, 20). Esto le permite plantear un presente del pasado como recuerdo, un presente del futuro como expectación y un presente del presente como atención. De este modo, la identidad del presente, así como la del pasado y el futuro, es una identidad intencional y no ontológica.

En la Escolástica, en cambio, se vuelve a la consideración aristotélica de la sucesión temporal, por lo que, para aludir a este concepto, ha preferido la voz *nunc* (véase).

praesentia. Abstracto de *praesens* (véase), la presencia indica un estar delante, un *prae ens*. Señala, por tanto, una relación, que es un cierto contacto, mediato o inmediato, real o metafórico, entre dos entes. Así, por ej., se puede dar 1. una *p. mediata* en el caso de la presencia intencional o *secundum similitudinem*, en la que el objeto está presente en el intelecto mediante la *species*. En cambio, se tiene 2. una *p. immediata* cuando hay una conjunción real –ya sea potencial o actual– entre dos cosas, a la manera como la parte está presente en el todo, la forma en la materia, la causa inmediata en el efecto, etc.

Un caso particular es el de 3. la llamada *p. circumscriptiva* en un cuerpo: es un modo tal de existir localmente que las partes del cuerpo en cuestión se corresponden con las del espacio, no estando ninguna de dichas partes en otro lugar ni penetrada por otras.

La Escolástica también ha atendido al modo de estar presentes de los seres incorpóreos. En este sentido, se habló de 4. la *p. definitiva* que es la que se da por contacto virtual u operativo, sin que la realidad de cuya presencia se trata ocupe un lugar. Este modo de *p.* es la del espíritu finito. En cambio, el espíritu infinito, es decir, Dios, tiene una 5. *p. repletiva*, llamada así por que Él no está de ninguna manera circunscripto en el espacio, pero lo "ocupa" por completo, de tal modo que es omnipresente. Así lo indica Tomás de Aquino en *S. Th.* I, *q.* 52, *a.* 2 y ss.

praestare. Debido a la frecuencia con que aparece este verbo en los textos filosóficos medievales, conviene indicar aquí su sentido general. Obvia composición de *prae*, uno de cuyos significados es "ante", y *sta-*

re, estar o permanecer, *p.* indica el hacer que algo, especialmente, una cualidad, sea ofrecida a la vista; por lo que se puede traducir por "manifestar o manifestarse", "dar prueba", "sobresalir". O bien indica que algo es puesto a disposición de alguien, caso en que significa "prestar dinero", "proporcionar", pero también "garantizar" "cumplir". Como impersonal, y siguiendo la primera línea semántica mencionada, la traducción habitual de *p.* es "es preferible".

praesumptio. En los textos medievales con este vocablo se suele mentar la presunción en cuanto conjetura. Cabe subrayar que es, pues, un término predominantemente psicológico y que sólo tiene que ver con el conocimiento en cuanto que éste forma parte de los procesos del alma. No se trata, entonces, de lo que hoy se denominaría una "categoría epistemológica". En la medida en que la *p.* no implica el proceder prolijamente mediante hipótesis, es frecuente que se subraye su futilidad mediante el añadido del adjetivo *vana*. Así, por ej., cae en una *vana p.* el fiel que, sin ningún mérito moral propio, confía en su propia salvación (cf. *fiducia*).

praesuppositive. Adverbio que indica la circunstancia de dar por supuesta, en el discurso, una cosa anterior a la que se está afirmando; así, quien dice, por ej., que el hombre es pasible de mérito o demérito lo está afirmando *p.* como libre.

praeter. En líneas muy generales, indica formas de exclusión. Así, como adverbio, se suele traducir por "excepto"; como preposición, por "más allá" o "fuera de", por ej., *p. modum*, fuera de medida; o "más que" o "además de" . Sus principales usos en la literatura medieval son 1. el *exceptivus* o *contractivus*, en cuyo caso, se puede traducir por "salvo", por ej., "*omnis sacramenta, p. eucharistiae...*"; 2. *extensivus*, en cuyo caso, se traduce por "más allá" como en "*persona supponitus pro natura intellectuali, et p. illam nihil aliud importat...*", o "sobre" como en la misma palabra *praeternaturale* (véase). Así lo consigna, al menos, Gabriel Biel en *In IV Sent.*, *d.*3, *q.*5). Al llegar a período humanístico, cobró también la acepción de *extra*.

praeteritum. La definición más frecuente de pretérito es la que lo signa como la especie de lo anterior en la sucesión temporal. Respecto de este tema, hay dos caracterizaciones sobresalientes en los textos patrístico-medievales: la agustiniana y la escolástica. Agustín de Hipona trata la cuestión en el marco de la concepción sobre la medición del *tempus* (véase) que le es propia y que concibe el tiempo como tensión del alma. En ese marco, el *p.* es visto como presente en ella de las cosas pasadas, esto es, como memoria (cf. *Conf.* XI, 20, 26-27).

En cambio, en su mayor parte, los escolásticos vuelven a la visión aristotélica del problema. Así, habiendo insistido también ellos en la distinción entre tiempo y eternidad, sobre la base de categorías como lo sucesivo y lo simultáneo respectivamente, en primer lugar, niegan que haya *p.* o futuro en la eternidad. En segundo término, al analizar el *p.* en la sucesión temporal, distinguen en esta noción, como lo hace Tomás de Aquino, en-

tre el pasado como objeto conocido y el acto mismo de conocerlo. Después de subrayar que el pretérito en cuanto tal sólo puede tener la condición de lo particular, el Aquinate señala que, a diferencia de lo que ocurre con los animales, que la nota de pretérito le es accidental al objeto del entendimiento. En efecto, dicho objeto es el concepto y a éste, por ej., al concepto de hombre, que el intelecto entiende en cuanto hombre, le es efectivamente accidental el existir como idea en el presente o el haber existido en el pasado. En cambio, el acto mismo de entender se da en la sucesión temporal y, por eso, se puede hablar de haber entendido en el pretérito, ya que el intelecto entiende su propio entender (cf. *S.Th.*I, *q.*79, *a.*6 *ad* 2).

praeternaturale. Término teológico que señala una especie de lo sobrenatural (véase *supernaturale*). Si bien no hay uniformidad en la acepción que le asignan los teólogos, la mayor parte de ellos considera que lo sobrenatural se distingue en lo *supernaturale quoad substantiam*, que es tal por una deificación formal intrínseca –por ej., la gracia–, y lo *supernaturale quoad modum*, que no encuentra en la naturaleza una causa proporcionada en su *fieri*, por ej., el milagro. A este segundo tipo de lo sobrenatural, llaman precisamente *p.*. Otros le confieren un significado más estricto y consideran la *p.* como *supernaturale secundum quid*, entendiendo por ello todo lo que está más allá de una naturaleza determinada, como el razonar para los animales o la perfección angélica para el hombre. En su uso más común y frecuente, el término indica exclusivamente dones superiores a la naturaleza humana en su actual estado, perdidos por el pecado original y no restituidos por la redención.

praxis. En términos generales, esta voz y sus derivadas, como *practicum*, aluden a la vida activa y su fin propio, por confrontación con la contemplativa y con el fin que compete a esta última. Así, por ej., se habla de *scientiae practicae* como la ética (cf. Tomás de Aquino, *In Met.* 2, *l.*2, 290).

primum. Se denomina así a lo primero en cuanto que carece absolutamente de todo término anterior. En cambio, se reserva *prius* (véase) para indicar lo que es primero en comparación con algo posterior. Los escolásticos utilizaron esta palabra fundamentalmente en dos planos: el lógico y el cosmológico. En el primero de ellos, hablaron de: 1. *p. logicum*, expresión con la que se indica lo que es primero en el aspecto formal del pensamiento, es decir, aquello que confiere garantía de validez a su planteo y articulación. La formulación medieval es: *"non est simul affirmare et negare"*; no se puede afirmar y negar a la vez una misma cosa. El *p. logicum* se diferencia, pues, de lo que es primero ontológicamente hablando. Para Aristóteles constituye el principio de no contradicción indemostrable en sí mismo pero supuesto en toda demostración (cf. *Met.* IV, 3, 1005 a-b). Esta concepción rige para todo el pensamiento escolástico, hasta Descartes (cf. *Disc.* II, 4). En el plano cosmológico, en cambio, se empleó este vocablo en referencia al primer cie-

lo. En tal sentido se habló de: 2. *p. alterans*, término que designa efectivamente el primer cielo, pero en cuanto que el movimiento propio de éste se considera, aristotélicamente, como principio de la alteración y corrupción de los entes en el mundo sublunar. 3. *p. mobile*, también alude al primer cielo, pero en tanto su movimiento es comunicado directamente por el Motor Inmóvil y resulta, por consiguiente, tan simple, ingenerado e incorruptible como el de éste (cf. *De cael.* II, 6, 288 a 14 y ss). Añádase que, así como el Estagirita había comparado el primer motor con el bien, compara el *p. mobile* con la facultad apetitiva del alma, tal como se lee en el *De an.* III, 10, 433 b 14.

Este tercer uso del vocablo que nos ocupa se prolonga a lo largo de toda la Edad Media. De hecho, en la síntesis plástica que de la cosmovisión medieval hace en su *Divina Commedia*, Dante llama al *p. mobile* "cielo cristalino", es decir, diáfano y transparente, más allá del cual presenta el Empíreo. (*Par.* 30, 107, cf. también *Conv.* II, 4).

princeps. En general, se traduce por "gobernante", cualquiera sea el sistema de gobierno del estado del que se trate. En los textos medievales, el término aparece en el marco de consideraciones no sólo políticas sino también morales, es decir, que se trata de trazar el perfil del gobernante ético, ya que esto es lo que lo hace legítimo. En tal sentido, es frecuente la remisión a Aristóteles, por ej., a *Eth. Nic.* VIII, 10, y reiterada, sobre todo, la distinción aristotélica entre el *p.* y el *tyrannus*. El primero busca la utilidad común; el segundo, la propia. Las exigencias morales e intelectuales que aparecen en los textos de la Edad Media al respecto suelen ser, en relación con las primeras, en primer término, el respeto por la ley: que el príncipe está sobre ella, porque la encarna, y que, sin embargo, debe obedecerla, porque la ley no proviene de él son ideas centrales en el *Policraticus* de Juan de Salisbury; en segundo lugar, la *discretio* (véase), en tercer término, la austeridad y, sobre todo, la ausencia de codicia (cf. *Pol.* VIII, 4); en cuarto lugar, humildad y la prudencia. Respecto de las segundas, se exige el dominio del arte de gobernar, precisamente para estar a la altura de la dignidad de la corona, ante la cual la continuidad de la dinastía era secundaria. Por ello, hay textos medievales en los que el gobierno por sucesión, donde prima la herencia sobre el conocimiento, queda descalificado, como aparece, por ej., en Buenaventura (cf. *Coll. in Hexaem.* V, 19).

El viraje desde las líneas centrales de la ética medieval hacia ciertas corrientes utilitaristas propias del Renacimiento abona el terreno en el que después florecerá, precisamente, *El Príncipe* de Maquiavelo.

principale-principiale. Ambos términos difieren. El primero alude al príncipe (véase *princeps*), a su cargo o investidura y al arte de su gobierno. El segundo, de mayor relevancia filosófica, está referido al *principium* (véase) y, así, es lo que concierne a los principios, ya sean lógicos como –y, sobre todo– metafísicos.

principiare-principiatum. Así como de *causa* proviene el verbo *causare*,

de manera similar, y especialmente en la Escolástica tardía, se hizo derivar de *principium* (véase) el verbo *principiare* y su participio. Este último alude, pues, a todo lo que proviene de un principio y es término que, en general, aparece en dos órdenes diversos: 1. el metafísico, 2. el estrictamente teológico. En 1. contexto metafísico, alude a la causa primera de algo, por lo que incluye todo lo contingente y excluye sólo lo que es *a se* respecto de lo contingente; 2. en el campo de la teología trinitaria del Cristianismo, se llama *principiatus* a la Segunda Persona, es decir, al Hijo en cuanto que proviene del Padre.

principium. Término que traduce la voz griega "*arché*", significa aquello de lo que una cosa procede, en cualquiera de los sentidos de este último verbo, salvo el material, para el que se reserva la palabra "origen" (véase *origo*). Así, se entiende el *p.* como el punto de partida y el fundamento de un proceso cualquiera. De esta manera, las nociones de *p.* y las de fundamento o causa se ligan estrechamente en este concepto que, según Simplicio (cf. *Fís*. 24, 13) introdujo Anaximandro. Pero fue Aristóteles el primero en enumerar los significados precisos que se le atribuían en la Antigüedad (cf. *Met.* V, 1, 1012 b 32 y ss), anotando por último lo que todos ellos tienen en común: *p.* es el punto de partida ya del ser, ya del devenir, ya del conocer.

La tradición filosófica posterior desarrolló el tema, según la mencionada división aristotélica en los tres planos. El pensamiento escolástico se refirió fundamentalmente a tres clases de *p.*: los principios lógicos, los metafísicos y los del movimiento. Respecto de los primeros, llamó: 1. *principia cognoscendi*, a aquellos conceptos o nociones a partir de los cuales se procede para conocer otros. Éstos se subdividen en dos tipos: el de 1.1. *principia communes*, expresión con la que se alude a los primeros principios o *maximae propositiones*, que nos son evidentes sin necesidad de demostración, y que conciernen a todas las ciencias; por ej., el principio de no contradicción. En cambio, el 1.2. *principium proprium* o *formale* es el propio de una ciencia determinada, como la geometría y, si bien no se demuestra en el ámbito de dicha ciencia, puede ser demostrado fuera de él.

En sentido ontológico, los 2. *principia metaphysica* pueden pertenecer o bien a un plano extrínseco al objeto que se considera, con lo que se denomina 2.1. *p. extrinsecum*, como la causa eficiente o final; o bien, a un plano intrínseco y entonces se llama 2.2. *p. intrisecum*. Los principios metafísicos intrínsecos por excelencia son los elementos que componen el ente, tales como la causa material y la forma sustancial, el acto y la potencia.

En lo que respecta al 3. *principia motus* o principios del movimiento, en el sentido aristotélico del término, los escolásticos han distinguido los 3.1. *principia generationis*: son aquellos principios a partir de los cuales se producen todas las cosas tal como ellas son, como la materia, la forma y la privación (véase *privatio*). En cambio, en lo que toca a las operaciones del ente, se ha hablado de los 3.2. *principia opera-*

tionis o principios del actuar, entre los que se cuentan el 3.2.1. *p. operationis quod*, que señala el agente al que se atribuyen las acciones, por ej., Pedro; y el 3.2.2. *p. operationis quo*, que indica aquello mediante lo cual el agente actúa; si se trata de la facultad de la que emana inmediatamente la acción –por ej., el intelecto de Pedro–, se denomina 3.2.2.1. *p. operationis quo proximum*, mientras que si se alude a a naturaleza del agente –por ej., la condición humana de Pedro– se lo llama 3.2.2.2. *p. operationis quo remotum.*

Por las polémicas que suscitó durante la Edad Media, merece un tratamiento especial el llamado *p. individuationis*, es decir, el principio mediante el cual se individualiza un solo miembro de una especie, distinguiéndolo así de los demás. Por ello, se lo ha abordado en el artículo *individuatio* (véase).

prior-prioritas. Significa prioridad y proviene de *prius*; por consiguiente, los escolásticos hablaron de: 1. la *p. temporis* es aquella por la que una cosa precede a otra en la sucesión temporal. Pero, el sentido más usado en filosofía es el de 2. preeminencia o prioridad. En este orden, se ha hablado de 2. la *p. naturae* o prioridad de naturaleza, que se puede entender 2.1. en sentido estricto y causal, en cuyo caso se alude a una prioridad en virtud de la cual una cosa es de tal índole que otra depende de ella en cuanto a su existencia, aunque se den ambas simultáneamente; así consideraron los medievales que el sol precede a la luz solar; 2.2. en sentido amplio y metafísico, hay prioridad de naturaleza cuando, dada una cosa, se sigue necesariamente otra, pero no viceversa; así, dado un hombre, se supone y supera un animal, pero no a la inversa. 3. *p. cognitionis* es la propia de una cosa desde cuyo conocimiento se procede al conocimiento de otra que antes se ignoraba; ésta es una forma de la *p. ordinis.* 4. *p. generationis* indica la condición de lo que es primero por haber sido generado antes, caso más frecuente de la *p. causalitatis.* 5. *p. perfectionis* alude a lo que es más noble en cuanto a su ser, así lo animado tiene *p.* respecto de lo inanimado. 6. *p. intentionis* se refiere a la prioridad de la intención respecto de la ejecución; en este sentido, primero es el fin, ya que es a éste al que atiende en primer lugar un agente inteligente.

prius. Adverbio que, en general, significa "antes". Aunque también se lo suele traducir por "primero", no equivale a *primum* (véase), ya que no implica un punto inicial en términos absolutos. Se debe notar que sus matices adquieren cierta importancia en la literatura filosófica, ya que ese "antes" puede tener tanto sentido 1. temporal como el de 2. preeminencia. En efecto, 1. en el orden cronológico, significa 1.1. "antes de", por ej., *prius orto sole*; 1.2. "hasta que", cuando acompaña a *quam*, por ej., *prius quam de ceteris rebus respondeo*; 1.3. "antiguamente", por ej., *otium prius reges perdidit*. Para el sentido 2. de prioridad o preeminencia, véase *prior-prioritas.*

privatio. En general, por "privación" se entiende la falta o ausencia de algo en una cosa. Esta noción aparece en Aristóteles, quien la define

como la ausencia de un atributo en un sujeto, y como la negación referida a algo que una cosa debiera ser y de hecho no es. La negatividad de la *p.* se refiere, pues, para el Estagirita, a un modo particular de ser y precisamente por eso implica la subsistencia de una naturaleza respecto de la cual se advierte la falta de una forma. Ahora bien, puesto que para adquirir una nueva determinación se debe carecer de ella, la *p.* es condición insoslayable de todo devenir (cf. *Met.* XII, 2, 1069 b). Además de estos sentidos principales del término que nos ocupa, Aristóteles anota otros como 1. la violenta sustracción de algo; 2. lo indicado por las palabras negativas que comienzan en griego con alfa privativo, es decir, con los prefijos "des-" o "in-" en castellano, como "desigual" o "invisible"; 3. la pequeñez de dimensiones; 4. el no ser fácilmente operable, como lo inseparable (cf *Met.* V, 1022 b 22 y ss).

Siguiendo las posiciones aristotélicas, el pensamiento escolástico subrayó el significado de la *p.* como oposición excluyente de dos cosas que pertenecen al mismo orden, como la ceguera y la vida humana; y el sentido de cualificación de las cosas a las que, considerando su naturaleza y desarrollo, les falta algo. Así lo señala, por ej., Pedro Hispano en sus *Summ. Log.* 5-35, o Alberto Magno, quien utiliza en este caso el término *abnegatio* (cf. *Phys.* I, 3, 13). Afinando esta última noción, escolásticos como Tomás de Aquino observaron que la *p.* forma parte de la *remotio* (véase) *boni*.

En la transición al Renacimiento, Nicolás de Cusa se interesa por la *p.* desde el punto de vista lógico, concibiéndola como ausencia de determinaciones. Pero, precisamente, por eso la privación deviene en autores como el Cusano el principio que da lugar a la coincidencia de los contrarios (véase *coincidentia oppositorum*). Al pasar al plano metafísico, se advierte entonces que la *p.* no es sólo incompatibilidad –o sea, un principio meramente negativo– sino un tercer principio que, por la falta de determinaciones específicas opuestas entre sí, las implica y concilia todas.

privatum. Cf. *publicum*. En contexto político-institucional, alude al simple ciudadano.

pro. Preposición de ablativo cuyo sentido más general es "delante", "a la vista de". Tal sentido general asume los siguientes signficados específicos: 1. en el orden local, se puede traducir por 1.1. "ante", por ej., *pro muro*; 1.2. "sobre", por ej., *pro tectis*. 2. en la acepción de beneficio, significa "en favor de", por ej., *pro parente*. 3. en sentido de sustitución, se usa 3.1. con el significado de "en lugar de", por ej., *pro salutaribus mortifera conscripscrint*; 3.2. como equivalente a "en calidad de", por ej., *pro consule*. 4. en sentido de compensación o precio significa "por", así en *tres minas pro istis deobus dedi*. 5. señalando una relación, se traduce por "proporcionalmente", por ej., *agere pro viribus*. 6. con sentido causal, indica "en virtud de", por ej., *pro tua prudentia*.

En contexto filosófico, puede aparecer en expresiones adverbiales que señalan 7. un modo, como en *pro explicito* [o *implicito*] con el va-

lor de *explicite* [o *implicite*], es decir, *secundum rationem expliciti* [o *impliciti*]; 8. un orden de consideración, en cuyo caso acompaña adjetivos como "material", "formal", etc., por ej., *pro formali*.

En composición, denota: 1. anterioridad, por ej., *proavus*, 2. acción de poner de manifiesto, por ej., *profero*, 3. acción de defender, por ej., *propugno*, 4. inclinación, por ej., *propensus*, 5. descendencia, por ej., *progenies*, 6. aplazamiento, como en *prorogo*.

proaeresis. Trasliteración latina de la misma voz griega, *p.* es término propio de la ética aristotélica. Los escolásticos la entendieron como el apetito o deseo que delibera sobre las cosas que están en nuestra potestad, precisamente para constituir el *propositum*, y que conducen a un fin. La *p.* presupone, en primer lugar, la *notitia*, por la que, habiendo conocido algo, el sujeto se propone alcanzarlo o no, con lo cual excluye las acciones llevadas a cabo por imprudencia; en segundo lugar, implica el *liberum arbitrium*, lo que excluye las acciones llevadas a cabo por coacción.

probabile. En general, los escolásticos siguieron la noción aristotélica de *p.*, entendiéndolo como lo que es tenido por cierto por todos, o por la mayoría o por los más sabios. En este sentido, su significado se aproxima a lo verosímil. En una acepción más específica, en el plano lógico, es una clase de silogismo, el *topicum*, aquel que prueba una cuestión. Se distingue tanto del sofístico o falso, cuanto del necesario o apodíctico.

probatio. Se define así la demostración mediante argumentos de una proposición que no es evidente de suyo.

probativus. Es uno de los *modi tractandi* (véase *modus*, *in fine*), es decir, de las maneras de tratar una cuestión filosófica: aquella que se apoya en los procedimientos probatorios, esto es, aquella en la que se prefieren las argumentaciones cerradas a otros procedimientos como descripciones, digresiones, etc., para demostrar una tesis. No se emplea, en cambio, en los procedimientos de refutación ni en las objeciones (véase *improbativus*).

problema. Cf. *quaestio, in principio.*

processio. En términos muy generales, significa "derivación". La tradición neoplatónica empleó este vocablo para referirse a la derivación de las cosas de Dios. Para los autores enrolados en dicha línea, tal derivación o "procesión" da lugar a realidades de rango inferior que, con todo, se asemejan a aquellas de las que provienen. Así lo indica, por ej., Proclo en *Ist. Theol.* XXIX (cf. también, Plotino, *Enn.* IV, 2, 1, 44; y, especialmente, Escoto Erígena, *De div. nat.* III, 17, 19, 25).

Por otra parte, en lo que concierne a la teología cristiana, el dato de la revelación trinitaria afirma que el Hijo procede del Padre y el Espíritu Santo procede del Padre y el Hijo. Así, se ha hablado de las *processiones divinae*. Pero tal término, tomado en el mencionado sentido neoplatónico y aplicado a este campo, implicó un problema, puesto que si lo que procede de algo es imferior a aquello de que procede, no se podía salvar la igualdad

de dignidad en las Personas divinas, también afirmada por el Cristianismo. Esta dificultad, implicada por uno de los aspectos de la significación de *p.*, dio lugar a la herejía de Arrio quien, según el testimonio de Agustín (cf. *De haeres.*, 49), afirmaba que el Hijo es creatura del Padre, procediendo de Él como el efecto procede de su causa.

La solución acaba de clarificarse en la Escolástica del siglo XIII con Sto. Tomás, al distinguir éste entre una *p. ad extra* y una *p. ad intra*. Toda *p.* supone una acción, pero en la primera la acción tiende hacia algo exterior y termina en una materia exterior. En cambio, en la segunda, la acción correspondiente permanece en el mismo agente, como se da en el entendimiento, cuyo entender permanece en quien entiende: por el solo hecho de entender, *"procedit"* algo dentro de él, que es la concepción de la cosa entendida, proveniente de su poder intelectual (cf. *S. Th.* I, *q.* 27, *a.* 1, *c*). En este tipo de *p.* lo procedente no es forzosamente inferior a aquello de lo que procede. Más aún, cuanto mejor se entiende una cosa, tanto más perfecta es la unión de tal intelección con el que entiende. De esta manera, y aunque la aplicación de lo dicho a la teología trinitaria sólo valga en sentido analógico, se obvia la dificultad suscitada, quedando la expresión *p. divina* como uno de los modos de aludir a la *oppositio relativa* (véase) en la que radica la distinción entre las Personas divinas. Se dice pues, que el Hijo procede del Padre y el Espíritu del Padre y del Hijo, casi como en términos de operaciones, excluyendo la pasividad de lo *principiatum* respecto de su *principium*. A la vez, se quiere afirmar que las tres Personas se distinguen entre sí *realiter*, pero que subsisten sin esa diferencia en el ser absoluto que implicaría una mera "derivación".

processus. Esta palabra indica, en general, un modo de obrar o de actuar. En el léxico medieval el término está relacionado especialmente con las operaciones intelectuales. Así, señala el método que consiste en 1. descender de las causas al efecto o 2. remontarse de una causa a otra, tal como anota, por ej., Tomás de Aquino (cf. *S. Th.* III, *q.* 14, *a.* 5). El primer procedimiento se suele denominar *progressus* (véase); y el segundo, *regressus* (véase). En ambos casos, se rechaza la validez de que dicho procedimiento pueda ser indefinido.

En el plano más específico de la metodología científica, los escolásticos también han hablado de 3. *p. vel ordo in determinando*; y 4. *p. vel ordo in demonstrando*. Con la primera expresión se referían al orden en que se toman los temas de una ciencia para obtener el conocimiento de ella, es decir, al orden general en el que se investiga o se determinan los tópicos a indagar, por ej., una de las reglas del *p. in determinando* indica que se debe ir siempre de lo que resulta más fácil a lo más difícil. La segunda expresión alude al orden especial que se ha de guardar cuando, de hecho, se procede en una ciencia determinada; en tal sentido, las normas escolásticas del *p. in demostrando* indicaban la siguiente dirección: a) ir del *subiectum* (véase *subiectum* 1.3) de la ciencia en cuestión a la definición del mismo, b) de la definición

del *subiectum* a sus propiedades, c) de sus propiedades a sus causas extrínsecas. De este modo, el *p. in demonstrando* se manejaba siempre dentro del mismo tópico, garantizando que la defínción, propiedades y causas lo fueran de ese objeto y manteniendo siempre el mismo grado de universalidad.

Otro tipo de distinción respecto de este término es 4. el que diferencia entre el *p. compositionis* y el *p. resolutionis* (véanse *compositio* 1 y *resolutio* 1), como indica Tomás de Aquino en *In Met.* II, *l.*1, 272.

productio. Es la más frecuente traducción latina del griego *póiesis*. Significa el acto de poner en la existencia algo que podría no existir. De hecho, Platón define la *p.* como toda posible causa de generación de cosas que antes no existían (cf. *Sof.* 265 b). Aristóteles se ocupa de distinguir la acción y el saber de la *p.*, que él ve como la función propia de la *téchne*. Dice así que todo arte concierne a la generación y busca los instrumentos técnicos y teóricos para hacer existir algo, cuyo principio reside en el agente y no en el objeto producido (cf. *Et. Nic.* VI, 4, 1140 a 10). En la Escolástica, se retoma el punto de vista aristotélico; de esta manera, se tendió a concebir la *p.* como acción que sólo concierne a aquellas *artes* (véase *ars*) cuyo carácter propio y fin radica en los objetos producidos. Se trata, por tanto, de un tipo de *actio transiens* o *transitiva* (véase *actio*). Esta transitividad, que distingue la *p.*, de un lado, la opone a la *operatio* que tiene en sí misma su propio fin; de otro, queda subrayada en la misma composición de la palabra: *pro*, uno de cuyos sentidos es "delante", y *duco*, uno de cuyos significados es "llevar hacia", "sacar". Cf. *factio.*

proemium. La grafía de esta palabra puede aparecer también con una doble *o*. Los autores medievales llamaron así a la introducción de una obra. Los contenidos más frecuentes del *p.* son: 1. la determinación precisa del objeto de un saber y la importancia del conocimiento del tema en una disciplina dada, por ej., el del opúsculo *De ente et essentia* de Tomás de Aquino; 2. el método o procedimiento seguido en ésa y aun en otras obras del mismo autor, como es el caso del *p.* en el *Proslogion* anselmiano; 3. la estructura de la disciplina o ámbito temático del que se trata, conformada por la serie de enunciados que lo constituirán, como ocurre en muchos comentarios escolásticos a las obras aristotélicas. Terminada esta parte introductoria, se accede al cuerpo (véase *corpus* 2.1.) del texto.

Cabe advertir que los *proemia* que presentan introducciones temáticas –aquellos en los que se prepara al lector para la comprensión de lo que sigue mediante elementos conceptuales previos– pueden aparecer o no con ese título: muchas veces, éste no figura formalmente y el *p.*, en realidad, está constituido por los capítulos iniciales de la obra; como también pueden encontrarse introducciones especiales a partes determinadas del texto. Así, por ej., en su comentario a la Ética aristotélica, Tomás de Aquino remite al *p.*, refiriéndose a lo dicho al comienzo del libro primero, por lo menos, hasta la *lectio* 4. Más adelante también aparece en la obra algún

p. particular, referido sólo a la parte determinada que se estudia en ese momento, como sucede, por ej. en VI, *l.* 1, *n.* 796; VIII, *l.* 1, *n.* 1080; X, *l.* 1, *n.* 1410.

profanum. Para comprender el sentido de este vocablo es necesario recordar que la antigua idea de lo sagrado (véase *sacrum*) implica un dominio separado de lo humano y diferenciado precisamente por la unión con lo divino. Espacialmente, este dominio recibe el nombre de *fanum*, "templo". Por eso, lo profano es lo que queda o se pone al margen del templo, es decir, del recinto consagrado. En términos humanos, el hombre *profanus* es aquel a quien una comunidad religiosa deja fuera de dicho ámbito. Por eso, Isidoro de Sevilla vincula esta palabra con "*porro a fano*", lejos del templo, "pues –señala– no le es lícito asistir a los ritos sagrados" (*Etym*. X, 224).

profectio. Voz que indica, la mayor parte de las veces, metafóricamente, un movimiento o progresión de lo imperfecto a lo perfecto; por eso, involucra los conceptos de *terminus a quo* y *ad quem*. Implica avance, progreso o desarrollo. Es particularmente usado en el campo de la física. Pero se trata de un término poco frecuente en la literatura filosófica medieval, aunque es más usado que *progressio* (véase). Con todo, sus diferencias respecto del concepto de mera *permutatio* o cambio, fueron fijados por Vicente de Lévins en su *Commentarium*, P L. L, 667-68). La conciencia de lo que actualmente se llama "avance" o "progreso" es particularmente viva en la Escuela de Oxford. Si bien sus autores no siempre utilizan la palabra que nos ocupa –o bien *profectus*– para referirse a dicho concepto, se encuentran referencias del mismo en Duns Scoto (cf. *Op. ox.* IV, *d.* I, 9, 3, *n.* 8) y en Roger Bacon (cf. *Op. maius* I, b). En astrología alude a la traslación de los astros de un signo zodiacal a otro.

progressio. Tres son los planos en los que aparece esta palabra: 1. físico, en el que alude al movimiento de los cuerpos animados; 2. astronómico, en el que significa la traslación de los cuerpos celestes; 3. matemático, en el que alude ya sea a la progresión aritmética como a la geométrica. Con todo, para este último caso, se suele emplear también el término "*progressus*".

progressus. Expresión escolástica que alude a la operación intelectual de proceder (véase *processus* 1) indefinidamente en una cierta línea o serie (véase *progressio* 3). Aunque no siempre se respeta en los textos la distinción estricta, en el *p.* se avanza o desciende del fundamento a lo fundado, de las causas a los efectos. En cambio, si, en la serie de causas se retrocede, yendo desde los efectos a ellas, el término adecuado es, en rigor, *regressus* (véase).

En cuanto al significado de lo que hoy se entiende por "progreso" véase *profectio.*

proindeque. Es partícula ilativa, muy común en textos filosóficos escolásticos. Se usa para 1. introducir algo que resulta –lo que está implícito en el "*pro*"– de lo anteriormente dicho, expresado en el "*inde*", "de ahí". En este caso, se suele traducir como "así pues", o aun "por consiguiente", y se diferencia de *propte-*

rea en que no tiene la fuerza causal o final de este último término. Puede revestir también un matiz comparativo, empleándose en este caso para 2. indicar una igualdad o proporción, con lo que se traduce por "igualmente", "en la misma proporción", etc. A veces, con o sin la última sílaba, aparece en correlación con *quam*, situación en la que significa "tanto como".

prolatio. Esta expresión, que se completa en la forma de *p. verborum*, indica el hecho de proferir o repetir palabras. Por eso, 1. en general, se utiliza en contraposición a la comprensión de un texto y, por ende, como antónimo de *intelligentia*. Así, cuando ni siquiera se comprende lo dicho, se cae en *flatus vocis*, esto es, en una pura emisión de la voz. El término es recurrente en Pedro Abelardo (cf., por ej., *Dialogus*, ed. Thomas, p. 95). 2. en particular, se aplica a la vida religiosa para señalar la oración meramente pronunciada opuesta a la que brota de la adoración del corazón; en este último sentido la *p. verborum* se contrapone a la *oratio cordis.*

proloquia. Cf. *axioma* y *dignitas*. Otro de los términos semánticamente cercanos a *p.* es *effata.* Con todo, este último vocablo no presenta la nota de necesariedad lógica que ofrecen los mencionados sinónimos.

pronomen. Los pronombres, es decir, las palabras que designan una cosa sin emplear su nombre, común o propio, se clasifican en 1. personales, como *ego, tu, ipse, nos, vos, ipsi*; 2. posesivos, como *meus, noster, vester*, etc.; 3. demostrativos, como *hoc, id, iste, ille, idem, ipse*; 4. interrogativos, como *quid, quis, utrum*, etc., 5. relativos, como *qui, quod*; 6. indefinidos, como *nemo*; 7. numerales, como *unum*. Pedro Hispano señala que pronombres como *ille* o *idem* pertenecen a los términos *relativorum identitatis*, mientras que los demostrativos como *iste* reeemplazan al término singular en la *propositio singularis*: "*Iste homo currit*" están en lugar de "*Socrates currit*" (cf. *Summ. Log.* 8, 3; 1, 9).

propassio. Cf. *subreptio*, *in fine*.

prophetia. La profecía fue entendida en la Edad Media, en primer lugar, como un conocimiento que excede el natural. En segundo término, se asocia con la visión intelectual. Por eso, Isidoro de Sevilla, en *Etim.* VII, 8, anota que los profetas se llamaban "videntes" porque veían cosas envueltas en el misterio. En tercer lugar, en la *p.* tales cosas se refieren tanto a los acontecimientos presentes como –y sobre todo– a los futuros. En cuarto término, es propio de la verdadera profecía, aunque infalible, el no poder ser confirmada por argumentos de la razón humana sino, en todo caso, por la operación de milagros. En quinto lugar, su finalidad es siempre la edificación moral y religiosa, por lo que suele involucrar una interpretación o traducción humana de lo visto por el profeta. No es un hábito, por tanto no puede ser *scientia*, ya que, como indica Gregorio Magno, no se halla en la mente del profeta a manera de forma permanente (cf. *In Ez.* I, 1), sino que consiste en un don divino ocasional y gratuito, esto es, no merecido.

prophetizare. La acción implicada en este verbo no coincide con todas las operaciones indicadas en la *prophetia* (véase), sino sólo con una de ellas, de algún modo posterior al acto mismo de la profecía: la de interpretar la voz divina. De hecho, la acepción precisa de "profetizar" en este sentido fue consagrada por Agustín al sostener que profeta no es aquel que recibe las visiones sino quien sabe desentrañar su sentido para los hombres (cf., por ej., *De Trin.* II, 6, 11). Para Pedro Abelardo, al menos en el *Dialogus*, este verbo indica, esencialmente, interpretar. Por eso, Abelardo aproxima el *p.* al *philosophari*. El fundamento de esta asimilación radica en que ambos son una revelación de la misma *ratio* divina.

proportio. En 1. la primera acepción medieval del término, proporción es una relación de valor que se registra o se asigna *secundum determinatam adaequationem* entre dos cantidades. Como se ve, se trata de un concepto originariamente matemático. Así, los escolásticos han hablado de 1. *p. arithmetica*, que consiste en la igualdad de números *secundum excessum et defectum*, por ej., seis está separado de tres y de nueve en la misma *p.*. En cambio, la 2. *p. geometrica* radica en la igualdad de las proporciones mismas como la que se da entre ocho y cuatro y doce y seis. Para este último tipo de *p.* algunos autores han reservado el término *proportionalitas.*

Esta primera acepción matemática del vocablo, se extendió después –por así decir, cualitativamente– a otros planos y, sin perder su esencial significado de relación y adecuación, se utilizó en el 2. plano metafísico, aplicándose a órdenes cualesquiera como el de la materia respecto de la forma, el de la potencia respecto del acto, el del objeto respecto de su potencia, etc. Más aún, afirma Tomás de Aquino que, en este segundo sentido amplio de relación cualquiera entre dos realidades, cabe hablar de *p.* entre la creatura y Dios, puesto que aquélla se relaciona con Él como el efecto con la causa (cf. *S. Th.* I, *q*. 12, *a*. 2, *ad* 4). Sin embargo, en otro orden, no se puede hablar de proporción entre ambos: precisamente, en el plano ya no extrínseco –que considera un ser como causa o como efecto *de* otro– sino intrínseco, donde se asume a cada uno como lo que es en sí mismo, no puede haber proporción o, en términos vulgares, punto de comparación entre Dios y la criatura (véase "*infiniti ad finitum non est proportio*").

Particular importancia asume este término en el 3. plano estético, en el que se registra su tercera acepción. En este orden, la *p.*, que se puede traducir como "aritmética armonía" , es una de las notas esenciales de la belleza (véase *pulchrum*). De hecho, la realización del universo en cuanto orden es la expresión cósmica y general de la presencia estructurante de la proporción. Agustín la define como *aequalitas numerosa* y aun como *numerositas* (cf. *De nat. boni* 3). Por su parte, Boecio hace suya esta caracterización y se extiende sobre lo bello en cuanto proporcionalidad entre las partes (cf. *Top. Arist. Int.* III, 1), si bien no utiliza la voz que nos ocupa sino la de *commensuratio partium*). Toda esta tradición me-

dieval sobre la *p.* como principio estético encuentra su culminación en Roberto de Grosseteste, según el cual cualquier forma de belleza consiste en la identidad de proporciones, de manera que "*pulchritudo est apta partium coniunctio*" (*Comm. ad De div. nom.* 1). Esta última definición hace que la noción de *p.* desde el punto de vista estético remita no sólo a la *aequalitas numerosa* sino también a la aptitud o *convenientia* que las partes que constituyen el todo que es bello guardan entre sí. En este plano, la *p.* está vinculada con otros de los principios de lo bello: la *integritas* (véase).

proportionalitas. Término usado especialmente por los *calculatores* (véase *calculatio*) de Merton durante el siglo XIV. Si la proporción (véase *proportio* 2.) es, básicamente, una relación, la *p.* está concebida por los *calculatores* como la relación entre relaciones.

propositio. (cf. *enuntiatio*). Es la forma de operación mental que compone o divide conceptos que son sujeto y predicado. Constituye un discurso acabado que significa algo verdadero o falso. Así, la *p.* presenta un objeto al cual pertenece ser verdadero o falso y al que el espíritu puede dar o negar su asentimiento, según el caso. Las diversas clases de proposiciones pueden determinarse según una división esencial o de acuerdo con una división accidental. Sólo nos ocuparemos del primer caso, en que se clasifica la *p.* en razón de lo que la constituye como tal, es decir, la forma o cópula.

Así, 1. según las diversas *clases* de cópula, una proposición puede ser 1.1. simple o categórica, o bien 1.2. compuesta o hipotética: es 1.1. categórica, atributiva, predicativa o simple aquella *p.* cuyos sujeto y predicado están unidos o separados mediante la cópula verbal "es"; por ej., "Juan es alto".

Respecto de las proposiciones categóricas o simples, en la Edad Media, se han establecido las siguientes clases, según que la cópula "es" componga o divida. Conforme a este criterio se tiene una composición 1.1.1. *affirmativa*, o bien 1.1.2. *negativa*. La *p.* será afirmativa si la cópula une o compone sujeto y predicado, y negativa si los descompone o separa. Como se ve, esta división se hace en virtud de la significación de una cópula determinada, o sea, por la cualidad esencial de la proposición. En cambio, la *p.* es 1.2. hipotética o compuesta cuando no tiene por partes dos conceptos, sino proposiciones simples, conjugadas por una cópula que no es verbo; por ej., "y". La verdad de este tipo de *p.* depende de las verdades de las proposiciones categóricas que lo constituyen; de ahí su nombre. Hay dos clases de composición en estas proposiciones: 1.2.1. abierta o formal, y 1.2.2. oculta o implícita, según que la estructura misma de la *p.* manifieste o no que tiene por partes dos proposiciones. En el primer caso, encontramos las proposiciones 1.2.1.1. *copulativa*; 1.2.1.2. *disiunctiva*; 1.2.1.3. *conditionalis*. La *p.* copulativa es aquella cuyas dos partes están unidas por la cópula "y"; en la *p.* disyuntiva la cópula que conjuga ambos términos es "o"; en la condicional, "si". En el caso de composición oculta o im-

plícita, la *p.* hipotética puede ser 1.2.2.1. *exclusiva*,1.2.2.2. *exceptiva*, y 1.2.2.3. *reduplicativa*. Es exclusiva la proposición cuyos términos están conjugados por la cópula "sólo" o algún equivalente a ella; por ej., "Sólo un hombre es racional"; la exceptiva es la que presenta la cópula "salvo" o equivalente; por ej., "Todos los cuerpos menos el éter se pueden pesar"; la reduplicativa se distingue por la cópula "en cuanto" *(quatenus)*; por ej., "El hombre, en cuanto animal, siente". Son ocultamente compuestos o hipotéticos porque su composición está indicada solamente por una palabra que implica un o varias proposiciones; así, en el ejemplo mencionado de *p.* exceptiva, la cópula "menos" equivale a "El éter no es ponderable". También algunos han llamado, aunque sin rigor, *p. hypothetica impropria* a la causal (véase *hypothetica*).

Otro criterio de clasificación de las proposiciones, pero sólo de las categóricas, las examina 2. según el *modo* en que la cópula "es" componga o divida. De esta manera, se tiene un criterio que sigue ya no las clases de cópula, como en el caso anterior, sino su *significación*. De acuerdo con él, la *p.* atributiva será 2.1. *de inesse* (véase) o atributiva, o bien 2.2. *modalis*. La proposición atributiva es aquella en la que la cópula "es" compone o divide simple, directamente, afirmando o negando que el predicado esté en el sujeto; por ej., "Juan es médico" o "María no está triste". En cambio, la *p.* es modal si enuncia la manera o modo en que la cópula enlaza sujeto y predicado; es decir, con qué determinación uno afecta al otro; dichos modos son: 2.2.1. *possibilis*, 2.2.1. *impossibilis*, 2.2.3. *contingens*, y 2.2.4. *necessarius*. Ejemplos son: para el caso de la proposición posible, "Juan puede estar enfermo"; para el de la *p.* imposible, "Yo no puedo ser un ángel"; para el de la contingente, "María está delgada, pudiendo no estarlo"; y para la necesaria, "Pedro no puede no ser hombre". Nótese que, en última instancia, lo imposible puede reducirse a lo necesario, mientras que lo posible es reductible a lo contingente, que se refiere a la posibilidad de que algo no sea.

En cuanto a la clasificación accidental, los criterios que se utilizan para establecerlo difieren, como es obvio, en los diversos autores. Con todo, entre las más frecuentes se cuentan la división de la *p.* por su cantidad, es decir, por la extensión del sujeto; y la que se hace tomando como base su significación intrínseca. Como estas notas conciernen, más que a la operación que conduce a la proposición y a su estructura interna, a su resultado formal, o sea, a la enunciación, proponemos ejemplos de tales divisiones en el artículo *enuntiatio*. Para las proposiciones *per se nota*, etc. véanse los artículos correspondientes.

propositum. En términos generales, *p.* equivale a *institutum*. El propósito es 1. la intención de la *mens* que se instituye en ella y tiene razón de fin en la *proaeresis* (véase). En sentido amplio también se ha usado para aludir a 2. la finalidad de una disciplina; así, por ej., se dice que el *p.* de la Medicina es la salud. En su uso más lato, pero poco frecuente, *p.* indica también 3. el tema de

un discurso de cualquier tipo. En la misma línea, el uso más técnico y preciso que registra esta palabra es el que revela en el latín escolástico. En efecto, en ese contexto, señala 4. el punto que está en debate; de ahí que una expresión como "*in proposito*" se pueda traducir por "en la presente discusión", y un término como "*habetur propositum*" signifique "he demostrado lo que quería demostrar". Cf. también *thesis*.

proprietas. La Edad Media utilizó este término en varios campos 1. lógico, 2. teológico, 3. antropológico, y 4. en el de filosofía del lenguaje. 1. Desde el punto de vista lógico, la *p.* se refiere a una nota o un conjunto de notas que pertenece a todos los entes de una clase, caracterizándolos, pero sin formar parte de su definición. Es, pues, el abstracto de *proprium* (véase), de modo que todo lo que concierne a este último concepto se puede aplicar al de *p.*

2. En el ámbito teológico, el autor en quien aparece con más frecuencia este abstracto es Tomás, ya que él aplica la doctrina de la *p.* a la teología trinitaria. En efecto, Tomás señala que las Personas divinas singulares están caracterizadas por propiedades relativas, no absolutas, que convienen a una sola de ellas, como la paternidad y la filiación.

Pero, sobre todo, la *p.* encuentra su campo de aplicación 3. en el orden antropológico, particularmente, en la doctrina tomista de las potencias del alma. Estas *proprietates*, pertenecen al *ordo perfectionis*; son, pues, posteriores a la esencia del alma, y constituyen cualidades inherentes a la sustancia. Ello les confiere el carácter de accidentes, ontológicamente hablando y en sentido estricto (cf. *C. G.* I, cap. 32). Pero, desde el momento en que constituyen perfecciones que derivan de lo que el alma esencialmente es, tienen una jerarquía media. En efecto, Tomás ubica las facultades en cuanto *proprietates* en un grado intermedio entre la sustancia y el accidente, toda vez que las potencias son propiedades naturales del alma (cf. *S. Th.* I, *q.* 77, *aa.* 1 y 8).

4. Desde la perspectiva de las reflexiones acerca del lenguaje, la *p. terminorum* es la propiedad de los términos, esto es, la acepción precisa que se les debe atribuir y con arreglo de la cual han de ser utilizados. En este sentido, teniendo en cuenta que los vocablos pueden variar de significado, Pedro Abelardo, siguiendo a Cicerón y Prisciano y aun a Anselmo d'Aosta, anota que, en la interpretación de una *sententia*, es mejor atenerse a lo que es de hecho, es decir, al *usus* más que a la *p.*

proprium. En 1. sentido lato, se entiende por *p.* el atributo no compartido, es decir, perteneciente a un solo ente o a una sola especie. Por eso, se opone a *commune*: cuando se afirma, por ej., que, entre los miembros de una familia dada, el ser obstinado es propio de Juan, se intenta indicar precisamente que es una característica suya, que él no tiene en común con sus familiares. En su 2. acepción vulgar, se opone también a *extraneum*, *alienum* o *praeter naturam*: así, se dice, por ej., que es propio del hombre moverse localmente, queriendo significar con ello que dicha propiedad no le es ajena sino connatural, aun-

que la comparta con otras especies animales.

En cambio, en 3. sentido estrictamente filosófico, *p.* es uno de los *praedicabilia* (véase). Este concepto fue tratado, en especial, por Aristóteles en sus *Tópicos* I, 5, 102 a 18, quien le atribuye el siguiente significado fundamental: *p. per se* es lo que pertenece siempre a toda una clase de entes y sólo a ella, aún cuando no forme parte de su definición ni, por tanto, de la esencia correspondiente a dicha clase. Esto no impide, sin embargo, que el *p.* esté estrechamente conectado con ella (véase *proprietas*). De esta manera, por ej., la capacidad de reír es un *p.* del hombre. De todos modos, el antecedente más directo de las consideraciones medievales sobre el tema está dado por Porfirio quien lo trata sobre la base de las afirmaciones aristotélicas al respecto. Distingue cuatro tipos de *p.*; los tres primeros se encuadran en los "propios respecto de otro" y son: 1. lo que, perteneciendo a una sola especie, no se da en todos sus individuos, en este sentido, ser filósofo es propio del hombre; 2. lo que pertenece a todos los individuos de una especie, pero no a ella sola, así, el ser bípedo es propio del hombre; 3. lo que pertenece potencialmente a todos los individuos de una especie pero no siempre se actualiza en ellos, por ej., el encanecer es propio de los hombres. Finalmente, Porfirio consigna como cuarto tipo lo que para Aristóteles es el *p. per se* (cf. *Isag.* 12, 12 y ss).

Los cuatro significados de Porfirio fueron asumidos casi sin modificaciones por la lógica escolástica, como se ve, por ej., en Pedro Hispano (cf. *Summ. Log.* 2, 13). El tema adquirió un particular desarrollo en Tomás de Aquino, ya que, sobre esta noción de *p.*, el Aquinate elabora una doctrina de la *proprietas* (véase).

propter quid. A diferencia del *quia* (véase), este término, que se puede traducir por "a causa de", indica precisamente la causa de algo. Puede aparecer en contexto 1. metafísico; 2. lógico. 1. En contexto metafísico, esa causa es primera, porque en tal marco se consideran las cosas en sí mismas; pero, 2. en contexto lógico, es causa última, dado que, en este contexto, se atiende al punto de vista del conocimiento humano: no se ha de olvidar que lo primero en el orden del ser es lo último en el orden del conocer y viceversa. En el plano de las demostraciones, la que recibe el nombre de *p.q.* se basa en la causa y procede partiendo de lo que es por sí mismo anterior o primero hacia lo que es posterior. Por eso, se ha señalado que el metafísico, gracias a su conocimiento de las causas primeras, puede ofrecer una demostración *p.q.*, es decir, indicar la causa efectiva de lo que el físico se limita a describir, como señala Tomás de Aquino (cf. *Super Boetium De Trin.* 5, 1). Por otra parte, advierte que esto se extiende a todas las clases de causa. Así, el *p.q.* puede señalar la causa final última o remota de algo, por ej., cuando algo se desea por sí mismo, *propter se*, y no por otra cosa (cf. *S.Th.*I-II, *q.*2, *a.*6 *ad* 1). (Cf. también *demonstratio* 2.1. y 2.2.).

propterea. Cf. *proindeque.*

prorsus. Este adverbio significa, en principio, directa o enteramente. En contexto filosófico, se lo ha empleado más bien con este último matiz. Por eso, da la idea de lo completo o, mejor aún, de lo adecuado y preciso. Así, por ej., *p. de ratione alicuius esse* indica la razón enteramente adecuada al ser de una cosa.

prosyllogismus. Se denomina así el razonamiento o la argumentación por la cual se demuestra alguna de las proposiciones del silogismo principal. Más específicamente, algunos lógicos medievales señalan que dicha *argumentatio* consta de dos silogismos dispuestos de manera tal que la conclusión del primero es la mayor o la menor del segundo. Por ej., "Todo ser racional es capaz de reír", "Todo hombre es ser racional", luego, "Todo hombre es capaz de reír"; primer silogismo cuya conclusión constituye la mayor del siguiente: "Todo hombre es capaz de reír", "Ningún asno es capaz de reír", luego, "Ningún asno es hombre". Ejemplo del caso en que la conclusión del primero es la menor del segundo es el siguiente: "Todo animal es ser sensible", "Todo hombre es animal" luego, "Todo hombre es ser sensible", en la que esta conclusión reaparece en el segundo silogismo: "Todo ser sensible es mortal", "Todo hombre es ser sensible", luego, "Todo hombre es mortal".

Algunos autores consideran que en la construcción del *p.* se puede y aun se debe omitir o sobreentender la mayor del segundo silogismo en pro de la rapidez y comodidad de las operaciones mentales que implica.

prototypo. Es la *principalis figura* (véanse *typo* y *figuraliter*).

prout. Es una conjunción, muy usada en los textos medievales, sobre todo, escolásticos, que se suele traducir por "en cuanto", "en la medida que" o "según que". Su significado es próximo al de *ut* y, más aún, al de *ex ratione*. Así, por ej., se dice que las pasiones son del compuesto, porque no se originan en la materia sino *p.* [en cuanto] ella es actuada por la forma; ni se originan en la forma sino *prout, ex ratione* [en razón] de que ésta está unida a la materia.

providentia. En líneas generales, este concepto teológico está referido al gobierno del mundo y a la dirección de la humanidad. Toda la Sagrada Escritura habla de ello. Ahora bien, sobre este tema hay un equívoco que se debe despejar de inmediato: en realidad, lo que comúnmente se denomina "providencia" en la Edad Media se llamó "*gubernatio*" (véase); *p.* designa el plan divino y eterno cuya ejecución histórica es, precisamente, la *gubernatio*, en especial, en lo que toca a la vida de los hombres. De esta manera, y aun cuando los términos no sean propios, respecto de Dios, la noción que nos ocupa sería una consideración *ad intra*, mientras el gobierno sería *ad extra* de Él, aunque no del mundo. Con todo, esto no significa que la acción providencial forme parte de la vida íntima de Dios ni, mucho menos, de las procesiones divinas, sino sólo que en Dios está la *ratio* del gobierno.

La definición más común de *p.* es la de Tomás de Aquino: "*ratio ordinandorum in finem*". Tal razón

al fin es intencional, por tanto, es necesario postular que preexiste en Dios, en cuanto causa de las cosas según su entendimiento (*S.Th.* I, *q.*22, *a.*1 *c*). En esta posición, el Aquinate sigue el planteo esencial de Boecio, quien define la *p.* diciendo que es "*ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quae cuncta disponit*" (*De cons. phil.* IV, 6). También Tomás rescata, en el artículo siguiente, la nota de visión de conjunto que aparece en la caracterización boeciana: aunque de distinta manera, todos los seres están sujetos a la *p.* divina, tanto en particular como en conjunto, ya que la causalidad de Dios como primer agente se extiende a todos, también en cuanto a sus principios individuales. Por otra parte, el Aquinate sostiene que la *p.* no excluye de las cosas ni la contingencia, ni el *casus*, ni la fortuna, ni el libre albedrío (cf. *In Met.* VI, *l.*3, 1217-1222).

Cabe subrayar que la afirmación sobre la universalidad de la providencia, así como la de su infalibilidad y unidad es de raíz agustiniana, y figuran en la polémica que el Hiponense sostiene contra los pelagianos. Agustín la funda en la causalidad divina que se extiende tanto al orden del ser como al del bien y al de la operación (cf., por ej., *De civ. Dei* XII, 5; V, 9, 10).

Así pues, en síntesis, la *p.* es a la *gubernatio* lo que la prudencia es a la acción virtuosa.

proximum. Esta voz ha sido usada en la literatura filosófica y teológica medieval como adjetivo o como sustantivo, asumiendo muy diversos significados según los diferentes planos en los que se la considera. Lo común a todos ellos es que sugiere siempre una cierta inmediatez.

En cuanto 1. adjetivo, en el 1.1. orden lógico, se habla de género *p.* para señalar la clasificación inmediatamente superior a la especie, según el árbol de Porfirio (véanse *arbor porphiriana* y *genus*); en el 1.2. orden metafísico, se considera una causa como *proxima* cuando entre ésta y su efecto no se encuentran elementos intermedios (véase *causa*); correlativamente el efecto *proximus* es aquel que sigue de manera inmediata a una causa dada; así, el efecto próximo de una melodía no es el placer estético sino la percusión del oído. De modo similar, el fin *proximus* de una acción es el fin particular en cuanto subordinado a un fin ulterior (véase *finis*).

Usado como 2. sustantivo, el término asume un significado específicamente moral proveniente de los textos bíblicos y designa a los seres que nos son próximos con arreglo a dos criterios, uno natural y otro sobrenatural. Según el primero, todos los hombres son próximos entre sí en cuanto semejantes, es decir porque participan de la misma naturaleza, estando ligados con conciencia de tal vínculo. De acuerdo con el segundo, y en el marco del Cristianismo, a ese vínculo se sobreañade el determinado por la caridad (véase *caritas*), fundada en una fraternidad entre los seres humanos no sólo natural sino también sobrenatural. Dicho carácter fraterno obedece a la concepción de Dios como Padre común de todos los hombres.

prudentia. Término que suele traducir la *frónesis* griega. En la Antigüedad,

Aristóteles fue el primero en distinguir este concepto del de *sofía,* es decir, *sapientia* (véase). En efecto, aclara el Estagirita que la *p.* no tiene por objeto las cosas superiores y divinas, sino que atañe a lo meramente humano: es el hábito práctico racional que concierne a lo que es bueno o malo para el hombre. Ahora bien, como éste es un ser mutable, también es cambiante lo determinado por la *p.* misma, cosa que no ocurre con la sapientia, ya que ella versa sobre lo que es supremo y, por lo mismo, necesario (cf. *Et. Nic*. VI, 5, 1140 b 4 y ss). En la filosofía post-aristotélica se revalorizó esta noción; así, para Epicuro, la *p.* es madre de todas las virtudes y más preciosa que la Filosofía misma. Los estoicos la identificaron con la vida virtuosa en sí. Pero cabe recordar que estas doctrinas florecen en un momento histórico de crisis en el que se exigía a la Filosofía ser maestra de vida antes que disciplina puramente especulativa (cf. por ej., *Diog*, L. VII, 125-26).

Tanto los autores del período patrístico como los medievales suelen seguir a Cicerón en su caracterización de la prudencia, especialmente, en el énfasis que el Arpinate pone, de un lado, en la nota de discernimiento propia de esta virtud; de otro, en su afirmación acerca de que, en cuanto discernimiento entre bienes y males, la *p.* concierne tanto a lo presente como a lo pasado y a lo futuro.

En la Patrística, y en particular con Agustín de Hipona, se revaloriza este concepto en un nuevo marco dado por el Cristianismo y la doctrina de salvación. La *p.* es, para el Hiponense, la virtud cardinal primera, en cuanto que es llamada a discernir entre el bien y el mal (cf. *De civ. Dei* XIX, 4). La define, pues, como el conocimiento de las cosas que debemos apetecer y de las que debemos evitar (cf. *De lib. arb.* I, 13, 27). Como se ve en esta definición, la prudencia toca, por una parte, al aspecto racional del hombre, puesto que es un conocimiento; por otra, su objeto es lo *appetendum*, lo que se ha de desear y concierne, por tanto, al aspecto apetitivo.

Por su parte, Buenaventura insiste en la capacidad de rectificación, esencial en la prudencia, a la que le compete la claridad como atributo fundamental. Se ha de tener en cuenta la especificidad del verbo *rectificare* (véase) en dicho autor (cf. *Coll. in Hexaem.* VI, 13).

La percepción del doble matiz, intelectual y apetitivo, en el concepto que nos ocupa reaparece en la Escolástica, especialmente con Tomás de Aquino. El Aquinate caracteriza la *p.* como *recta ratio agibilium*, la recta norma de las acciones humanas. En general, la virtud es un hábito que perfecciona al hombre para obrar bien. Por su esencia, la *p.* es virtud intelectual; en cambio, por su materia y objeto, es virtud moral (cf. *S. Th.* I-II, *q.* 58, *a.* 3 *ad* 1), que perfecciona todas las demás virtudes morales, en la medida en que el conocimiento que procura se extiende a todas ellas (cf. *Ibid.* II-II, *q.* 166, *a.* 2 *ad* 1). De este modo, Tomás describe la prudencia como la consejera de las cosas que conciernen a la vida íntegra del hombre y a su fin último (cf. *Ibid.* I-II, *q.* 57, *a.* 4, *ad* 3).

En el mundo moderno se subrayará el ideal práctico más que intelectual de la *p.*

publicum. Es lo que pertenece, corresponde o compete a a una sociedad en cuanto tal. Por eso, puede aludir tanto a todo el mundo como al Estado del que se trate. Se contrapone a lo *privatum* que es lo que pertenece, corresponde o compete una persona individualmente considerada.

pudicitia. Cf. *verecundia, in fine.*

pulchritudo. La reflexión filosófica sobre la belleza comienza en el período patrístico con una obra hoy perdida de Agustín, el *De pulchro et apto*, cuyas ideas se han de rastrear en el resto de sus escritos. En el Hiponense hay una cierta contradictoriedad entre el "hombre interior" y el amor por el mundo sensible, uno de cuyos principales atractivos es justamente la belleza: la de los cuerpos, la gracia de la juventud, el esplendor de la luz, los dulces sonidos, el aroma de las flores. Con todo, Agustín advierte no sólo oposición entre estos dos polos de atracción sino también una línea de continuidad, un pasaje, ya que, cuando se ama a Dios, se aman todas las cosas del mundo por Él creado. Se establece así, a través de la *p.*, un parentesco entre lo Uno y el cosmos, rastreable en los neoplatónicos. Tal parentesco permite al Hiponense construir intelectualmente, por la belleza, una vía de reflexión sobre la existencia de Dios.

Sea de ello lo que fuere, en lo que concierne a la belleza de este mundo, el enfoque agustiniano, que define la *p.* como *splendor ordinis*, considera en ella dos aspectos o niveles (cf., por ej., *Ep.* 3, 4): el de la proporción o elemento matemático, y el de la cualidad sensible que identifica con la dulzura y suavidad de la percepción. Pero Agustín enfatiza el primero, o sea, la nota de proporción en la belleza; así, dice que ésta no es otra cosa que *aequalitas numerosa* (*De mus.* VI, 13). Más aún, para el Hiponense, hasta aquello que, individualmente considerado, aparece como feo, contribuye a la belleza del conjunto, como el juego no sólo de luces sino también de sombras hace a la hermosura de un cuadro, idea que Juan de Salisbury se encargará de ampliar.

Sobre huellas agustinianas, Buenaventura sostiene que Dios mismo, al obrar por sí, da la medida; al obrar para sí, esto es, al ordenar todas las cosas a su fin último, da el orden; y, al obrar según Él es, da la belleza. De modo consecuente, añade que, por ej., el mal moral no es sólo privación de medida y orden sino también de *p.*, en la que, en general, acentúa la nota de *claritas* (cf., por ej., *De regno Dei* 43; *Coll. in Hexaem.* VI, 7).

Por su parte, Hildegarda de Bingen subraya la proporcionalidad de los miembros en el cuerpo humano, pero insiste particularmente en dos elementos de su noción de *p.*: la luminosidad y la "moralidad". En efecto, un carácter del que deriva la belleza del mundo es, desde la perspectiva antropomófica de Hildegarda, su bondad, que ella concibe no sólo como virtud humana y perfección ontológica sino también cósmica (cf. *Scivias* I, 2).

Con influencia claramente agustiniana (véase *pulchrum*), Hugo de

San Víctor compone el primer tratado medieval de estética, a manera de una cosmología teológico-estética: el mundo revela las perfecciones de la Trinidad. En un abordaje más particularizado, Hugo analiza la *p.* del mundo según cuatro criterios o categorías aplicables también a la belleza artística: *in situ*, *in motu*, *in specie*, *in qualitate*. La primera define la colocación en el espacio de las varias realidades naturales o artificiales, como primera manifestación del orden; la segunda atiende a la armonía del movimiento, como segunda expresión del *ordo*; la tercera, alude al esplendor de las imágenes; la cuarta, la valoración positiva de todas las formas creadas. Pero siempre se concluye que la fugaz *p.* de éstas ha de remitir a la Belleza divina, primera y absoluta, idea común prácticamente a todos los autores medievales.

pulchrum. En principio, el vocablo griego *kalón* fue traducido como *bonum*: así aparece en la versión que en el siglo IX Ilduino hace del *De divinis nominibus* de Dionisio Areopagita. Sólo más tarde se vertió como *p.* Esta equiparación no es de sorprender porque, para muchos autores, "bello", voz por la que se traduce la que nos ocupa, es uno de los trascendentales (véase *transcendentale*). La consideración de lo bello fue cobrando en la Edad Media una paulatina autonomía. En esta reflexión, parecen perfilarse tres líneas: una es la de quienes presentan cierta influencia de última raíz neoplatónica; otra, la típicamente agustiniana; y otra, la de los que prefirieron trabajar la noción de *p.* en cuanto trascendental.

En lo que toca a la primera, el mismo Dionisio había afirmado que el nombre de *bonum* también es celebrado como *p.*, refiriéndose a Dios, completamente bello, siempre bello en el mismo grado y modo, en todo lugar y para todos. Se trata, pues, de un *p.* indefinible, incondicionado que, justamente por serlo, permite la definición de las cosas bellas y las consagra como tales. De modo semejante, para Escoto Erígena, las formas visibles no son atractivas por sí mismas sino sólo en la medida en que constituyen manifestaciones de lo que es *p.* de manera invisible, esto es, la Verdad. Sólo que, al afirmar lo inadecuado de la teología positiva –ya que la imagen de la que el hombre se sirve para hablar de Dios es siempre falsamente semejante a Él– Escoto no sólo subraya la superioridad de la teología negativa (véase *theologia*) sino que enfatiza la necesidad de usar figuras completamente desemejantes. De este modo, el símbolo monstruoso, que presenta lo deforme, es poderosamente anagógico (véase *anagogicum*). Esta perspectiva es retomada en el siglo XII por Hildegarda de Bingen.

En lo que concierne a la segunda línea mencionada, durante el período patrístico, una de las más elaboradas nociones de *p.* es la de Agustín de Hipona. El Hiponense la funda en su concepción trinitaria, según la cual todo lo que existe presenta medida (*mensura* o *modus*), especie (*species* o *numerus*) y orden (*ordo* o *pondus*). También lo bello ofrece esas tres notas (cf. *De mus.* VI, 12, 38), pero de ellas se destaca la tercera o, si se prefiere, la relación entre ésta y la segunda.

En efecto, para Agustín, lo bello es lo ordenado y armonioso, armonía que resplandece numéricamente, como *numerositas* (cf. *De nat. boni* 3).

Respecto de la tercera línea, se destaca el nombre de Alberto Magno, quien establece entre *bonum* y *p.* una distinción sólo de razón, resumiendo los caracteres de lo bello en el esplendor de la forma y las proporciones de las partes. Tomás señala (cf. *S. Th.* I, *q.* 5, *a.* 4) que en un sujeto determinado *p.* y *bonum* son términos intercambiables, en cuanto se fundan en una misma realidad: la forma. Sin embargo, difieren en sus conceptos, ya que el bien alude al apetito, y por ello, está ordenado a la voluntad, mientras que lo bello refiere a la potencia cognoscitiva.

Por otra parte, cabe añadir que las concepciones típicamente escolásticas sobre lo que es *p.* se basan sobre las consideraciones aristotélicas al respecto. Para Tomás de Aquino, por ej., la belleza de las cosas obedece, en primer lugar, a la integridad o perfección; de hecho, sostiene el Aquinate, cuanto menos éstas están presentes, tanto más feas son las cosas. En segundo término, cuenta la justa proporción o armonía y, por último, la luminosidad, por la que las cosas que resplandecen son llamadas "bellas" (cf. *S.Th.* I, *q.*39, *a.*8 *c*). Para el desarrollo de cada una de estas notas, véanse los artículos *integritas, proportio* 3. y *claritas.*

Respecto de lo bello artístico, cabe anotar que Tomás de Aquino reconoce una cierta autonomía a la obra de arte al afirmar que no es loable para el artista la intención moral con la que la lleva a cabo sino sólo la calidad del trabajo en sí.

pulsus. Es todo movimiento violento. Sus especies son la *impulsio* y la *expulsio* (véanse).

punctum. También respecto de este concepto, el pensamiento medieval sigue la doctrina aristotélica para la que el *p.* es un valor matemático y físico, definido como la mínima cantidad matemática o física concebible. Tomás de Aquino, por ej., lo define diciendo que es "*omnino indivisibile secundum quantitatem et tamen habet positionem*" (*In Met.*V, *l.*8, 874). La visión escolástica se separa así tanto de la antigua interpretación atomista del *p.* material, como de lo que será después de la visión metafísica de Leibniz. Sin embargo, algunos autores han hablado de los *puncta copulantia* o *continuantia* que, siendo ellos mismos indivisibles, unen entre sí a las partes de un todo material, de modo que constituyen el nexo natural de las cosas mismas.

purum. Varios son los planos en que aparece esta voz en los textos medievales. 1. En el retórico, alude a la pureza lingüística de un vocablo no contaminado por influencias bárbaras. 2. En el orden lógico, se suele llamar "*pura*" la proposición opuesta a la modal (véase *propositio* 1), como "*Homo animal rationale est.* 3. En el plano teológico, no es infrecuente, sobre todo entre autores de tradición nominalista, que esta palabra aparezca no con un matiz ético o espiritual sino para indicar el carácter de "mero". Así, los teólogos tardomedievales suelen referirse a la condición de *homo purus*, es decir, de ser

puramente humano, propia de la Virgen María, por contraposición al carácter de *deus homo* de Cristo (cf., por ej., Gabriel Biel, *S.* III, 25 a; *Lect.* 32 b). 4. Otro uso teológico de este concepto es el de su forma adverbial, como en la expresión *pure credibilia* (véase), referida a aquellos artículos de fe que ni siquiera los bienaventurados pueden comprender, entre ellos, el misterio de la Trinidad. De este modo, el adverbio subraya lo que es sólo aceptable por fe y, por ende, el carácter máximamente inaccesible para la razón o aun para el intelecto de tales misterios.

puta. Se puede traducir por la expresión "por ejemplo". Proviene del verbo *putare* que tiene dos variantes semánticas: según una de ellas, significa "podar", de donde *amputare*, "podar alrededor"; según la otra, frecuente en los textos filosóficos medievales, quiere decir "calcular" –de donde *computo*– "juzgar", "creer" y, sobre todo, "considerar". Con este último sentido suele aparecer en su presente de imperativo. De esta manera, *p.* significa literalmente "considera (el caso de)".

La forma subsiste en el italiano actual en el que, a veces, se añade "*caso*" o "*il caso*", pero con un matiz algo diferente del que implica la expresión latina que nos ocupa, ya que lo que se insta a considerar en el italiano "*puta il caso*" es una eventualidad más que un ejemplo. Guillermo de Ockham en su *Summa Log.* 51, escribe: "*et propterea tales termini 'caput', 'ala', 'manus' et huiusmodi non sunt ad aliquid; quocumque enim horum viso potest sciri quia tale sit, puta 'caput', 'ala', 'manus' quamvis ignoretur cuius sit*". Es, pues, equivalente a *verbi gratia*.



qua. Cf. *quatenus.*

quadrivium. Bajo este nombre la Edad Media conoció un grupo de cuatro disciplinas que junto con el *trivium* (véase) componía las siete artes liberales (véase *ars*). Las disciplinas que conforman el *quadrivium* son: la *arithmetica*, la *geometria*, la *astrologia* y la *musica*, a cuyos respectivos artículos se remite. Constituían, por así decir, la base de la formación que hoy llamaríamos "científica" del hombre medieval. Pero lo fundamental en este concepto es el hecho de que, a diferencia de lo que acontece con el *trivium* (véase), el conjunto de disciplinas que abarca el *q.* conciernen a lo real; más específicamente, al orden en que la realidad está dispuesta por Dios. En tal sentido, es decisivo para la concepción medieval al respecto el antecedente de la obra boeciana. En efecto, para Boecio, como para Agustín, la verdad de lo real radica en el intelecto divino, dado que éste que contiene todas las formas con arreglo a las cuales se organiza el mundo. La mente del hombre se representa el orden de estas formas puras como simples entidades cuantitativas: las cantidades discretas o *multitudines* y las continuas o *magnitudes*. Ambos tipos a su vez son percibidos por la mente humana según las perspectivas desde las que se los enfoque. Las *multitudines* consideradas *per se* dan lugar a la *arithmetica*; consideradas *ad aliquid*, a la *musica*. Las *magnitudes* tomadas en su inmovilidad dan lugar a la *geometria*; si se las aborda desde su movilidad, a la *astronomia*. Más acá de esta fundamentación, la mencionada agrupación en las cuatro artes había quedado consagrada en la obra de *Marciano Capella De nuptiis Philologiae et Mercerii et de septem artibus liberalibus libri novem*, donde las artes del *q.* están tratadas en los libros seis a nueve.

A medida que avanza la Edad Media, la dificultad de introducir coherentemente en este esquema los nuevos descubrimientos, puso en crisis la mencionada división y se proponen otras, como hace Hugo de San Víctor en su *Didascalion*, puesto que tal esquema ya no era adecuado al desarrollo de los conocimientos.

quaestio. En sentido no técnico, es el sustantivo del verbo *quaerere*, cuyo significado es el de buscar, intentar obtener, de donde el frecuentativo *quaeso*, "pedir con insistencia". Cuando esa búsqueda es conceptual, *quaerere* significa preguntar y cuestionarse, por lo que el término que nos ocupa se traduce por "cuestión".

Filosóficamente hablando, en la Edad Media, una cuestión es una proposición presentada de tal modo que se pueda demostrar en un sentido o en otro. En ella están implícitos, pues, distintos modos po-

sibles de resolverla. Difiere del *problema* en cuanto que éste implica un argumento en torno del cual se puede desarollar un largo y complejo tratamiento, con la posibilidad de no arribar a una solución. Por consiguiente, la naturaleza de la *q.* es más restringida que la del problema.

Siguiendo a Aristóteles, la tradición medieval clasificó las cuestiones filosóficas posibles en cuatro tipos: 1. la *q. an sit*, que versa sobre la existencia o inexistencia de la cosa de la que se trata; 2. la *q. quid sit*, que aborda la esencia de la cosa; 3. la *q. qualis sit*, que gira en torno de sus propiedades; y 4. la *q. cur sit*, que trata sobre el fin de la realidad discutida. Obviamente, las dos primeras clases son, por su misma índole, anteriores a las dos últimas. Tomás de Aquino enumera también cuatro, añadiendo a las dos primeras mencionadas *quia est* y *propter quid* (cf. *In Met.*VII, *l.*17, 1651).

En su acepción más estricta, el término *q.* señala el método de tratamiento filosófico y teológico propio de la Escolástica a partir del siglo XII, puesto que el primer ejemplo de dicho método aparece en el *Sic et non* de Pedro Abelardo. Esta obra se compone de una colección de *sententiae* de los Padres de la Iglesia, presentadas en forma de respuestas afirmativas o negativas a los correspondientes problemas. A partir de esto, la *q.* va cristalizando su estructura hasta alcanzar su forma madura, cuya estructura fundamental es la que reproduce el *articulus* (véase) de las Sumas.

Generalmente los temas que daban lugar a las *quaestiones* provenían de los textos sagrados, de las obras de Boecio o de Aristóteles, pero, más frecuentemente de las *Sententiae* de Pedro Lombardo. Por otra parte, se redactaban las así llamadas *quaestiones quodlibetales* o *quodlibeta* o de *quodlibet* (véase). Éstas se basaban sobre los debates sostenidos oralmente acerca de una cuestión a elección; de ahí su nombre "sobre lo que se quiera". Generalmente, los maestros y *doctores* universitarios celebraban estas discusiones dos veces al año: en las proximidades de Navidad y de Pascua. Las *quaestiones disputatae*, en cambio, eran el resultado de las *disputationes ordinariae* que los profesores de Teología sostenían durante sus cursos.

Este procedimiento era objeto de entrenamiento con los estudiantes unversitarios (véase *determinatio* 3.).

quale. Sea interrogativo o relativo, *q.* sugiere siempre la idea del cómo es algo. Por eso, es voz que se suele emplear en la Edad Media para señalar las cosas que tienen cualidad. Así, por ej., se dice que la materia prima no es ni *quanta*, porque carece de dimensión, ni *qualis*, puesto que no se puede predicar de ella ninguna cualidad. La palabra aparece también en la expresión *praedicari plure in quale*, que alude a afirmar de algún sujeto predicados no esenciales, que señalan sólo sus cualidades accidentales, por ej., "El oro es reluciente". Entre los autores nominalistas, es frecuente la expresión *q. quid* opuesta a *hoc aliquid* (véase *significare* 3 y 4). Véase también *in quale*.

qualitas. Dos son los principales planos en los que esta palabra se utilizó, especialmente, durante el período escolástico: el lógico y el metafísico. En el 1. orden lógico, la consideración de la *q.* adquiere relevancia en la doctrina del juicio y la proposición. La cualidad de una proposición es la propiedad formal expresada por la cópula; de ahí que la *q.* dé lugar a una de las más extensas y particularizadas clasificaciones de la *propositio* (véase).

En el 2. orden metafísico, *q.* en su sentido más lato es cualquier determinación intrínseca del ente; de ahí la condición de la *q.* de constituir una categoría (véase *praedicamentum* 3.2.); más aún, es, como se verá, junto con la de sustancia, una categoría fundante de otras.

Ahora bien, al ser una determinación de cualquier tipo, se distingue del *proprium* (véase) y es más amplia que él, ya que éste indica la cualidad que caracteriza al ente mismo y que, por ende, es exclusiva de dicho ente o de la clase a la que pertenece. Tan extensa es la noción que nos ocupa que comprende a una familia de conceptos cuyo único denominador común es que se pueden emplear como respuestas a la pregunta "*quale*?". De esta familia, Aristóteles distinguió cuatro grandes miembros, en una clasificación vigente durante toda la Edad Media (cf. *Cat.* VIII, 8 b y ss. y *Met.* V, 14, 1020 a 8 y ss). El Estagirita, y con él los escolásticos, entendieron por *qualitates*: 1. los hábitos y las disposiciones, los que a su vez se distinguen entre sí en cuanto que el *habitus* es más estable que la *dispositio* (véanse). A la primera categoría los autores medievales adscribieron las virtudes en general; a la segunda pertenecen la salud, el calor, etc. Además, frío, calor, humedad y sequedad se llamaron en la Edad Media "*qualitates primae*", en tanto que determinaciones tales como la dureza o el peso fueron denominadas "*secundae*". 2. las capacidades o incapacidades naturales; en este sentido se habla, por ej., de la cualidad de ser atleta. Los escolásticos llamaron a esta clase de cualidad, "*q. activa*", porque, mediante ella, actúan los cuerpos. 3. el tercer género de cualidades está constituído por las afecciones y sus consecuencias. Ellas son las cualidades sensibles propiamente dichas, por ej., el ser combustible; en la Edad Media se conoció esta clase como "*q. passiva*", ya que por ella se recibe algo. 4. la cuarta especie de cualidad está dada por las determinaciones geométricas como la forma y la figura (véase *figura* 1).

El concepto de *q.* está vinculado tanto con el de cuantidad como con el de sustancia. Se opone y es correlativo con el concepto de *quantitas* (véase), en la medida en que la cualidad es una determinación y una especificación, mientras que la cantidad no determina al *subiectum* sino que hace repetible la sustancia con esa determinación. En cuanto a la relación de la *q.* con el *subiectum* sustancial, hay que señalar que la cualidad participa de la existencia del sujeto: no le confiere el *esse simpliciter*, pero lo determina a un *esse secundum quid*, es decir, no lo determina a ser, sino a ser tal. Éste es el sentido de la expresión escolástica *q. substantialis*, por el que se entiende la forma

que determina a la materia o al género, por ej., la racionalidad. Ello hace que no se pueda identificar sin más las cualidades con los accidentes o propiedades. Finalmente, cabe destacar que la presencia de cualidades esenciales no implica una transformación o enriquecimiento ulterior, sino que obedece al desplegarse de la natural determinación de la sustancia, como explica Tomás de Aquino en *S. Th.* I, *q.* 77, *a.* 6, *ad* 3).

qualiter. Derivado de *quale*, también *q.* señala cierta cualidad, más específicamente, el modo como es algo o en qué sentido se da o se produce. Por eso, se suele traducir por "de qué manera". De hecho, en la literatura filosófica medieval, *q.* suele encabezar explicaciones en las que se desarrolla ese aspecto de una cuestión, por lo que aparece en los títulos o subtítulos de capítulos. Ejemplo de ello es *Phys.* II, 2, 16 de Alberto Magno: "*Qualiter tempus est causa corruptio*".

quando. Adverbio que los escolásticos suelen utilizar con el sentido de un sustantivo. En ese orden, señala una de las diez categorías (véase *praedicamentum* 3.3.1.). En sus análisis teóricos de la misma, los autores medievales subrayaron el hecho de que el *q.* indica una determinación extrínseca de la sustancia: su duración, es decir, aquello por lo cual una cosa se determina en relación con el tiempo (véase *duratio*). Tomás de Aquino subraya en el concepto que nos ocupa esta relación (cf. *In Met.* V, *l.*9, 892 y *l.*17, 1005; XI, *l.*12, 2377). Para Guillermo de Ockham, por ej., este término simplemente indica que una cosa coexiste, ha coexistido o coexistirá con otra. Y subraya que ello no significa en absoluto añadir algo real a la cosa temporal (cf. *Quodl.* VII, *q.*5).

quantitas. En líneas muy generales, la cantidad significa la posibilidad de la medida. En la Edad Media, se ha tratado el tema desde diversas perspectivas. Desde 1. el punto de vista lógico, es uno de los criterios con los que se establece la clasificación de las proposiciones, precisamente el de la extensión de un sujeto que, así, puede ser universal o particular (véase *propositio*). Pero los principales tratamientos del tema conciernen al 2. punto de vista ontológico; en este sentido y sobre la base de la noción de conmensurabilidad que este concepto implica, ya Platón había afirmado que la cantidad se encuentra entre lo ilimitado y la unidad (cf. *Fil.* 17 a y ss). Por su parte, Aristóteles la caracterizó como una categoría (véase *praedicamentum* 3.2.) relacionada estrechamente con la de calidad, pero muy distinta de ella (cf. *Cat.* 4). En efecto, el Estagirita define la *q.* como lo que es divisible en partes determinadas o determinables; así, una cantidad numerable es una pluralidad divisible en partes discretas; y una cantidad mensurable es una extensión divisible en partes continuas, de una, dos o tres dimensiones: una longitud finita es una línea, una extensión finita es un plano y una profundidad finita es un cuerpo (cf. *Met.* V, 13, 1027 a 7).

La Escolástica siguió la concepción aristotélica de la *q.*, pero fue más allá en sus elaboraciones. Así, Tomás de Aquino, por ej., afirma que nos formamos el concepto de

cantidad mediante un proceso de abstracción que prescinde no sólo de todas las cualidades, sino también de la materia sensible, para retener exclusivamente la materia inteligible común (cf. *S. Th.* I, *q.* 85, *a.*1, *ad* 2). El Aquinate la considera un accidente que afecta a la substancia absolutamente, es decir, no en relación con otra cosa, e intrínsecamente, o sea, no referida a algo exterior a la substancia misma, y que ordena las partes en el todo (*ordo partium in toto*). Así, como todo accidente, la *q.* sólo se da en la substancia, aunque se distingue realmente de ella. Gracias a la cantidad, la substancia corpórea se constituye en una pluralidad de partes internas que permite su potencial división, esto es, que la hace divisible. Los efectos de la *q.* son la mensurabilidad, la extensión y la impenetrabilidad. Ocupa el primer lugar entre los accidentes, por lo que se puede considerar a manera de sujeto de otros accidentes, por ej., el color. Por su parte, Ockham define la *q.* diciendo que es todo lo que se divide en varios individuos de la misma naturaleza, cada uno de los cuales tiene su posición (cf. *In III Sent.*, *q.*6).

Las distinciones escolásticas establecidas respecto de este concepto, considerado *in abstracto*, son: 1. *q. extensiva* o *dimensiva*, que es la cantidad propiamente dicha; ella puede ser 1.1. *continua* o 1.2. *discreta*. La *q. continua* es, precisamente, la *magnitudo*. Para el tratamiento medieval de la cantidad continua, véanse, pues, *continuum* y *magnitudo*.

En cuanto a la 1.2. *q. discreta*, se define como *multitudo* (véase) y resulta de la división del continuo en partes de la misma índole; de esta manera, constituye la pluralidad que se puede medir con la unidad, o sea, con el *numerus numerans*, número abstracto cuyas especies son el 2, el 3, etc (véase *numerus*, *in medio*). Tal número –que surge de la división del continuo– existe sólo en las cosas materiales y se llama *numerus praedicamentalis,* en tanto que pertenece a la categoría o *praedicamentum* de la cantidad. Así, la razón de la *mensura* (véase) se encuentra, en primer lugar, en la *q. discreta*, y de manera derivada en otras especies de la cantidad, como las dimensiones y los pesos: lo señala Tomás de Aquino (cf., por ej., *In Met.* X, *l.*2, 1939-43).

Los escolásticos hablaron también, en sentido muy amplio, de 2. *q. intensiva* o *virtualis* para indicar el grado de perfección de las sustancias. Sin embargo, y en rigor, con esto ya se está fuera de la categoría de cantidad. (Véase, además, *quantum*).

quantum. Sin acotación, indica aquello que tiene el atributo de la cantidad. Por eso, en la terminología medieval, esta palabra fue usada a veces, en sentido lato, como sinónimo de *quantitas*. En cambio, en sentido estricto, se habló de 1. *q. per se* para referirse a aquello en cuya definición entra la cantidad, por ej., la línea es un *q.*, puesto que, al ser una cantidad continua, tiene una dimensión. Con dicho término también se alude a lo que expresa una afección propia de la *q.*, por ej., largo. En cambio, 2. *q. per accidens* es lo que afecta accidentalmente a la cantidad, como la materia, y lo que se divide cuantitativa-

mente. En este último sentido, el *q. per accidens* puede ser 2.1. *permanens*, si todas sus partes pueden subsistir al mismo tiempo, como el citado ejemplo de la materia; o bien 2.2. *successivum*, si sus partes no coexisten simultáneamente, sino que se suceden o fluyen, como el tiempo.

Hacia el final de la Edad Media, y especialmente entre los autores nominalistas, se empleó este término para señalar aquello que existe en sí y no en otra cosa a título de parte o de accidente. En este sentido, sólo las sustancias compuestas son *quanta.*

quasi. Adverbio que se suele traducir por "como si". Su importancia en la literatura escolástica es, en cierto modo, paradójica. En efecto, es harto conocida la extrema precisión técnica que caracteriza sus modos expresivos; de ahí que éstos no sean dados a las imágenes o las metáforas. Con la acepción señalada, *q.* contribuye a ampliar y a volver más elásticos límites tan rígidos, permitiendo la ventaja de una aproximación a lo que se pretende decir, aún cuando, en términos teóricos o abstractos, dicha aproximación sea sólo eso, vale decir que contenga inexactitudes. Así, por ej., Tomás de Aquino subraya la cohesión que ha de existir en una comunidad humana, sugieriendo, mediante el *q.*, que, cuando aquélla se da, la comunidad actúa como un solo hombre: "*communitas, q. unus homo*" (cf. *S.Th.* I-II, *q.*31, *a.*1). Por cierto, ello no significa que, metafísicamente, la comunidad humana constituya un solo hombre.

quatenus. Al igual que sus equivalentes "*secundum*", "*qua*" y "*ut*" –al menos en una de las acepciones posibles de estas últimas partículas– la que nos ocupa se suele traducir por "en cuanto". Es, pues, el término que por antonomasia indica una proposición *reduplicativa* (véase). Los usos de *q.* se pueden clasificar en cuatro: 1. formal, caso en que *q.* denota que el predicado está incluido en el sujeto, es decir que en la proposición se asume éste *essentialiter* (véase), como en "*Homo q. homo est animal*"; 2. abstractivo o *praecisivus*, caso en que *q.* advierte que el sujeto está tomado en sentido abstracto, esto es, sin considerarlo unido a ningún particular, por ej., "*Homo q. homo est species*"; 3. causal, caso en el que *q.* introduce la causa por la cual el predicado le conviene al sujeto, por el "*Homo q. animal sensitivus est"*, ya que la causa del ser sensitivo del hombre es su condición de ser dotado de vida animal; 4. condicional, caso en el que *q.* indica la condición bajo la cual se cumple para el sujeto lo afirmado en el predicado, por ej., "*Ignis q. approximatus comburit*": la proximidad es condición para que el fuego queme.

quaternio terminorum. El lógica, se llama así a un tipo muy común de falacia, que consiste en la duplicidad de significado de uno de los términos usados en el razonamiento. La denominación obedece a que se trata de un *sophisma* (véase) de cuatro términos, lo cual contraviene la regla fundamental del silogismo, enseñada por Aristóteles: todo silogismo sólo puede tener tres términos, llamados mayor, menor y medio (cf. *An. Pr.* I, 25).

Se viola dicha regla toda vez que se hace uso ambiguo de las palabras, como en la *aequivocatio* (véase). El término menor –predicado de la conclusión– puede pertenecer al mayor –sujeto de aquélla–, sólo en cuanto está contenido en el medio y éste en el mayor. Aquí radica toda la fuerza probatoria del silogismo. Pero si el medio tiene dos sentidos y el menor está contenido según uno solo de ellos, mientras que el medio está contenido en el mayor según el otro, el menor ya no resulta contenido en el mayor. Por eso, dicha fuerza probatoria desaparece en el siguiente caso, que propone Séneca (cf. *Ep.* 48) y que fue muy citado en la Edad Media: "*Mus* (el ratón) es una sílaba: el ratón roe el queso; luego, la sílaba roe el queso". Cabe añadir que el equívoco implícito en este sofisma *q.t.* se puede despejar mediante el uso de la partícula *ly* o *tò* (véase). Así, en el ejemplo mencionado, esa partícula, antepuesta a *mus*, indicaría que se está tomando este término no en la realidad que señala sino en cuanto palabra, es decir, como signo y no en su significado.

quia. Conjunción que, en primer lugar, enuncia un hecho que se cree, se dice, se sabe o se indaga; de ahí que muchas veces, se pueda traducir por el relativo "que", o aun, y sobre todo, en la enunciación de alguna cuestión, por "si" o por los dos puntos que suelen anteceder dicho enunciado formal. En un uso más específico, abre las interrogaciones en las que se indaga el por qué de algo. Por este último motivo, en forma sustantivada, indica la razón de una cosa. Con todo, hay que tener presente que el *q.* no da cuenta de la causa propiamente dicha, como sí lo hace el *propter quid*.

A diferencia de la demostración *propter quid* (véase), la demostración *q.* parte del efecto y se apoya en lo que es anterior no en sí mismo sino sólo para nosotros. Cuando el hombre ve con más claridad un efecto que su causa, por el conocimiento del primero puede llegar al de la segunda: como el efecto depende de la causa, si el efecto existe, es necesario que su causa lo preceda. Así pues, el *q.* apunta a la *ratio consequentiae*. Pero ésta se puede inferir de un efecto, de una argumentación y aun de la experiencia, por ej., se dice que la noche llega *q.* el sol se va. Éste es el motivo por el que, como se decía y precisamente para no confundir con la fuerza causal del *propter quid*, muchas veces conviene no traducir el *q.* o, mejor aún, reemplazarlo por dos puntos, como en "la noche llega: el sol se va". Este recurso se impone cuando se trata de verter al castellano expresiones escolásticas frecuentes, del tipo "*hoc probatur quia*", cuya versión en español podría ser: "esto se prueba como sigue:" (véase *demonstratio* 2.1. y 2.2.).

Esta partícula tiene valor conclusivo. En tal sentido, es célebre un pasaje de la *Divina Comedia* donde Dante pone en boca de Virgilio, símbolo de la razón en el Poema, los siguientes versos: "*Loco es quien espera que la razón pueda/ recorrer la infinita vía/ de una sustancia en tres personas./ Contentaos, humanos, con el quia*" (*Purg.* III, 34-37). Aquí se marcan los límites de la razón filosófica respecto de los mis-

terios enunciados por la Teología: el *q.* abre las proposiciones en las que se da cuenta de las consecuencias fácticas de algo, en todo caso, de su causa próxima, ya que no está en potestad del hombre desentrañar las remotas, esto es, las causas divinas.

quid. Pronombre que, en la terminología medieval, se suele encontrar sustantivado para indicar el qué de una cosa, es decir, su esencia. Tal sustantivización se perfecciona en el término derivado *quidditas* (véase). Debido a su carácter fundamental en la terminología filosófica, la palabra que nos ocupa está incorporada en muchas expresiones, entre ellas, son muy frecuentes las que siguen: 1. *praedicare in quid* significa afirmar de algún sujeto sus predicados esenciales, con lo cual se define precisamente qué es la cosa: *quid sit res*. 2. *praedicare in eo quod quid* es afirmar predicados esenciales, pero sólo en términos sustantivos, como cuando se dice "El oro es un metal". En cambio, 3. *praedicare in quale quid* alude al afirmar notas esenciales mediante adjetivos, por ej., "El hombre es racional". Todas las anteriores se oponen a la predicación *plure in quale* (véase *quale*).

quidditas. Término usado durante la Escolástica, a partir de las traducciones latinas de obras árabes. La quididad es uno de los sinónimos de la esencia, ya que expresa respecto de la cosa qué es ella, *quid est*. Sin embargo, todos los equivalentes de la voz "*essentia*" (véase) no fueron usados por los autores escolásticos indistintamente: así, la esencia en cuanto principio de determinación ontológica es la *forma*. En cuanto que es principio de inteligibilidad del ente y, en especial, principio de sus operaciones, se denomina "*natura*". En cambio, se reserva el término *q.* para aludir a la esencia en cuanto expresada o expresable en la definición de la cosa, puesto que dicha definición da cuenta de la esencia al responder a la pregunta *quid est* (véanse *quid* y *annitas*). Así, por ej., la *q.* del hombre es su *humanitas*, es decir, su condición de animal racional. Por eso, se afirma, por ej., que la *q.* de los entes corpóreos involucra materia y forma. De hecho, en el ejemplo mencionado, es inconcebible el ser animal inmaterial. Cabe añadir que algunos autores han utilizado esta palabra para referirse específicamente a la sustancia segunda aristotélica.

quidditativus. Se llama así el concepto que expresa exclusivamente la quididad de algo. En este sentido, la Escolástica ha sido rica en neologismos, al referirse, por ej., a la *lapiditas* de la piedra.

quidquid. Es ésta una voz que presenta un matiz importante en el discurso filosófico medieval. Si bien significa "cualquiera", o, mejor aún, "todo lo que" –y, por tanto, hace alusión a todos los miembros de una especie, sin distinción– no equivale exactamente a *omne* (véase), aunque sus respectivos significados se aproximen mucho. En efecto, *omne* tiene carácter genérico y aun distributivo, pero, en tal universalidad, *q.*, por su parte, enfatiza dos cosas: primero, a atención puesta en cada miembro de ella; segundo el hecho de que ningún miembro de dicha

universalidad presenta excepción alguna a lo afirmado en la proposición en la que *q.* aparece. Así, su sentido preciso, más que "todo lo que", es "sea lo que sea que". Debido a la mencionada universalidad, tanto *omne* como *q.* intervienen con muchísima frecuencia en las sentencias. Por ej., se dice indiferentemente tanto "*omne quod movetur ab alio movetur*" como "*q. movetur ab alio movetur*" (véanse), dado que el ser movido por otra cosa es universal: sucede causalmente a todos los entes. En cambio, y en razón del matiz señalado, la sentencia "*q. recipitur ad modum recipientis recipitur*" está encabezada por el término que nos ocupa, precisamente porque en ella es esencial la atención a la particularidad de cada cosa que recibe algo, a sus limitaciones y modalidades particulares, aunque a todas les ocurra que reciben según las propias limitaciones y modalidades.

quies. En general, esta voz, cuyo significado alude a la quietud y al reposo, se define como la privación o cesación del movimiento. Aristóteles subraya que solamente se puede decir que está en reposo aquello que se puede mover y que no lo hace en el momento, forma y lugar en que podría moverse (cf. *Fís.* VI, 3, 324a 31-32).

Muy diferente es el tratamiento del tema en la Patrística y, especialmente, en Agustín. En efecto, el Hiponense transpone el sentido de este término al plano metafísico y, de él, al del alma humana en particular. Así, define la *q.* como el reposo, quietud o estabilidad a la que arriba todo ser que llega al *locus* (véase) que le compete en el orden universal y la plenitud propia de su especie. Dicha plenitud se alcanza mediante el "peso" (véase *pondus* 4.), que le es propio a cada ser: "*pondus omnem rem ad quietem ac stabilitatem trahit*" (*De Gen. ad litt.* IV, 3, 7). Dado este planteo, Dios mismo se constituye en lugar de la *q.* para toda criatura, *a fortiori*, para el corazón humano que es, metafóricamente, núcleo del alma: "*...et inquietum erit cor nostrum donec requiescat in Te*" (*Conf.* I, 1,1). En la concepción agustiniana, *q.*, equivale, pues, a *pax* ontológica. De este modo, no se ha de confundir la noción que nos ocupa con la de *tranquillitas* que concierne a la serenidad del ánimo en esta vida.

Diferentes son las posiciones escolásticas al respecto, puesto que en ellas se vuelve al planteo aristotélico. Así, Tomás de Aquino, por ej., ofrece sobre este concepto una caracterización similar a la de Aristóteles, añadiendo que una y la misma es la potencia que conduce al reposo y al movimiento. Respecto del reposo de la voluntad, sostiene el Aquinate que los obstáculos que se le pueden oponer son dos: el que proviene de no haber alcanzado su último fin y el que deriva de la imperfección del sujeto, es decir, de su modo de poseer (cf. *S.Th.* I, *q.*10, *a.*4 *ad* 3; *q.*79, *a.*8 *c*; I-II, *q.*11, *a.*4 *ad* 2).

quiescere. Verbo que indica el permanecer en el mismo estado, sin adquirir ni perder nada. Sólo cuando se trata del movimiento local, significa encontrarse en un lugar y no abandonarlo, como señala, por ej., Guillermo de Ockham en *Quodl.* IV, 15.

quietans. Es una palabra muy frecuente en Buenaventura, en cuyas obras designa el término del conocimiento sapiencial. Éste pone al intelecto en contacto con las *rationes aeternae* en la *contuitio* (véase). Así, cada una de estas *rationes* constituye el fin *q.*, porque su plenitud calma la sed intelectual del hombre.

quinque voces. Se ha llamado así a los predicables, puesto que son cinco (véase *praedicabilia*): género, especie, diferencia específica, accidente y propio. Desde la perspectiva nominalista, no son reales sino que se predican de lo real; son, precisamente, *voces*. Sin embargo, no es excepcional el uso de la expresión *quinque res* para referirse a la caracterización de los predicables según Porfirio, autor de orientación neoplatónica. La razón consiste en que, en lo que toca al problema de los universales, desde una perspectiva platónica o neoplatónica, géneros y especies son reales en la medida en que las voces que los nombran aluden a ideas o arquetipos efectivamente subsistentes.

quinta essentia. En la Antigüedad designaba 1. la sustancia que seguía inmediatamente a los cuatro elementos terrestres: agua, aire, tierra y fuego. En este sentido, la *q. e.* es el éter. Se consideraba que la *q. e.* constituía los cuerpos celestes, razón por la cual entre éstos y los terrestres se daba una diversidad de esencia, traducida en la diferencia de sus respectivos movimientos naturales. El segundo significado del término, más frecuente en la Edad Media, concierne a la alquimia y alude al 2. extracto corpóreo de una cosa, obtenido por medio de una suerte de análisis químico. Mediante éste, se separa el elemento dominante de los demás, que están mezclados en dicha cosa. Tal concepción pasa al Renacimiento y así, Paracelso, por ej., considera que en la *q. e.* subyacen los *arcani*, es decir, las fuerzas operantes de un mineral, una piedra preciosa, una planta, etc., de las que se sirve la Medicina para llevar a cabo las curaciones (cf. *De mysteriis naturalibus* I, 4). De esto deriva un tercer sentido analógico de la expresión, el cual, desde la Edad Media llega a la Modernidad a través del Renacimiento, y mienta el 3. principio activo de una cosa o su parte más pura.

quoad intentionem legislatoris-quoad substantiam actus. Cf. *ex natura rei debita.*

quoad nos-quoad se. Cf. *nota*.

quod. Cuando es 1. adverbio, puede 1.1. tener matiz causal y, en consecuencia, se traduce con expresiones como “por lo cual”; 1.2. al comienzo de una proposición en contexto, acota el alcance del discurso y, en este caso, se lo suele traducir “en cuanto a esto”. Cuando es 2. conjunción, 2.1. introduce una causal, como en *idcirco quod*, “precisamente porque” o “por lo mismo que”; 2.2. al principio de oración, significa “el hecho de que”; 2.3. como apositivo, especialmente, después de un sustantivo, se traduce por “a saber” o por dos puntos, ya que tiene carácter explicativo; 2.4. después de una locución adverbial, se traduce por “que”, como en *iamdiu quod*: “hace tiempo que”; lo mismo sucede cuando introduce una sustantiva: “*dico quod*”.

En Filosofía, esta partícula suele señalar la función sustantiva de algo y está particularmente vinculada con la noción de *subiectum* (véase); así, por ej., se denomina *subiectum quod* al *subiectum denominationis*, mientras que el *subiectum receptionis* se llama *subiectum quo*.

quod quid erat esse. Esta expresión es la traducción literal, debida a Guillermo de Moerbecke, del problemático *tò tí én eínai* aristotélico. En sus comentarios a la *Metafísica* de Aristóteles, los escolásticos –y, en particular, Tomás de Aquino– se atuvieron al contexto en que ella aparece, con el objeto de desentrañar su sentido. El Aquinate, al menos, da una taxativa caraterización de este concepto: para él, es aquello significado por la definición; por eso, se dice primero y *simpliciter* de las sustancias, y sólo después de los accidentes (cf. *In Met.* VII, *l.*4, 1309 y ss.). La grafía que une las cuatro palabras que componen esta expresión también aparece en la Edad Media, así como las variantes *quod quid erat* y *quod quid est.* Con todo, algunos asignaron un matiz significativo diferente a cada uno de estos términos, considerando que el primero designa en Aristóteles la *quidditas* y el segundo alude a la definición esencial (véase *deffinitio* 3.3.) como *obiectum intellectus.*

quod quid est. Cf. *quod quid erat esse.* Ambas expresiones pueden encontrarse escritas en una sola palabra.

quodlibet. Literalmente, significa “sobre lo que se quiera”. En rigor, con este término se alude a las cuestiones debatidas públicamente, durante la Edad Media, dos veces al año, en las que se permitía a los asistentes elegir uno o varios temas de cualquier naturaleza. Muchas veces, los maestros escolásticos consignaban después por escrito, con calma y prolijidad, sus intervenciones en tales debates, lo que se conoce como *determinatio magistralis*. Surge así el *q.* como género en la literatura filosófica y teológica medieval. Son célebres en este sentido los de Tomás de Aquino, Godofredo de Fontaines y Alejandro de Halès, entre otros. Con todo, las dificultades que se debían afrontar al resolver oralmente una cuestión cuyo tema era imprevisto, la presencia de ánimo para hacerlo y la solvencia y agilidad dialécticas requeridas hicieron que las *quaestiones de q.* o *quodlibetales* no fueran tan frecuentes en la Edad Media, con excepción del siglo XIII.

Las *quodlibeta* o *quaestiones de quodlibet* servían también para examinar la solidez del que aspiraba a graduarse en Teología, quien debía desarrollarlas y responderlas, ciñiéndose siempre a las líneas generales de un determinado esquema (véase *quaestio*).

quotitas. Abstracto de la palabra *quot*, esa voz indica un conjunto de unidades de la misma especie. Se diferencia de la *quantitas* (véase) en el siguiente sentido: a la pregunta *“quot sunt”* se responde con un número; a la pregunta *“quanti sunt”* se responde con una medida. El segundo ejemplo concierne, pues, a la cantidad de lo mensurable, mientras que el primero respecta a la cantidad de lo enumerable.



radicale. *Esse r.* señala, escolásticamente, el principio que exige una cosa –llamada *radicatum*– a otra de la que ontológicamente procede como de su raíz o *radix*. Por ej., respecto del hombre, se dice que la capacidad de reír radica o está radicada en su racionalidad; recíprocamente, ésta es el *esse r.* de tal capacidad. Se emplea también la forma adverbial; en tal caso, para retomar el ejemplo mencionado, se diría que la capacidad humana de reír procede *radicaliter* de la racionalidad.

radicaliter. Cf. *radix*.

radius. Término particularmente importante en algunos autores místicos o de tendencia mística. Así, por ej., Buenaventura llama "rayo" a todo conocimiento verdadero, más específicamente, a la ilustración que le llega al alma del objeto contemplado; de ahí que sea común en él la expresión *r. veritatis* que deriva en la *irradiatio intelligentiae*. En tal sentido, se refiere a tres direcciones del rayo de la verdad, que iluminan los campos hoy correspondientes a la Metafísica, la Lógica y la Ética (cf. *Coll. in Hexaem.* IV, 17-18). Por su parte, Juan de San Geminiano anota que al triple rayo corresponde un triple amor: *divinus, utilis, socialis* (cf. *Summa de exemplis* I, 4). Véase *lux, in fine*.

radix. En la Antigüedad, esta palabra se usaba en contexto filosófico para señalar justamente la raíz, o sea, el principio, la causa material de la que derivan las cosas. Empédocles, por ej., utilizó su equivalente griego para referirse a los cuatro elementos originarios.

En términos escolásticos, este concepto no tiene necesariamente una connotación de materialidad: indica la realidad primera y profunda, la sustancia o la causa en la que otra realidad está precisamente "radicada". Así, todo efecto es o existe *radicaliter* en su causa, y es o existe *formaliter* si se lo considera en sí mismo.

raptus. Término de la mística medieval, el rapto alude al más alto grado en la vía de ascenso a Dios y corresponde a la última etapa en el itinerario del *viator* (véase). Por el estado de *r.* se goza de la visión beatífica a modo de anticipo. Se trata, pues, de un estado extraordinario del que la tradición afirma han gozado Moisés y San Pablo. En el *r.*, el alma, momentáneamente separada del cuerpo, es elevada hasta la sede de los bienaventurados, donde contempla a Dios y desde donde regresa al mundo sin poder expresar lo que ha visto. Difiere del éxtasis en que durante él no se suspenden los actos naturales humanos. Entre los autores medievales, la palabra que nos ocupa es particularmente frecuente en

Buenaventura (cf., por ej., *Coll. in Hexaem.* III, 30).

rarefactio. Movimiento que confiere a un cuerpo el acrecentamiento de su volumen. Sin embargo, los escolásticos insisten en que no supone la producción de una realidad nueva ni tampoco la adquisición de más materia: para que se dé *r.* en un cuerpo sólo es necesario y suficiente que las partes de las que está compuesto estén menos próximas unas de otras. Cf. *raritas.*

raritas. Término que en la Edad Media tiene un significado muy preciso y diferente al de sus derivados en las lenguas romances. Mienta la cualidad de una cosa que tiene poca materia, poseyendo, en cambio, una gran dimensión. De ahí que *rarefactio*, como movimiento hacia la *r.*, implique un extenderse desproporcionado con respecto a la materia, que se adquiere en el movimiento de expansión. En este sentido, se habla, por ej., de la *r.* que cobra el agua cuando se calienta.

ratio. Originariamente, este vocablo tiene que ver con el acto de contar tal como se lo practicaba materialmente y por escrito: *rationem ducere* significa "hacer una cuenta". Así, el término está desde los comienzos de su uso estrechamente relacionado con el orden de la realidad y con el intento humano de captarlo.

De alguna manera, esto subyace en el pensamiento filosófico, donde, en general, se entiende por "razón" la facultad del pensamiento discursivo; correlativamente y *ex parte rei*, se entiende también bajo este nombre el fundamento objetivo e inteligible de una cosa, al cual precisamente se llega a partir de la mencionada facultad. Con el advenimiento del Cristianismo, se vinculó con la doctrina de la Creación tanto el concepto de *r.* en cuanto capacidad humana de captar el ser de las cosas, como la racionalidad de éstas. En síntesis, se pueden señalar tres sentidos fundamentales de la voz que nos ocupa: 1. una significación amplia y general, como capacidad cognoscitiva; 2. una significación específica que alude a la particularidades de la *r.* como una facultad de conocimiento distinta de otras; 3. una significación ontológica, de algún modo correlativa con las anteriores, referida a la forma inteligible de los entes, objeto de la *r.* humana.

1. El primer significado de *r.* es, pues, de carácter predominantemente antropológico y la indica como capacidad de aprehensión mediata de la realidad, aprehensión que excede la mera sensibilidad; de ahí que sea esencial al hombre, más aún, que constituya su misma esencia. En efecto, por una parte, el hombre es creado animal racional y libre y, en la primera de las notas de su diferencia específica –esto es, en el estar dotado de *ratio* (véase *rationale*)– muchos autores medievales han querido ver precisamente la imagen de Dios en el hombre, a diferencia de otros que la vieron en su condición de libre.

2. En relación con la acepción específica del término, el problema más importante debatido durante la Edad Media fue el de la relación y distinción de *r.* e *intellectus* y aun *intelligentia* (véanse). Durante la Patrística, y en general, la *r.* fue considerada la facultad discursiva

de entender el *universale*, mientras que el *intellectus* se concebía como la actuación de tal facultad; así aparece, por ej., en Agustín (cf. *Sermo* X L III, 3 y *De ord.* II, 17, 48). Para Escoto Erígena –quien retoma en este tema la tradición platónica de *diánoia* y *nous*– la *r.* es el pensamiento discursivo; el intelecto, el acto de captar inmediatamente lo suprasensible, si bien la primera supone al segundo como dos momentos de un único proceso ideal.

En la Escolástica, Guillermo de Conches se basa sobre otro criterio de distinción: para él, la *r.* es un poder del alma con el que el hombre juzga las propiedades de los cuerpos y sus diferencias; el intelecto, la facultad por la cual percibe lo incorpóreo (cf. *Comm. ad Timaeum*, 56). Ricardo de San Víctor propone el intelecto como algo independiente de otras facultades y habla de una simple inteligencia que subsiste sin el socorro de la razón (cf. *De Gratia cont.* III, 9). Por su parte, Buenaventura la distingue de la *intelligentia* sobre la base de la diferente capacidad de aprehensión de ambas. Así, dice que la *r.* aprehende de lo particular, que existe en un determinado tiempo y lugar, y abstrae lo universal que existe en todo tiempo y lugar. En cambio, la *i.* tiene por objeto lo infinito y, por ende, a Dios (cf. *De regno Dei* 9). Para Alberto Magno, la *r.* es una *virtus collectiva* mediante la cual la luz divina guía e instruye al hombre respecto de su vida práctica, o sea, de lo que debe hacer o crear (cf. *Sum. Theol.* II, 93, 1). Con Tomás de Aquino –quien insiste en que la *r.* atiende a lo universal mientras que el *sensus* aborda lo singular– se fija la distinción escolástica clásica entre razón e intelecto. En efecto, según el Aquinate, aunque no son potencias diferentes, se distinguen por la mediatez de la razón y la inmediatez del intelecto, de tal modo que entender es aprehender sin más una verdad inteligible; razonar es proceder de una intelección a otra con el fin de conocer la verdad inteligible (cf. *In Met.* V, *l.*13, 947; *S. Th.* I, *q.*72, *a.* 8 *c*). Tomás aplica la *r.*, en especial, a la deducción de conclusiones a partir de principios (cf. *In Pr. An.* 44). Sobre la base de esta distinción, el Aquinate niega que la *r.* sea propia de Dios. En otros términos, Dios es irracional justamente por hallarse infinitamente por encima de la finitud y el carácter progresivo de la *r.* entendida gnoseológicamente en su sentido específico. Pero si, siempre en el mismo plano, se asume el término en su sentido más amplio, se le puede atribuir naturaleza "racional" como sinónimo de "intelectiva" en general. Por lo demás, retoma la diferencia entre *r. superior* y *r. inferior*, que ya Agustín había establecido en el *De Trin.*, XII, 7: la primera está dirigida a contemplar las verdades eternas, de las que extrae normas de acción; la segunda versa sobre las cosas temporales; con todo, no son dos potencias distintas –como tampoco lo son el intelecto especulativo y el práctico– sino dos aspectos de una misma facultad.

En el umbral del Renacimiento, se conserva el significado de la *r.* como discursiva; en este sentido, Pico della Mirandola, por ej., la define como facultad del pensamiento abstracto. De otro lado, Nicolás

de Cusa, precisamente por acentuar la mediatez discursiva de la *r.*, la considera incapaz de *transire contradictoria*, como sí hace, en cambio, el intelecto (cf. *De coniect.* I, 11).

Sobre el significado de *r.* como 3. fundamento inteligible de algo, cabe decir que ya desde la Patrística se consideró que cada especie de entes es creada según la forma, ejemplar o modelo de ella contenida en el Logos o Verbo divino que, así, se denomina, agustinianamente, "Forma de todas las formas". Tal ejemplar o modelo es, justamente, la *r.* del ente, es decir, la *r.* ontológica que habrá de ser captada por la *r.* gnoseológica humana de la que se hablaba. Al respecto, el pensamiento escolástico estableció las siguientes distinciones: llamó 3.1. *r. rei* a la esencia y propiedades de una cosa; 3.2 *r. formalis rei* a la que confiere a un ente su forma en cuanto tal cosa, así la *cognitio* es la razón formal del cognoscente en cuanto tal; 3.3. *r. proxima y r. remota* designan no la causa sino la ocasión próxima y remota, respectivamente.

Se ha de añadir que *r.* ha sido usada también, aunque poco frecuentemente como 4. sinónimo de *propositio* (véase), en el sentido amplio de esta última palabra.

Sobre el problema de la relación fe-razón en la Edad Media, véase *fides*. Sobre la expresión *recta r.*, véase *rectum* 3.

ratiocinatio. En líneas muy generales, se puede traducir por "razonamiento". Así, se define este término como una forma de la *cogitatio mentis*: aquella por la cual se prueba o se refuta la verdad de un juicio a partir de otros juicios. Por eso, el silogismo es la estructura formal lógica en la que se sistematiza la *r.* Ahora bien, así como las ideas o nociones son materia del juicio y éste se conforma por la unión o separación de aquéllas, de manera similar, el juicio constituye la materia del razonamiento: la *r.* se lleva a cabo uniendo o separando los juicios, es decir, a través de la *compositio et divisio*, como escribe, por ej., Tomás de Aquino en *S.Th.* I, *q.*85, *a.*5. Pero se ha de notar que la definición consigna como propio de la *r.* el pasaje de un juicio no a otro sino a otros. En efecto, no es posible inferir de un solo juicio otro, salvo que se conjugue con un antecedente que es precisamente lo que ocurre en el silogismo. Los escolásticos han insistido, como lo hace el Aquinate, en que no es válido el razonamiento que concluye algo falso, pero que tampoco lo es el que concluye algo verdadero a partir de juicios falsos (cf. *S.Th.*II-II, *q.*51, *a.*1 *ad* 1).

Se ha de subrayar, con todo, que hay una cierta tendencia errada a identificar la *r.* con la razón (véase *ratio* 1) sin más. En la Edad Media esta última es, aun ciñiéndonos al campo del conocimiento, mucho más amplia, especialmente en la acepción que da origen al adjetivo *rationale* (véase).

En el plano de las artes, especialmente en el de la arquitectura, se llamó *r.* a la perspectiva teórica y matemática, muy bien diferenciada y superior a la *fabrica* (véase), es decir, al saber práctico del constructor. Así aparece, por ej., en el canon de Vitrubio.

rationabiliter. Cf. *disciplinaliter*.

rationale. Adjetivo que alude a la *ratio* (véase) en cuanto facultad o potencia. Pero se puede tomar en sentido amplio y, entonces, señala todo ser capaz de conocer. En contexto patrístico-medieval, esta forma adjetiva se suele usar para señalar la diferencia específica del hombre respecto del animal. De esta manera, responde a *ratio* en el primero de los sentidos indicados en el artículo correspondiente. Agustín, por ej., insiste en el concepto de *r.* por oposición a *irrationale*, y subraya en el hombre precisamente la superioridad de tal potencia respecto de otras inferiores de orden sensible.

Los escolásticos distinguieron *r. materialiter*, que es lo que tiene en sí el principio del raciocinio, como el ser humano; y *r. formaliter*, que es el principio mismo el raciocionio y la diferencia constitutiva del hombre, o sea, la *rationalitas*.

rationalitas. Cf. *rationale, in fine*.

rationaliter. Indica el modo de toda operación cognoscitiva o de juicio que se funda en la razón. En general, se utiliza para distinguirlo, en el sentido indicado, del modo de aquellas otras operaciones de conocimiento que se fundan esencialmente en el intelecto o que, por su índole, deben culminar en él. En cambio, sobre la misma base semántica del término que nos ocupa, *rationabiliter* (véase *disciplinaliter*) tiene una acepción mucho más específica.

rationes aeternae. Término particularmente importante en el pensamiento de Agustín, a través de cuya autoridad pasa a toda la Edad Media, reencontrándose, como es obvio, con mayor frecuencia, aunque no exclusivamente, en autores de raíz agustiniana, por ej., Buenaventura. Las razones eternas son las ideas inmutables y necesarias de Dios, es decir que constituyen el contenido del Logos o Verbo divino (cf. *De div. quaest.* 46). Conforman así, metafísicamente, los hitos en el plan eterno de Dios y a ellas, que son universales y comunes a todos los hombres, deben volverse éstos, gnoseológica y éticamente, como al mundo eidético que en realidad conforman. Precisamente, la sabiduría consiste, para el Hiponense, en juzgar las cosas a la luz de las *r. ae.*, esto es, en función de ellas (véase *regulans*). Así, al alcanzarlas, se alcanza a Dios mismo en el sentido de que el hombre se ordena a Él. Por eso, la sabiduría, en la perspectiva agustiniana, no es otra cosa que contemplación, común a todos, y dirigida hacia lo eterno (cf. *De lib. arb.* II, 16, 43). De manera, pues, que las *r. ae.* están en el espíritu del hombre, pero ni son producidas por él ni provienen de él, ya que, por ej., no surgen de la experiencia sensible, sino que reflejan en los pensamientos humanos la verdad eterna de Dios. De este modo, constituyen principios *a priori* de la razón. Aunque el significado del término que nos ocupa guarda cierta relación con el de *rationes seminales* (véase), no se ha de confundirlos, ya que éste último es funcional a la creación y no, como las razones eternas, al ámbito de la verdad, concebida tanto en lo que concierne al ser de las cosas como al conocimiento de ellas.

rationes seminales. Expresión que tiene su origen en los estoicos, quienes hablaron de *lógoi spermatikoi*,

para referirse a los principios vitales de las cosas y gérmenes originarios del universo entendido como totalidad orgánica. Las *r. s.* constituían, entre los mencionados filósofos, las condiciones primeras e inmanentes de la variedad de los individuos. Todas estas "*rationes*" se concebían como contenidas en Dios –fuego primordial y origen de todas las cosas– que las producía, para que animaran el mundo, conforme a un orden racional y a un riguroso determinismo.

Esta teoría estoica es recogida por Filón de Alejandría, quien la incorpora a su concepción de las potencias divinas: de hecho, llama al Logos –en su función mediadora entre el Bien trascendente y la realidad sensible– "sustancia espermática de los seres" (cf. por ej., *De sacrif.* II, 261; *Quaest. in Exod.* II, 28). Esto es recurrente en el pensamiento neoplatónico, línea filosófica en que esta doctrina cobrará mayor relieve durante la Edad Media. A través de la mediación neoplatónica justamente, llega a Agustín de Hipona, en quien la teoría de las *r.s.* cobra una gran importancia, especialmente, en la teología de la creación. Con todo, el pensamiento agustiniano al respecto ha dado lugar a diversas interpretaciones: según algunos autores, las *r. s.* serían, para el Hiponense, las fuerzas vitales de generación de las que Dios habría dotado a los primeros seres vivientes, para que a través de éstos estuvieran de algún modo presentes todos los ulteriores. Según otros, Agustín consideraba que, mientras algunas especies animales fueron definitivamente constituídas desde el principio por el acto creador de Dios, otras fueron provistas de *r. s.* o gérmenes latentes, destinadas a desarollarse en el tiempo, con ocasión de condiciones ambientales favorables (cf. por ejemplo, *De div. quaest.* 46, *De Gen. ad litt.* VI, 12-22).

Durante la Escolástica, se prefirió esta segunda interpretación del pensamiento agustiniano, en el intento de conciliar cierta forma de evolucionismo con el dogma de la creación, tal como se ve en Tomás de Aquino (cf. *In II Sent. d.* 12, *q.* 1, *a.* 2).

reagens. Cf. *passum*.

reale. Adjetivo que indica 1. lo que se refiere a la cosa, en cuanto tal (véase *res in principio*); así, por ej., una definición *r.* es la definición de la cosa y no de su nombre. 2. En segundo lugar, señala lo que existe subrayando la circunstancia de que existe de hecho. 3. De manera complementaria con el punto anterior, se suele usar en oposición al ser posible y al ente de razón.

realitas. En sentido general, se denomina *"realitates"* a 1. atributos identificados entre sí, como los de Dios; por ej., los de ser incorruptible y eterno. Cabe subrayar que, tomada aisladamente, una *r.* no alude a una *res*, sino a algo de la misma, y, en el caso de los entes contingentes, se la llama también *"aliquitas"*. En su significado más estricto, en cambio, fue usada por Duns Escoto y los miembros de su escuela. En este contexto, señala 2. la individualidad: en efecto, ésta consiste en la última *r.* del ente, que determina la naturaleza común a ser *hanc rem* (cf. *Op. ox.* II, *d.* 3, *q.* 5, *n.* 1). Por eso, *r.* equivale, en senti-

do escolástico y, en particular, escotista, a *haecceitas* (véase).

reatus. Durante la Edad Media, en el plano jurídico, *r.* es la acusación o imputación de un delito. Pero este término también tiene relevancia en el plano ético y teológico. En él significa, básicamente, el merecimiento moral de un pecado cometido. Ha de ser proporcional a la gravedad de éste.

recapitulatio. Aparece en textos medievales con el sentido de resumen o compendio. El término es frecuente, sobre todo, en los comentarios escolásticos a obras de Aristóteles, donde se lo aplica, por ej., a la síntesis que hace el Estagirita de las opiniones de los filósofos presocráticos. Así, en Tomás de Aquino, *In Met.* I, *l.* 17, 272.

recenseo. Los autores medievales y aun los de la época patrística han utilizado este verbo en la primera persona del singular para advertir que estaban sometiendo un texto a un examen crítico. En este sentido aparece, por ej., en Jerónimo. De esta acepción deriva nuestro actual término "recensión" como reseña bibliográfica. En cambio, entre los humanistas tiene el mero significado de enumerar, hacer una lista, como en Guarino (cf. *Ep.* 861, 38).

receptio. Su sentido lato es el de recepción. El significado de este vocablo, de importancia en la teología trinitaria, es próximo al de *acceptio* (véase *acceptio* 1). Pero, ésta alude a la obtención de algo, mientras que la *r.* se refiere al recibir ese algo. Así, por ej., Tomás de Aquino recuerda que no todo lo obtenido de otro es recibido. Es fundamental para el sentido de esta palabra la nota de que el objeto de la *r.* procede de algo en cierto modo distinto o diferenciable de su sujeto. Desde el punto de vista filosófico, el concepto que nos ocupa suele aparecer en el discurso metafísico sobre la creación. En tal contexto, da lugar a sentencias como "*quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*", que señala que aquello en lo que algo se recibe, una forma, por ej., no puede exceder cualitativamente las determinaciones de lo recipiente. Corolario de esto es que aquello que una naturaleza inferior recibe de una superior lo tiene según un modo inferior, por ej., el calor no se encuentra en el agua con la misma virtud y perfección que en el fuego. El mismo Aquinate recuerda que la recepción de una forma inteligible en el entendimiento no es la misma clase de recepción de la materia: ésta recibe la forma para ser constituída por ella en un ser de determinada especie, por ej., en una piedra. En cambio, el intelecto recibe la forma según la razón misma de ésta; en este caso, la *lapiditas*. Así pues, la *r.* es siempre una *passio*, pero no destructiva sino perfectiva (cf. *S.Th.* I, *q.*27, *a.*2 *ad* 3; III, *q.*1, *a.* 2 *ad* 2; I, *q.*50, *a.*2 *c*). Entre los nominalistas, la acepción de esta palabra y del verbo correspondiente cobra un matiz diferente (véase *recipere*).

recessus. En general, este vocablo, poco usado en la literatura escolástica, significa *separatio a natura*. Equivale, pues, a la *amissio*, es decir, a una pérdida que se puede referir a la de la forma substancial o a un grado de algo en el sujeto del *r.* En es-

te último sentido se habla, por ej., del *recedere a natura* del agua, en cuanto que, en la medida en que se mezcla en un mixto, pierde alguna o algunas de sus cualidades naturales.

recipere. Indica el recibir un *subiectum* (véase) una forma determinada y, por ende, el llegar a ser esto o aquello; de ahí que no sea parangonable al hecho de recibir una cosa en otra. Así, por ej., una figura es un triángulo no porque reciba algo, sino porque sus partes se disponen de cierta manera, ejemplo que propone Ockham comentando a Averroes (cf. *Exp. Aurea* 204), Cf. *receptio*.

reciprocae. Con este adjetivo se califican, en lógica, dos nociones cuando una siempre se puede convertir en la otra, como *educabilis* y *rationalis*. Así pues, las *notiones r.* no son meramente *relativae* (véase *relativa*), porque no es suficiente que se dé entre las primeras un orden intercambiable y necesario –como entre "padre" e "hijo"–, sino que se requiere que ambas nociones *r.* se encuentren en la misma condición respecto de alguna nota que ambas contienen idénticamente. En efecto, es este último elemento lo que hace legítimo el pasaje de una a otra. Así, en el ej. citado, "educable" y "racional" son nociones *r.*, porque cada una de ellas contiene de la misma manera y en la misma medida el concepto de humanidad.

reciprocatio. Denomínase así a un tipo de relación particular entre dos términos dados, A y B, en la que el sentido de A respecto de B subsiste al mismo tiempo junto con el sentido de B respecto de A. Tal relación se puede dar entre entes reales y entre acciones. Pero el uso más restringido del vocablo pertenece al ámbito lógico y designa una relación entre proposiciones o juicios como entre términos: hay *r.* entre dos proposiciones cuando el predicado de una puede convertirse (véase *convertibile*) en el sujeto de la otra.

En cuanto a los términos, tienen carácter de *r.* los que constituyen una definición, cuya perfección exige –según los cánones de la Lógica clásica– precisamente ser una proposición recíproca; así, por ej., "El hombre es animal racional" se puede convertir en "El animal racional es hombre". Los escolásticos designaron, pues, con este nombre a una conversión lógica (véase *conversio* 4.1.) *simpliciter*, practicada sobre una universal afirmativa de la que se obtiene otra universal afirmativa.

recognosco. Mediante este verbo, casi siempre en primera persona del singular, los autores y copistas medievales solían señalar al pie del folio copiado que éste había sido revisado por ellos. Durante la Edad Media, sólo en pocos casos llega a ser sinónimo de *corrigo* o *emendo*, como sí ocurre entre los humanistas.

recordatio. Voz más frecuente en la última Edad Media, indica el acto mismo de recordar, en sentido estricto, el propio pasado; en sentido amplio e impropio, lo acontecido a otros. Así, al menos, la define Guillermo de Ockham en *In IV Sent. q.*12.

recta ratio. Expresión que traduce el *orthós logos* de los filósofos griegos. Ahora bien, entre éstos el término aparece ya con la significación de recta razón, en el sentido de prudencia, como en Aristóteles (cf. *Et. Nic*. VI, 13, 1144 b 23), ya con el significado de criterio de verdad y valoración ética, ya con el de ley universal del mundo o logos divino, como en los estoicos. Traducida al latín por Cicerón en el *De leg*. I, 2 y 7, la expresión adquiere el matiz de ley ética interior que hace a los hombres semejantes a los dioses.

Pero entre los escolásticos el término no conserva ese aspecto prevalentemente ético, sino que se aplica a los campos epistemológico y teológico. En el primero, *r.r.* se refiere en particular 1. a la normal actividad de la razón que intuye los primeros principios y que, desde ellos, llega a conclusiones verdaderas. En 2. el campo teológico, en cambio, se alude a la *r. r.* en los documentos eclesiásticos a propósito de los *preambula fidei* (véase), donde indica que el uso de la razón humana, correctamente aplicada, muestra la legitimidad de los fundamentos de la fe: *"recta ratio fidei fundamenta demonstrat"*.

rectificare. Voz propia del vocabulario bonaventuriano, que tiene dos acepciones: una, estricta, alude a la acción de corregir las facultades cuya función ha sido mermada o desviada por el pecado; otra, más amplia, es la que designa, sin más, la actividad propia de las virtudes (cf., por ej., *Coll. in Hexaem.* VI, 13).

rectitudo. En la literatura medieval, esta palabra aparece en distintos contextos: 1. geométrico, 2. metafísico, 3. gnoseológico, y 4. ético. En el orden 1. de la geometría, *r.* es la condición o carácter de recta que tiene una línea. Los autores nominalistas, en especial, han insistido en que la *r.* no constituye una realidad distinta de la línea sino que consiste en ésta misma, cuyas partes presentan cierto orden determinado (cf., por ej., Guillermo de Ockham *Exp. Aurea* 74). Desde el punto de vista 2. metafísico, suele indicar la plenitud ontológica de algo, esto es, su conformidad con la esencia que le es propia según la especie a la que ese algo pertenece. En sentido 3. gnoseológico, la *r.* de un concepto o noción consiste en la conformidad o adecuación de éste a la realidad, es decir, a la esencia de eso que el concepto traduce; de ahí la relación entre *r.* y *veritas* en el campo del conocimiento. En el plano 4. ético, en general, se habla de *r.* de la voluntad, es decir de la intención moral, o aun de un acto moral, cuando se ajustan a lo que dictan la razón y la propia conciencia informada por la ley eterna divina. En estos órdenes, la noción que nos ocupa se opone, pues, directamente a la *difformitas* (véase).

En este último sentido, un matiz particular cobra esta voz tanto en los escritos anselmianos como en los de los místicos especulativos. Ellos recuerdan que el hombre ha sido creado indefectiblemente a imagen de Dios; su alma no puede, pues, dejar de mostrar esa imagen. Pero puede dejar de ser recta, es decir que puede perder la semejanza (véase *similitudo*). Precisamente al

perder su *r.* moral, el alma "se curva", dice, por ej., Bernardo de Claivaux, quien usa a menudo la expresión *exordinata rectitudine sua*.

rectum. En el mundo de los augures se llamaba *regio* al espacio comprendido entre líneas rectas trazadas en diferentes sentidos, de modo que se denominaba *r.* lo que aparece o se muestra como esa línea. Así pues, *r.* indica lo que de algún modo es directo. Sobre ese origen semántico se fueron perfilando tres usos medievales de este término:

1. La mayoría de las veces esta voz está incluída en el término *in recto*, correlativo de *in obliquo*. La expresión *in recto aliquid importari* significa aludir directamente a un *subiectum* capaz de recibir predicados y denominaciones. En cambio, *in obliquo aliquid importari* señala el no aludir directamente a dicho sujeto sino a algo que le pertenece a él o al predicado. Ejemplo del primer caso es *albus*, que significa *in recto* una cosa que es blanca; ejemplo del segundo es *albedo*, que mienta *in obliquo* la blancura que se da en ella o que le pertenece.

2. En el campo específico de la Gramática, se llama *in recto importari* lo que está en caso nominativo; e *in obliquo* lo declinado en cualquiera de los demás casos.

3. Se denomina *recta ratio* la razón que, en cualquier plano, intelectual, moral, artístico, etc, se ordena en cada caso al fin debido (véase *rectitudo*).

4. Menos frecuentemente, en los textos escolásticos que siguen más puntualmente la ética aristotélica, aparece el adjetivo *recta* aplicado al sustantivo *actio*. En tales casos, califica la acción moral virtuosa, es decir, la que se lleva a cabo en el término equidistante entre los extremos del defecto y el exceso. Por el contrario, la acción moral que se da en cualquiera de los extremos, se denominó "*obliqua*".

recurvus. Voz propia de la mística bonaventuriana, con ella se expresa el estado defectuoso de la *mens* que, abandonando su *itinerarium ad Deum*, se inclina hacia el amor a las realidades mundanas, es decir, inferiores.

redargutio. En la lógica medieval se conoce con este nombre uno de los propósitos del silogismo sofístico. Consiste en la negación de lo que ya se ha concedido previamente en la misma discusión en virtud de la fuerza argumentativa de ella (cf. Pedro Hispano, *Summ. Log.* 7, 2).

reditio. Traducción del griego *epistrofé*, esta voz llega a la Escolástica desde el neoplatonismo. Indica el retorno del alma a sí misma, en la reflexión (véase *reflexio*).

reductio. En sentido amplio, la *r.* indica el procedimiento de reconducir a otra cosa; si se trata de varias, el de hacerlas confluir en algo más. Así, se ha hablado, por ej., de la *r. artium ad philosophiam* en el caso de Agustín, en quien se encuentra una reiterada exhortación al estudio de las disciplinas, con el objeto de que ellas constituyan una propedeútica a la Filosofía (cf., por ej., *De ord.* 2,5). En cambio, en plena controversia escolástica sobre la relación fe-razón, que confluye en la de filosofía-teología, Buenaventura titula una de sus obras precisamente *Reductio artium ad theologiam*.

En sentido técnico, y, sobre todo en la Escolástica, *r.* es término que pertenece a la Lógica y que designa, 1. en general, la transformación o conversión (véase *conversio*) de un enunciado en otro equipolente (véase *aequipollentia*); y 2. en especial, la transformación de un enunciado en otro que revela la verdad o falsedad del originario. En este último sentido, tres son las operaciones típicas de la *reductio* lógica: 2.1. la que reduce las figuras del silogismo (véase *syllogismus*) a la primera figura, única que Aristóteles consideraba como bien fundada; 2.2. la *ostensiva* (véase); 2.3. la llamada reducción al absurdo o a lo imposible. Este tercer tipo es el caso más frecuente de *r.* Los escolásticos caracterizaban la *r. per absurdum*, llamada también *ad absurdum* (véase), como un procedimiento en el que se infiere de un modo perfecto que la conclusión es incompatible con una de las premisas aceptadas. En otras palabras, se suponen como admitidas las premisas y como negada la conclusión del silogismo del que se trate. 2.4. la *r. ad ignorantiam elenchi* es el procedimiento mediante el que se muestra cómo una falacia destruye cualquier parte dada en la definición del *elenchus* (véase), ya sea en el silogismo, ya en la contradicción que deriva de su carácter sofístico. Así lo señala Pedro Hispano en *Summ. Log.* VII, 65.

Un significado peculiar asume esta voz en Buenaventura. Al igual que *resolutio*, en este autor alude al proceso de remitir o reconducir, paso a paso, una verdad contenida en un juicio hasta las *rationes aeternae* o primeros principios que la fundan.

reductive. En la Escolástica, se denominó así un modo de predicación por el cual se atribuye a sólo una parte o aspecto del sujeto lo que conviene a éste en su totalidad, en tal sentido, *r.* se opone a *directe*: así, "hombre" se predica de Pedro *directe*, y *r.* de su cuerpo. En una acepción mucho más amplia, pero menos usada, equivale a *analogice*, que es el modo de predicación por analogía (véase *analogia*).

reduplicatio. Vocablo cuyo equivalente griego Aristóteles usa, por ejemplo, en *An. Pr.* I, 38, 49 a 26. Significa predicación repetida. Es, como señala Ockham en *Quodl.* VI, *q.*7, la determinación que hace conocer la causa o la condición de la pertenencia de un atributo a un sujeto. Por eso, la *r.* tiene lugar mediante algunos términos que relacionan el predicado al sujeto, como *ut*, *prout*, *inquantum* y, sobre todo, *quatenus*. La traducción de todos ellos es "en cuanto"; así, por ej., hay *r.* en "El hombre, en cuanto hombre, es educable". Estas expresiones restringen el sentido del término, subrayando su aspecto formal o esencial. Entre otros, Duns Escoto ha tratado el tema en *In An. Pr.* I, 35.

reduplicativa. Denomínase así un tipo de proposición ocultamente compuesta o exponible (véase *exponibilis*). Al exponerse, alguno de sus términos es repetido –de donde el nombre de esta clase de proposición– con las fórmulas "en cuanto" (*quatenus*), "según" (*secundum*) "por sí" o "por sí mismo" (*qua*), etc. (Véase *reduplicatio*). Las pro-

posiciones reduplicativas se dividen en especificativas y reduplicativas propiamente dichas. Las primeras aluden, precisamente, a una especificación que se hace respecto del término reduplicado, señalando una condición, un modo o una parte de él; un ejemplo muy reiterado en la Edad Media es "El etíope, según sus dientes, se dice blanco"; en cambio, en la *r.* propiamente dicha, la expresión reduplicante señala la causa o *ratio formalis* por la cual el predicado le conviene al sujeto: "El hombre, en cuanto hombre, es racional".

reduplicative. Se dice que un término se emplea *r.* cuando se lo utiliza en su aspecto formal o esencial. Así, por ej., en la proposición "El artista crea belleza", el sujeto se entiende *r.*, puesto que en dicha proposición el artista es tomado en cuanto tal (véase *in quantum, in fine*), cosa que no ocurre en esta otra: "El artista camina". Sólo cuando se expone o se explicita el aspecto formal incluído en el uso del término *r.*, se tiene una proposición *reduplicativa* (véase).

reflexio. Se trata de una palabra que, inicialmente, fue usada como variante de *reditio*. Las acepciones de este vocablo latino son, en términos muy generales, el estar un ser activamente presente a sí mismo; y, en sentido más específico y frecuente, el simultáneo conocimiento del propio conocer.

Este concepto ha sido desarrollado originariamente por el neoplatonismo, siendo su único posible antecedente la concepción aristotélica de la *nóesis noéseos*, como acto más alto de la facultad reflexiva en los seres finitos. Para los autores neoplatónicos –de acuerdo con el clima de mayor atención a la interioridad que predomina en ellos y que se continúa en Agustín de Hipona– el punto de vista es el análisis de la actividad del espíritu en oposición al concepto negativo de materia. En dichos autores, la *epistrojé* se concibe como carácter propio del intelecto, pero especialmente, como signo de su inmaterialidad. Así, se lee, por ej., en Proclo (cf. *Elem. Theol*, pp. 15 y 43). Más aún, para esta posición sólo en cuanto tiene la facultad de la *r.*, es un ser en sí. En la concepción noeplatónica de este concepto, se advierten los rastros de la doctrina del ser como pensamiento, en la medida en que el valor del ser se expresa en la realidad del pensamiento y se halla negado en la materia.

En esta última línea, la Escolástica estableció la implicación de la inmaterialidad en el intelecto. Tomás de Aquino dice, por ej., *"immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva"* (*S. Th.* I, *q.* 14, *a.* 1, *c*). El intelecto conlleva una *reditio* sobre su propia esencia, que le es imposible al cuerpo llevar a cabo, ya que ésta es una *"res extensa habens unam partem ab aliam distantem"* (*In liber de causis*, 191). Ahora bien, como continúa diciendo el primer texto citado, en el artículo siguiente, *"redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in se ipsa"*. Así, de algún modo, se continúa escolásticamente el concepto de *r.* como caracterización del subsistir en sí.

En sentido exclusivamente gnoseológico, los escolásticos distinguieron entre: 1. *r. incompleta*, que

forma parte de la sensibilidad y está constituida por el *sensus communis* (véase *sensus*), mediante el cual el sujeto siente que siente y distingue entre las sensaciones. Sin embargo, esta clase de *r.* no es completa, porque dicho acto no llega a ser conocimiento, aunque pertenezca al campo de los elementos por los que se llega a él; por tanto, si bien es "*reflexum*", en cuanto acto no se *conoce* a sí mismo. En cambio, en la 2. *r. completa* –que sólo se puede dar en el espíritu–, el intelecto no sólo conoce su capacidad de aprehender la cosa en sí y su propio acto de aprehenderla, sino que además conoce la naturaleza de tal acto, y por consiguiente, la del principio activo de éste. Con ello, se conoce a sí mismo (cf. *De ver. q.* 1, *a.* 9). El conocimiento del objeto en cuanto tal implica, pues, el conocimiento de sí mismo como sujeto. Esto se da necesariamente en todo acto cognoscitivo. En este sentido, y respecto de la *r. completa*, la Escolástica llamó 2.1. *r. in actu exercito*, a la reflexión implícita en todo ejercicio de cognición autoconsciente. En cambio, la 2.2. *r. in actu signato* es aquella en que el sujeto realmente se "tematiza", es decir, se pone a sí mismo o a su propio acto como objeto.

reformatio. Con esta voz, los lógicos y gramáticos medievales señalaron la modalidad más simple de la *reductio* (véase *reductio* 1.). Alude a la restitución del orden formal más llano en un enunciado que no lo presenta, sin alterar sustancialmente su significado. Dicho orden requiere que en primer lugar se dé el sujeto; en segundo lugar, la cópula y, por último, el predicado. Así, por ej., hay *r.* cuando la proposición "*Non est ex terris mollis ad astra via*" se modifica formalmente en "*Via ex terris ad astra non est mollis*".

refundere. Verbo que, en sentido estrictamente filosófico, los autores medievales usan en la expresión *r. perfectionem in actum*, que concierne al plano ético. Señala la acción de remitir los actos morales a sus causas, pero particularmente a la final, ya que a partir de ella en especial es que el acto resulta bueno o malo.

refutatio. Tiene el significado de refutación, al igual que *confutatio*. Ambos sustantivos provienen de sendos verbos cuyo sentido básico es el de contener, detener o rechazar al enemigo o a quien se presenta como tal, en términos bélicos. De ahí ha pasado al plano de la Dialéctica, donde, no obstante, se prefiere la palabra *elenchus* (véase).

regeneratio. El de regeneración es un concepto que frecuentemente aparece en contexto religioso y teológico, en particular. propio del Cristianismo. En dicho contexto está referido a la nueva vida espiritual que, a través de la gracia, Dios concede al hombre que se vuelve a Él. Por esta razón, el verbo correspondiente suele estar en voz pasiva: librado a sus solas fuerzas el hombre no puede regenerarse, es decir, generarse nuevamente a sí mismo, pero sí puede no ofrecer obstáculos para que dicha acción sea llevada a cabo por la gracia divina en él. De este modo se advierte en textos medievales específicamente teológicos, por ej., en los concernientes a los sacramentos, como en Tomás

de Aquino (cf. *S.Th.*III, *q.*73, *a.*3 *ad* 3). Pero también en los que no lo son, ya que la idea de la regeneración queda instalada en la cultura posterior de base cristiana. Así, por ej., en la alocución que, en las páginas iniciales del *De dignitate hominis*, Pico della Mirandola pone en boca de Dios creador al dirigirse a Adán, se lee esta advertencia: "*poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare*; *poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia* regenerari". El ejercicio de la libertad humana basta para que el hombre degenere, embruteciéndose por sus elecciones no rectas; pero, para ser regenerado después de ellas, es necesario un auxilio adicional en el que, no obstante, el mismo hombre deberá consentir. Ello explica la expresión *ex tui animi sententia* que rige para ambos casos.

regimen. Su acepción más general está referida al hecho de regir algo, por ej., una nave, de donde alude a la dirección o conducción de algo. En contexto más específico, pertenece al vocabulario de la filosofía política medieval, en la que indica, en general, gobierno. Por eso, son frecuentes en la Edad Media los tratados *De regimine principuum*, esto es, sobre el gobierno de los príncipes, en el sentido de gobernantes, por ej., la obra homónima de Egidio Romano. Tomás de Aquino recuerda que hay varias clases de régimen gubernativo, descalificando sólo la del gobierno tiránico, y sosteniendo que un *r.* es tanto más perfecto cuanto más universal (cf. *S.Th.* II-II, *q.*42, *a.*2 *ad* 3; *q.*50, *a.*1 *c*).

regio. Esta voz indica, primariamente, dirección o línea. De manera derivada, señala un límite y, por tanto, una frontera, de donde puede mentar finalmente una región (véase *rectum*). Todos estos matices se recuperan en alguna medida en la acepción que el término *r.* tiene en la literatura patrístico-medieval. Es usado particularmente por Agustín, quien se refiere con frecuencia a la *r. dissimilitudinis.* En realidad, esta última fórmula, que Agustín atribuye a Plotino (cf. *En.* I, 7, 13, 16-17), tiene su última raíz en Platón (cf. *Pol.*273 d) y se reencuentra en Atanasio, Eusebio de Cesárea, Proclo y Simplicio. Con todo, la gran diferencia entre la concepción agustiniana de la *r. dissimilitudinis* y la de los neoplatónicos consiste en que para éstos, por ej., para Plotino, el alma cae en la región de la desemejanza cuando se encarna y queda prisionera de las realidades sensibles que son inferiores a ella. En cambio, en el Hiponense señala un movimiento, si se quiere, inverso: cuando el alma se vuelve a Dios y comienza a entrever el Ser divino, percibe el abismo de diferencia, ontológicamente radical, que la separa de él. Es ese abismo lo que llama "*r. dissimilitudinis*". Cuando el hombre se instala en ella, por la intencionalidad no recta de su corazón, esa región, en la que no hallará la verdadera felicidad, se convierte para él en *r. mortis*, como se lee en *Conf.* IV, 12, 18. En VII, 9, 16; VII, 9, 16; *Sermo* 7, 7. Agustín también utiliza la palabra que nos ocupa para referirse a la misma condición mortal del hombre en este mundo, en donde nace y muere: "*nasci et mori* [...] *plena est his*

duobus r. mortalium", escribe en el *Sermo* 279, 8, añadiendo que esto es precisamente lo que tiene en común con el animal.

El concepto y la expresión *r. dissimilitudinis* serán largamente utilizados, especialmente, durante el siglo XII, por Guillermo de Saint-Thierry y Bernardo de Clairvaux, siendo, además, muy propia de la literatura ascética posterior.

regnum. Con el significado general de "reino", este sustantivo asume en la Edad Media la acepción esencial de una sociedad constituida políticamente en un estado. El sentido originario de este vocablo es, pues, 1. político. En este plano, puede aludir 1.1. al conjunto de sus miembros; 1.2. menos frecuentemente, al espacio geográfico habitado por ellos; 1.3. a la autoridad ejercida por su gobernante; y, sobre todo, 1.4. al estado mismo que conforma. En cualquiera de estos sentidos, siempre hace referencia al poder de quien lo rige y a su modo de gobierno. Por eso, se proyectó el empleo de *r.* al plano 2. religioso y se habló del *r. Dei*. Más aún, sobre bases agustinianas, se usó la palabra, en este último nivel, con todos los matices señalados. Así, la expresión *r. Dei* se refiere 2.1. al conjunto de los fieles, tanto durante el tránsito terreno, en el que equivale a la Iglesia, como en la vida eterna (cf., por ej. *De civ. Dei* XX, 9; *In Io. Ev.* 25, 2); 2.2. a la habitación del reino de Dios en el interior de cada fiel (cf. *Sermo* 109, 1), cosa en la que insistirá Tomás de Aquino (cf. *S.Th.*I-II, *q.*108, *a.*1, *ad* 1); 2.3. a la construcción, en esta vida, del *r. Dei* que Cristo, como su príncipe, entregará al Padre (cf. *In Io. Ev.* 68, 2); 2.4. a su identificación con el reino de los cielos (cf. *De an. et eius or.* III, 11, 16).

regressus. En lógica, se entiende por esta palabra un proceso (véase *processus* 1.) por el cual se va de las consecuencias a los principios o premisas, pero, sobre todo, de los efectos a las causas. En el caso de un *r. ad infinitum*, surge el siguiente problema: ¿es posible proceder indefinidamente en esa línea o serie, de tal modo que un efecto dependa de una serie de causas, a su vez causadas, sin que haya una primera incausada? Para resolver la cuestión hay que distinguir entre causas ordenadas *per accidens* y causas ordenadas *per se*. Se tiene una serie de causas ordenadas *per accidens* cuando una no depende de la otra en el ejercicio de su causalidad, sino que hay entre ellas una simple sucesión, como la que se da entre los diversos pinceles que utiliza un pintor en su cuadro, a medida que los primeros se vayan deshechando. En cambio, en el segundo caso, una causa depende de las otras precisamente en cuanto causa, es decir, cada una de ellas puede producir un efecto si, y sólo si, recibe la influencia de la causa precedente. Por eso, dicha influencia se extiende a través de las causas intermedias, hasta el último efecto.

Así sucede entre la voluntad de un caminante, su mano, su bastón y el efecto último: el cambio de lugar de una piedra. Es el ejemplo que propone Tomás de Aquino (cf. *De ver. q.* 2, *a.* 10). Ahora bien, cuando se trata de este último caso, o sea, de causas *ordinatae per se*, es imposible que el *r.* proceda indefinidamente sin llegar a

una primera causa incausada, si se quiere explicar el efecto último de la serie. En una serie tal, cada causa ejerce su causalidad en virtud de la precedente, pero si esto ocurriera en todas no habría razón suficiente de su causalidad, con lo que ninguna podría ejercerla de hecho, y el efecto no tendría lugar. Toda vez que se da el efecto, es necesario admitir, pues, que la serie de causas subordinadas comienza en una que no está a su vez subordinada a ninguna otra. En el caso contrario, esto es, si se aceptara un regreso al infinito, no sólo quedaría el efecto sin explicación sino que tampoco se daría cuenta de toda la serie. Todo lo anterior no rige para el orden causal *per accidens*, donde no hay ninguna razón que impida proceder indefinidamente.

regula. Voz que se vincula etimológicamente a *regio* en su sentido originario, es decir, como aquel ámbito del cielo o la tierra comprendido entre líneas rectas diseñadas por los augures. Éstos las trazaban precisamente con la *r.* que, así, es el instrumento de lo *rectum* (véase) en todos los sentidos de esta última palabra.

Por eso, en los textos filosóficos medievales y en general, se llama así a algo cierto, conocido y fijo a lo que se debe conformar una realidad o acción para que se pueda calificar de recta o buena. Puede darse en los planos natural, lógico, gnoseológico, moral y teológico. En el primero de ellos, es decir, 1. en el orden natural, los autores medievales afirmaban, por ej., que el movimiento del cielo es *r.* de los movimientos sublunares.

2. En el orden lógico, se denomina *r. de quocumque*, una ley por la cual lo que se afirma del predicado se afirma también, necesariamente, del sujeto. Esto sólo rige para las predicaciones *de subiecto*, es decir, aquellas en las que el predicado se dice del sujeto como de algo subordinado a él; por ej., "hombre" dicho de "Sócrates": si se afirma que el hombre es mortal, en virtud de la *r. de quocumque*, se lo afirma también de Sócrates (cf. Pedro Hispano, *Summ. Log.* 3, 1). Citando a Avicena, Alberto Magno dice: *"Quocumque de eo, quod praedicatur, dicuntur recto ordine et substantiali, omnia etiam dici de subiecto necesse est"* (*De praedic.* I, 6, 102 a).

3. En el plano gnoseológico, y gnoseológico-moral, la palabra que nos ocupa es muy frecuente, por ej., en Buenaventura. Para este autor, las reglas son los modos por los cuales la mente conoce y juzga lo necesario, esto es, lo que no puede ser de otra manera, v.g., que el sumo bien ha de ser sumamente amado. De esta manera, el juicio se hace por ellas y no sobre o de ellas. Son inmutables e infalibles e irradian sobre el alma (véase *irradiatio*); radican en la luz eterna y, a la vez, conducen a ella (cf. *Coll. in Hexaem.* II, 10).

4. En el orden moral, esto es, en el de las acciones voluntarias, se llamó 4.1. *r. proxima* a la misma razón humana, mientras que se consideró 4.2. *r. suprema* a la ley eterna divina.

5. En el plano teológico, se habla de *r. fidei*, expresión que tiene dos acepciones: 5.1. objeto de la fe, es decir, el contenido auténtico de la

revelación. Con tal acepción general parece sugerida por Agustín de Hipona en *Conf.* III, 11, 19. Técnicamente, en el pensamiento patrístico y escolástico, se asumió como tal regla el *Symbolum Apostolorum* que comprende los textos bíblicos y el conjunto de la tradición eclesiástica. En la Modernidad, con la Reforma, el Protestantismo lo restringió al primer elemento. 5.2. La *r. fidei* también alude al principio que hace de la fe la regla de la verdad, pero no en sentido positivo sino limitativo: lo que se afirma contra una proposición de fe es en principio refutable, al estar ésta asentada en la verdad. En particular, Tomás de Aquino ha elaborado este tema en *S. Th.* I, *q.* 1, *a.* 8 *c.*

regulans. Voz muy empleada por Buenaventura para indicar la condición que poseen las *rationes aeternae* (véase) de regir el conocimiento humano en cuanto principios de estabilidad y certeza del mismo.

relatio. Como mera aclaración nominal del término, se puede decir que "relación" indica el modo de ser o de comportarse de los entes entre sí. Pero la complejidad de este concepto hace imposible definirlo en general, o sea, fuera de las interpretaciones específicas que los autores medievales de distintas épocas y corrientes le han conferido. Al mismo tiempo, dicha complejidad obliga a esquematizar las interpretaciones mencionadas, así como las distinciones y clasificaciones que se establecieron a propósito de esta noción. Tal complejidad reproduce, en parte, la más general concerniente al problema del status de las categorías, ya que la relación forma parte de ellas (véase *praedicamentum*). Así, el 1. principal problema filosófico que concierne a la *r.* es si ella constituye una entidad real o una mera categoría lógica. En líneas muy generales, se puede clasificar las respuestas que ha recibido esa pregunta en la Antigüedad y la Edad Media de la siguiente manera: 1.1. la que admite tanto la objetividad como la realidad de las relaciones; 1.2. la que niega ambas; 1.3. la que sostiene su objetividad, pero no su realidad.

1.1. Aunque se trata de interpretaciones muy discutidas, se podría decir, en general, que Aristóteles tendió a suscribir la primera posición. Sea de ello lo que fuere, el Estagirita distinguió tres especies de relaciones: las cuantitativas expresadas por palabras como "doble", "mitad", etc.; la potencial, que consiste en una potencia activa o pasiva, como causa y causado; y la real, que tiene su término en un ente precisamente real, como la medida respecto de lo mensurado o el conocer respecto de lo conocido (cf. *Met.* V, 15, 1020 b 25). Estas tres clases de *relationes* fueron llamadas *rationalis*, *potentialis* y *realis* respectivamente. La Escolástica cristiana se interesa en el tema por motivos teológicos, puesto que debía utilizar el concepto de *r.* para formular el dogma trinitario; en este ámbito, admitió la realidad de las relaciones. Así, Tomás de Aquino, por ej., combate a quienes afirman que la *r.* es sólo un ente de razón y no de naturaleza; declara falsa esta tesis porque las cosas mismas guardan, una respecto de la otra, un orden o una disposición natural (cf. *S. Th. I, q. 13, a.* 7). Tomás acep-

ta las distinciones aristotélicas, pero en el tratamiento de esta noción privilegia el tercer tipo de *r.*, por las razones señaladas. Por su parte, Duns Escoto subraya el carácter de *respectus* o *dispositio* que tiene la relación. Uno de sus argumentos es que, si no se admite tal *dispositio* como algo real, no se puede dar cuenta de la composición de los entes. En efecto, si la unión de a y b se reduce a los mismos a y b absolutos, el compuesto que ambos constituyen no difiere en nada de a y b separados y, por consiguiente, no se trataría de un compuesto (cf. *Op. ox.* II, *d.* 1, *q.*4, *n.* 5).

1.2. La segunda doctrina fundamental de la *r.*, que niega su objetividad así como su realidad, fue anticipada en la Edad Media por Avicena, para quien la relación es sólo un accidente que no se puede entender nunca por sí sino como algo respecto de algo (cf. *Met.* III, 10). Cabe añadir que, en el pensamiento aviceniano, afirmar el carácter accidental de la relación equivale a negar su realidad en el sentido fuerte de esta última palabra. En el siglo XV, algunos filósofos nominalistas retomaron esta doctrina, reduciendo la *r.* a un puro ente de razón, carente de realidad y de fundamento, fuera del alma humana, como sostiene, por ejemplo, Enrique de Gante (cf. *Quodl.* IX, *q.* 3; V, *q.* 6), doctrina que, en la Modernidad, reaparecerá con el pensamiento cartesiano.

1.3. La tercera concepción de las relaciones, no las considera reales pero sí objetivas. Es la posición asumida por Guillermo de Ockham, para quien no es el intelecto el que hace, por ej., que Sócrates sea similar a otro, como tampoco hace que sea blanco. La *r.* es una *intentio* (véase), o sea, un concepto cuyo fundamento está, con todo, en varios entes aislados, a la manera en que, v.g., un pueblo –que no consiste en un ente real– es varios hombres, pero ningún hombre en especial (cf. *In Sent.* I, *d.* 30, *q.* 1). Ockham insiste, pues, en la referencia a lo real para afirmar la objetividad, ya que no la realidad de la *r.*.

2. Independientemente de la interpretación básica que se atribuya a este concepto, la Escolástica estableció, en general, cerca de él la siguiente distinción, además de la ya mencionada de raíz aristotélica (cf. *supra*): llamaron 2.1. *terminus relationis* a aquello a lo que se refiere la relación cuyo sujeto es otra cosa; así, "hijo" es *terminus relationis* de la paternidad; y 2.2 *fundamentum relationis* a la causa, existente en un *subiectum*, de su referencia a otro, por ej., la blancura es *fundamentum relationis* de la nieve respecto de la cera.

3. El otro gran problema concerniente a este tema, es el de la clasificación de las relaciones. Los autores escolásticos propusieron la siguiente: 3.1. *r. aequiparantiae*: es aquella por la cual se establece una cierta simetría o similitud entre dos términos, como la relación de igualdad; al contrario de lo que sucede en la 3.2. *r. disquiparantiae*, que es la relación asimétrica que se da, por ej., entre padre e hijo, mayor y menor, etc. 3.3. la *r. in*: es la que se considera en un solo ente, sin referencia a otro, por ej., la altura de Pedro; en cambio, 3.4. la *r. ad* es la que se establece entre un

ente y otro, por ej., la altura de Pedro respecto de la de Juan. 3.5. *r. mutua* es la que hay entre dos extremos que se reclaman recíprocamente, como creador y creatura, ya que no puede existir un término sin el otro; cabe advertir que esta clase de relación no se da entre los términos Dios y creatura, puesto que puede existir el primero sin la segunda. 3.6. *r. transcendantalis* indica la relación esencial que una cosa mantiene con otra, de tal modo que no se puede definir una sin referirse a la otra; así sucede entre el conocimiento y su objeto, desde el momento en que le es esencial al conocimiento tener un objeto; en cambio, la 3.7. *r. praedicamentalis* señala una relación accidental entre dos entes, a cuya esencia es extrínseca; por ej., la relación de paternidad, dado que ella no es esencialmente necesaria para definir al *subiectum* de dicha relación. Esta última clase de *r.* se subdividió en: 3.7.1. la que se funda en la unidad y el número, como la desigualdad; 3.7.2. la que se funda en la acción y la pasión, como la *r.* que hay entre maestro y discípulo; 3.7.3. la que se funda en la medida y lo mensurable, como la relación del intelecto respecto de lo inteligible. Siguiendo a Aristóteles, los escolásticos entendían por mensurable las potencias y los hábitos; y por medida, los objetos de dichas potencias y hábitos.

relative. En metafísica, *r.*, en cuanto adverbio opuesto a "absolutamente", puede significar: *accomodative*, *comparative*, *connotative*, *dependenter*, *hic et nunc*, *hypothetice* (véase *absolute*).

relativum. En general, "relativo" mienta lo que se refiere a otra cosa implicada en su definición (véase *relatio*). Justamente porque alude a la relación, que puede ser concebida tanto realmente como a la manera de un ente de razón, este adjetivo se ha empleado, sobre todo, en los ámbitos metafísico y lógico. 1. En términos metafísicos, *ens relativum* es aquel que, en cuanto tal cosa, no se puede concebir independientemente de otro, como un amo, un siervo, un hermano, etc., por oposición al *ens absolutum*, uno de cuyos ejemplos es "hombre". Se denominan también *ens ad aliud* y *ens ad se*, respectivamente.

2. En lógica, se llama "*relativa*" una proposición que expresa una proporción o comparación, como "La virtud es tanto más preciada cuanto más ardua es su adquisición". La verdad de estas proposiciones está condicionada a la consistencia de la relación que liga a sus dos elementos.

relatum. Indica uno de los elementos o instancias vinculadas en una relación (véase *relatio*), de cualquier tipo que ella sea.

religio. Este vocablo es de etimología incierta y muy discutida: algunos, siguiendo a Cicerón, hacen derivar el término de *relegere*, que significa "reunir" (cf. *De nat. deorum* II, 2, 28). Otros autores, como Plauto, asocian el término no sólo con el de "diligencia" sino también con el de "escrúpulo". Lactancio y Tertuliano atribuyen su origen al verbo *ligare*, "vincular" (cf. *Div. inst.* IV, 28). En este sentido, la *r.* sería lo que enlaza al hombre con la divinidad. Sin refutar explícitamente

la opinión ciceroniana, Agustín de Hipona, en *De civ. Dei* X, 3, adhiere a la opinión de Lactancio, razón por la cual dicha etimología –aunque está lejos de haber sido probada– pasó a la tradición cristiana como la más repetida.

En cuanto a su significado general, este concepto se refiere a la consciente relación de dependencia del hombre respecto de uno o varios seres superiores, a los que rinde culto. Dicha relación de dependencia se fundamenta en la fe (véase *fides*), que implica un consentimiento o adhesión prestada a los designios divinos. Cuando tales designios se expresan en textos sagrados, se tiene una religión "positiva"o "del libro", como en el caso del Judaísmo, el Cristianismo y el Islamismo.

En la Edad Media, y con la aparición de la fe cristiana, uno de los problemas más tratados en torno de la *r.* fue el de determinar los motivos de credibilidad de su enseñanza revelada, lo que llevó a la confrontación con otras religiones. Así, para Justino, por ej., las analogías entre el Cristianismo y las demás religiones se explican por una participación de todos los hombres en el Verbo, de tal modo que aquellos que vivieron según el Logos, como Sócrates y Heráclito, han sido en cierto modo precristianos (cf. *Apol.* II). En cambio, otros pensadores de la Patrística, como Tertuliano tienden a afirmar la autonomía obsoluta de la revelación cristiana (cf. *De praescript*. VII). Como se ve, durante la Patrística se subrayaron los aspectos apologéticos de la *r.*, lo cual se explica al recordar las circunstancias históricas que rodearon el mencionado período, especialmente, en su primera etapa.

Durante la Escolástica, el examen de este concepto se hizo más sistemático y ceñido. Los escolásticos consideraron la *r.* como una virtud moral (véase *virtus*) que forma parte de la justicia en cuanto que por ella se rinde a Dios el honor que le es debido. Esto se ejercita principalmente con actos interiores, como la devoción y la oración; y, secundariamente, con actos exteriores, como los ritos. Tomás de Aquino, por ej., trata el tema en *S. Th.* II-II *q.* 81, *aa.* 1 y *a.* 8.

reminiscentia. Esta palabra fue utilizada por autores medievales para referirse a la conocida doctrina platónica de la reminiscencia. Pero además de este uso histórico, el término tiene una acepción técnica perteneciente a la gnoseología escolástica. Siguiendo a Aristóteles –quien, sobre bases platónicas, había diferenciado entre memoria espontánea y provocada (véase *memoria*)– los escolásticos suelen referir este concepto a la memoria sensitiva. Para ellos, esta facultad tiene una actividad ordinaria y espontánea, que el hombre comparte con los animales, y que denominan "*memoria*" propiamente dicha. Pero, además, despliega otra actividad por la cual se busca sistemáticamente el recuerdo de lo pasado, según una determinada intención. Esta última actividad voluntaria recibe, precisamente, el nombre de *r.* Agustín de Hipona parece registrar esa diferencia de denominación en *Conf.* X, 9, 16. Pero el más prolijo tratamiento sistemático de la diferencia entre memoria en general y *r.* en particular se encuentra en To-

más de Aquino (cf. *S. Th.* I, *q.* 78, *a.* 4, *c*). A tal punto es neta en Tomás la distinción aristotélica entre ambas operaciones que la obra que dedica a estos temas se denomina precisamente en *De memoria et r.* La especificidad de esta última es, pues, el despertar los conocimientos momentáneamente olvidados, a través de una suerte de proceso de raciocinio (*quasi syllogistice inquirendo*). En efecto, en su comentario al tratado aristotélico sobre la memoria, el Aquinate traza la semejanza entre la *r.* y el silogismo diciendo que, así como en éste se llega a una conclusión a partir de determinados principios, también en aquélla a partir de un cierto principio se llega a la conclusión de haber visto u oído cierta cosa del pasado que se quería recordar (cf. *In De mem. l.* 8, *n.* 399). De esta manera, como la *cogitativa* (véase), la *r.* actúa a manera de puente entre el conocimiento sensible y el intelectual.

remissio. Voz que, en el vocabulario medieval, tiene tres acepciones: 1. alude a un decrecimiento o disminución que se puede dar tanto en entes físicos, por ej., la disminución de calor en un cuerpo (véase *mixtum*), como en entes inmateriales, v.g., la *r.* de ideas en el alma, referida al hecho de concebir una idea menos clara o adecuada a la realidad que otra. 2. En sentido religioso, la *r. poenae* alude a la remisión del pecado. 3. Señala también, en un texto, la invitación que se hace al lector para que recurra a otro pasaje del mismo, en el cual, generalmente, se aborda de manera más extensa y detallada el tema que se está tratando.

remotio. En general, significa tanto 1. "eliminación" como 2. "negación". En el sentido de 1.1. eliminación, se llama, por ej., *removens prohibens* a lo que elimina un impedimento: quien quita los grillos que aprisionan los pies de alguien, concurre en cuanto *removens prohibens* a la capacidad ambulatoria de ese alguien.

En el sentido de 2. negación, este término se ha usado en tres planos. En el orden 2.1. teológico, se denomina *via remotionis* o *negationis* a un método para determinar los atributos de Dios. Consiste en excluir de Él todo lo que es incompatible con las consecuencias que se derivan de su definición, en el intento de subrayar la infinita perfección divina. Por eso, la *via remotionis* no concierne sólo a lo que es esencialmente imperfecto, como la mutación. También excluye de los atributos divinos todas las perfecciones creadas que conllevan cierta imperfección, como el raciocinio; pero no por lo que ellas significan, sino por los límites que tienen en todo lo creado, es decir, tal como las conocemos (véanse *ratio* 2. *in fine* y *via*).

En lo que concierne al significado de "negación" en el plano 2.2. lógico, se da *r.*, precisamente, en la proposición *remotiva*. Los juicios "remotivos" son copulativos de forma negativa: unen varios sujetos o predicados mediante la conjunción negativa "ni". En dichos juicios, la *r.* puede referirse al sujeto, como cuando se dice "Ni A, ni B, ni C, son D"; o bien al predicado, como en este otro caso: "A no es B, ni C, ni D".

Pero también aparece la voz que nos ocupa en el plano 2.3. metafísico, en el que significa carencia o falta. En este orden, se habla de *r. boni* como ausencia o falta de bien en dos sentidos: 2.3.1. *negative*, según el cual no señala un mal, así, por ej., hay *r. boni negative* en las cosas que no existen o en aquellas que no tienen los bienes que poseen las demás; 2.3.2. *privative*, sentido según el cual la *r. boni* constituye un mal, puesto que consiste en la falta de un bien en aquello que, precisamente por su esencia o forma, debería poseerlo.

remotum. La noción de lo remoto, aplicada en los planos físico, metafísico y aun gnoseológico, concierne a la cuestión de las causas, los efectos, los fines, etc. Es opuesta, complementaria y correlativa de la de lo próximo. Véase, pues, *proximum* 1.

repassum. Cf. *passum* 2.

repletive. Adverbio con el que se alude al modo de presencia de Dios en el universo (véase *ubi* 3.).

repono. Poco usado en la Edad Media, este verbo es frecuente en los filólogos y paleógrafos del Humanismo, quienes lo utilizaron para advertir que estaban reconstruyendo lo que suponían era la versión original de un códice, ya sea por conjetura debidamente fundada, ya sea mediante la comparación con otras fuentes. Su equivalente es *restituo.*

reportata. Se conoce con este nombre la obra escolástica en la que un autor sintetiza y da cuenta de cursos por él dictados. Tal es el caso de las *R. Parisiensia* de Duns Escoto que resume sus lecciones en la Universidad de París.

repraesentatio. Indica, muy en general, la reproducción de una cosa, que guarda similitud con ella. Entre los escolásticos, el uso de este término –que es de origen medieval– se circunscribió, fundamentalmente, 1. al campo gnoseológico. En él, significa “imagen” o “idea”, en cuanto que, según el concepto escolástico de conocimiento, éste implica esencialmente una similitud con la cosa conocida. De hecho, la teoría tomista de la *r.* la concibe como una *similitudo* del objeto, dada, en primer lugar, por la *species intelligibilis*; y, en segundo término, por la *species expressa* (véase *species*). Pero la *r.* propiamente dicha está conformada, en realidad, por esta última. No obstante, una y otra son representaciones, en la medida en que ambas constituyen la *similitudo rei intellectae*. Cabe subrayar, que la *r.* no es la cosa que el intelecto aprehende, sino el medio del que se vale para entender los entes reales, ya sea los presentes ya los ausentes (cf. *C.G.* I, 53).

Con todo, otro empleo del término aparece 2. en el campo teológico, particularmente, en la Patrística griega, en la evolución de la doctrina que culmina con el dogma cristiano de la transubstanciación. En efecto, los Padres griegos han hablado de la *r.* del cuerpo y sangre de Cristo en el pan y el vino, a los que llamaron “*antitypa*” de aquéllos.

La corriente nominalista tendió a enfatizar el significado del término que nos ocupa como signo y nota simbólica del objeto real conocido. Ockham, por ej., distinguía en es-

te concepto tres acepciones fundamentales: 1. la *r.* es aquello con lo cual se conoce algo; 2. la *r.* es un conocimiento mediante el cual se adquiere otro; 3. la *r.* es también la causa del conocimiento, como lo es el objeto (cf. *Quodl.* IV, *q.* 3).

En la Modernidad este término fue retomado por Descartes, en su noción de la idea como cuadro o imagen de la cosa (cf. *Med.* III).

repraesentativum. Es lo que, siendo conocido, puede evocar, como causa parcial, el recuerdo de una cosa, por ej., la imagen o el vestigio. Por esto, los autores nominalistas han tratado este concepto en el campo gnoseológico. Cf., por ej., Ockham, *In I Sent. d.*3, *q.*9.

reprobatio. Concepto perteneciente al discurso teológico, origen de la voz española "réprobo". Se suele traducir por "condenación" y está referido al castigo eterno, es decir a la ausencia definitiva de Dios en la vida trascendente. Especialmente, los teólogos de la última Edad Media subrayaron el hecho de que la *r.* no es un acto que se sobrañada a la esencia divina, sino que es Dios mismo que asigna a una criatura tal castigo.

republica. Esta voz aparece con mayor frecuencia en las épocas que inmediatamente anteceden y suceden a la medieval propiamente dicha. Ello se explica no sólo por la constitución política en época medieval sino también por la impronta ciceroniana en esta noción: algunos aspectos del pensamiento de Cicerón fueron particularmente frecuentados durante el período patrístico y retomados en el Humanismo. De hecho, se ha de recordar que, precisamente en su *De republica*, el Arpinate caracteriza la *r.* como cosa del pueblo, la empresa del pueblo, es decir, de una asociación de personas unidas por intereses comunes y por el consenso en un derecho también común: *iuris consensu*. Por eso, cuando este último es ignorado, desaparece la *r.* como tal; de esta manera, la justicia como virtud cívica es esencial en la noción que nos ocupa. Y, a su vez, la justicia se entiende, ciceronianamente, como un determinado tipo de relación entre los hombres.

En cambio, polemizando con el Arpinate, Agustín concibe la *iustitia*, fundamentalmente como la recta relación entre el hombre y Dios y la define, sobre todo, como el hacer lo que Dios requiere (cf., por ej., *De mor. Eccl.* I, 15, 25). Con todo, aceptando la primera caracterización ciceroniana, el Hiponense también remite en su análisis de *r.* al concepto de pueblo. Pero entiende que éste es un conjunto de seres racionales asociados por la concorde comunidad de objetos amados. Estas dos modificaciones que Agustín lleva a cabo respecto de la definición ciceroniana no sólo le posibilitan preguntarse si acaso Roma ha sido alguna vez una auténtica república, sino que también le permiten aplicar este prestigioso nombre de *r.* a la *civitas Dei* (cf. *De civ. Dei.* XIX, 21).

Durante el período medieval se habló, en cambio, de *regnum* (véase). Sólo en el humanístico se vuelve a la noción propuesta por Cicerón y se enfatiza el compromiso cívico que los miembros de una *r.* han de tener con ella. Esto tiene lugar, en especial, en el contexto de

la polémica sobre la vida activa y la contemplativa, por ej., en Cristoforo Landino.

repugnantia. En lógica, se dice que hay *r.* entre dos términos cuando no pueden ser afirmados al mismo tiempo respecto de una cosa singular, por ej., "circular" y "cuadrado".

requisita. Cf. *praerequisita.*

res. Entre las varias acepciones y usos fundamentales de esta palabra, se destacan dos, íntimamente ligadas entre sí: el significado más general es aquel según el cual *r.* se podría traducir por "realidad". En este sentido, alude a lo real en cuanto contrapuesto a lo ideal o nocional. 2. La acepción específica de *r.* es la que la entiende como "cosa" y, en este orden, constituye un *transcendentale* (véase), es decir, un atributo o propiedad del ente en cuanto tal y en sentido fuerte. Para señalar la especificidad del *ens* como *r.* se suele remitir a Avicena. Tomás de Aquino indica que, dentro de la equivalencia connotativa entre ambas nociones, la primera subraya el *esse* que se da en el ente; la segunda, acentúa su *quidditas* (véase), ya que no hay ente sin esta última. Prefiere vincular *r.* con *quidditas* y no con *essentia*, precisamente porque la esencia dice relación más directa con el ser (cf. *De ente et ess.* 1). Insiste, además, en que, aunque se reclaman mutuamente, *ens* y *r.* son nocional y no realmente distintos: "*idem sunt, sed ratione distinguuntur*" (*De ver. q.*1., *a.*1). Una nota curiosa de *r.* en cuanto trascendental es la aportada por Buenaventura, que hace derivar el término de *ratum*, es decir, lo fijo e invariable, para marcar la determinación que su condición de cosa confiere al ente.

resistentia. Los escolásticos entendieron por "resistencia", en sentido propio, la acción que opone un ente a otra acción que padece, por ej., la que la tierra opone a una piedra que choca contra ella. En la Edad Media, se delinearon al respecto dos teorías diferentes: una es la de Aristóteles, suscrita por Averroes y seguida por Egidio Romano; la otra es la de Avempace, adoptada por Tomás de Aquino, junto con algunos autores de la escuela franciscana. Según la primera, que subraya el carácter temporal de la *r.*, ésta es la acción que el móvil encuentra en el medio que atraviesa o que opone a la fuerza que lo mueve. De acuerdo con la segunda, la *r.* se explica por una falta de potencia en el agente que produce el movimiento de alteración. La posición de Ockham sintetiza las dos anteriores (cf. *In Phys.* 86-90) y, a través de Bradwardine y Buridan, abrirá el camino a nociones de la dinámica moderna.

resolutio. Noción que 1. en Lógica se denomina *r. secundum rationem* e indica la descomposición de un todo en sus elementos, por lo que muchas veces equivale a "análisis". Su opuesto es la idea de composición (véase *compositio* 1.). Lo fundamental en este vocablo, como término técnico de la Escolástica, es la discursividad; mejor aún, la razón discursiva. Ahora bien, ésta puede proceder de varias formas o en varios sentidos. Así, es *r.* 1.1. el proceder de lo complejo a sus elementos, esto es, una forma de la *divisio* (véase); 1.2. el movimiento

opuesto en el razonamiento, es decir, el ir desde los efectos a las causas, o desde la conclusión a las premisas; 1.3. en el orden práctico, indica el movimiento por el que se va a una acción a partir del fin que la inspira o al cual ella se ordena. Escolásticos como Tomás de Aquino han privilegiado el segundo sentido del término, por ej., en *Super Boetium De Trin.* VI, 1, donde el Aquinate describe un movimiento hacia lo alto, es decir, hacia lo que es en sí mismo más simple.

En cambio, 2. la *r. secundum rem* se da en el plano teológico-metafísico. En él, esta voz asume un significado especial en Escoto Erígena; en los escritos erigenianos señala la procedencia de los seres particulares de Dios. En este sentido, la *r.* se opone a la *reversio* (véase).

respectus. Indica siempre una relación y, en algunos contextos, es equivalente a *relatio* (véase); de hecho, Guillermo de Ockham, por ej., suele denominar así la categoría de relación. Se distingue en: 1. *r. ab* que alude a la relación de una cosa con un principio del que proviene, como la de la criatura con su Creador; 2. *r. in* es la relación de algo con un *subiectum* en el que existe, como la de la cualidad con la sustancia; 3. *r. ad* señala la relación de algo con un término al que ese algo está ordenado, como la acción al fin; 4. *r. ex* refiere a la relación de una cosa con un sustrato a partir del cual ésta es producida, como el mármol y la estatua.

respondens. En las disputas escolásticas, especialmente las quodlibetales, se designaba con este nombre a quien debía sostener una proposición, esto es, al defensor de la tesis. Véase también *determinatio* 3.

responsio. En los textos escolásticos, se denomina así la exposición de argumentos que hace el defensor de una determinada tesis, con los cuales precisamente responde a los problemas, dificultades y eventuales objeciones que ella puede presentar.

restituo. Cf. *repono.*

restrictio. Se llama "restricción" a una propiedad lógica que limita el valor de suplencia (véase *suppositio*) de un término. Obviamente, es la propiedad opuesta a la *ampliatio* (véase). Se puede tomar como ejemplo el término "animal" y advertir su uso en las siguientes proposiciones: "Todo animal cuadrúpedo es vertebrado" y "Todo animal es viviente". En el primer caso, el término en cuestión tiene un valor de suplencia más restringido, es decir, con mayor *r.*, que en el segundo. En su *Logica Ingredientibus*, Pedro Abelardo se refiere a la *r.* como determinación de un término "*per adiectivum accidentis*".

Cuando se trata de proposiciones afirmativas, para llevar a cabo una *r.* lógica (*a non restrictio ad restrictum)*, se han de tener en cuenta las condiciones: 1. que el término más amplio sea universal, y 2. que sea establecida la existencia del término restricto. Así, respecto del segundo caso, no se puede decir "Todo hombre es mortal", "luego, Hamlet es mortal"; en primer lugar, porque Hamlet no es un hombre real y, en segundo lugar, porque, de tratarse de un hombre real, se debería decir, eventualmente, "luego, Hamlet era mortal".

resumptio. Se conoce bajo este nombre una forma de la *reductio* o conversión de la proposición. Mediante la *r.*, se reemplaza un término de la proposición por otro más usado, más conocido o más comprensible. Así, la *r. opponit communem sermonem*. Se utiliza de manera frecuente, pero no exclusiva, cuando en la proposición originaria hay algún término empleado metafóricamente. Por ej., hay *r.* si se convierte la proposición "*Prata rident*" en esta otra: "*Prata sunt amena*". De este modo, la *r.* implica una interpretación o una explicitación.

retractatio. Al traducirse por "retractación", *r.* puede dar pie a un equívoco. En efecto, cabe aclarar en principio que este término latino no implica, salvo eventual y secundariamente, un desdecirse de lo afirmado, como reza la acepción de su habitual traducción española. La voz que nos ocupa proviene de *retracto*, frecuentativo de *retraho*, verbo que significa originariamente volverse a ocupar de algo, insistir en un punto del discurso, tratar de nuevo. En otras palabras, lo fundamental de la *r.* consiste en una revisión. De resultas de ella, la *r.* consiste en aclaraciones –aun sobre temas de datación de obras escritas–, ajustes, enmiendas, adiciones, retoques, correcciones pero también confirmaciones de tesis sostenidas a lo largo de un período de la vida. De esta manera, cuando, al tratarse de un escritor patrístico o medieval, se cuenta con *retractationes*, éstas se revelan de extraordinaria utilidad a la hora de determinar el pensamiento definitivo del autor en cuestión. Así pues, la traducción más razonable de este término es "revisión". Ejemplo de ello, además del de Beda el Venerable, es el de las *Retractationes* de Agustín de Hipona, cuyo prólogo él abre con la intención declarada de revisar la totalidad de su obra: "*ut opuscula mea sive in libris sive in epistolis sive in tractatibus cum quadam iudiciaria severitate recenseam...*".

reversio. En líneas muy generales, el uso medieval de este vocablo refiere a todo proceso que, llegado a un cierto término, asume una dirección inversa a la que condujo hasta él. Un sentido preciso toma esta palabra en Escoto Erígena, pues en este autor indica el retorno de los seres a Dios –de quien proceden– para reingresar en Él y perderse en la universal esencia divina (cf. *De div. nat*. PL CXXII, 633, 644, 866).

revideo. Tecnicismo paleográfico, al igual que *reviso*, indica que se examina atentamente una obra con el objeto de corregirla antes de entregarla al copista para su edición. Entre los humanistas, por ej., Salutati (cf. *Ep.* IV), aparece frecuentemente acompañado de *corrigo* y aun *repurgo*. Guarino, en cambio, prefiere *recurro* (cf. *Ep.* 880, 4).

rex. Designa la cabeza política de un *regnum*, por debajo del emperador –al menos, en términos de jurisdicción pero no políticos propiamente dichos– y por encima del *populus* con el que mantiene un *pactum* (véase). Su poder es, pues, el más elevado de todos los poderes mundanos. En virtud de tal poder, el *r.* está obligado a proteger el reino, procurar el bien común y defender y administrar la justicia dentro de

sus confines. En general, el pensamiento político medieval ha considerado que el rey ha de ejercer el poder que no siempre el pueblo delega en él por sus méritos personales. Pero, más allá del *meritus*, una vez elegido, el *r.* está obligado a asumir la *dignitas* de su investidura (véase *officium*). Por su parte, el pueblo le debe respeto y lealtad.

rhetorica. En la Edad Media, formó parte del *trivium* (véase) de las artes liberales. Tal como en la Antigüedad, la Retórica se concibió, fundamentalmente, como el arte de persudir con la palabra. De este modo, respecto del destinatario de la misma, se propone involucrar al hombre todo con su discurso: no sólo convencer su razón sino mover sus emociones y afectos. Por eso, entre los fines de esta disciplina, se cuenta también la *delectatio*. Pero, por otra parte, y precisamente en virtud de esto último, no apunta –como la Lógica– sólo a la verdad, por lo que la *r.* renuncia a la pureza de la razón.

Éste es, en síntesis, el punto de vista crítico con el que la Patrística recibe la concepción y la práctica de la *r.* de la Antigüedad, como se ve, por ej., en Agustín de Hipona (cf. *Conf.* IV, 2, 2). Sin embargo, el mismo Agustín (cf. *De ord.* II, 13, 38) –y con él la Edad Media posterior– rescata de la *r.* la función moral de atraer al pueblo a la práctica del bien. Este contexto de predicación religiosa, y la importancia que ella asumió en la cultura medieval, confieren a la Retórica su principal valor y la enriquecen como disciplina. Al ampliarse su horizonte no sólo se multiplicaron las técnicas, las motivaciones y el estudio de lo que hoy se denominaría "subjetividad", sino que también se profundizó el análisis de las categorías de una audiencia conformada por clases sociales y tipos humanos diferentes. Todo ello culmina, ya en el Renacimiento, en el uso que de la *r.* hacen predicadores como Bernardino de Siena.

Respecto de la formación en la *r.*, véase *declamatio*.

risus. La risa está vinculada con el *proprium* del hombre, es decir, con lo que inhiere en él por su esencia. En efecto, él es capaz de reír porque, al decir de Pedro Hispano, "*homo dicitur risibile* [...] *quod aptus natus sit ad ridendum*" (*Summ. Log.* 2.13). Esto lo distingue del resto de los animales, esto es, del género al que pertenece, porque deriva de su diferencia específica, es decir, de su racionalidad. Así pues, porque ha sido creado racional puede reír. Por eso, ya Agustín de Hipona, quien dedica un penetrante análisis psicológico a la risa cuando se está a solas, afirma que es natural y propia del hombre (cf. *Conf.* II, 9, 17; *De lib. arb.* I, 8, 18). En principio, este planteo contradice teóricamente el carácter moralmente negativo que el *r.* muestra en la literatura medieval, la que suele relacionarlo con el pecado. En este sentido, Peraldo, por ej., presenta una verdadera tipología del concepto que nos ocupa. En efecto, distingue entre: 1. *r. naturalis*, entendiendo por éste lo que se acaba de decir; 2. *r. vituperabilis*; y 3. *r. commendabilis*, esto es, el moralmente aconsejable. Con mucho, el segundo es objeto de los análisis más detallados. Se lo subdivide prolijamente en: 2.1. *r. invidiae* que es el motivado por la en-

vidia, en el intento de desvalorizar o disminuir a aquel cuya excelencia parece amenazar a la del envidioso; 2.2. *r. perfidiae* que alude a la risa socarrona de quien planea o lleva a cabo una acción malvada, como la de engañar a alguien; 2.3. *r. insaniae* que es la de la locura; 2.4. *r. vanitatis purae* que, habitualmente, se vincula con la necedad, razón por la que se lo incluye en la definición de *scurrilitas* (véase). Con todo, y dentro del tercer tipo, el de la risa recomendable, Peraldo elogia particularmente el 3.1. *r. affabilis*, la sonrisa de amabilidad con que el sujeto se relaciona socialmente con los demás; *r. prudentiae*, propio de quien advierte la solución de un problema, o cómo evitar un peligro o llevar a cabo cualquier acto recto e inteligente (cf. *De lingua* 224). De este modo, relaciona el aspecto positivo del *r.* con el *naturalis*, esto es, con el que emana de la racionalidad. Por su parte, Rodolfo Ardente habla peyorativamente de un *sermo risorius* que contrapone al lícito *sermo iocundus* (cf. *Spec. univ.* XIII, 163). Sin embargo, la raíz lingüística del primero sigue condenando la risa, ya que se prefiere el término *iocunditas* en la valoración positiva de la misma. Por esta razón, una traducción plausible de este vocablo, cuando aparece en contexto condenatorio, es "risa" o, mejor aún, "carcajada"; en cambio, cuando interviene en un contexto positivo, es preferible la versión "sonrisa".

ruminatio. Señala una de las primeras etapas en la *meditatio* (véase) monacal de la Escritura. Consiste en el repetir cada uno interiormente y de manera silenciosa, en la memoria, las palabras del texto sagrado, comenzando a considerar así sus diversos sentidos posibles.



S. Convencionalmente, con esta letra se señala la reducción de un silogismo imperfecto a uno perfecto, es decir, a un modo directo de la primera figura (véase *syllogismus* 1), donde lo que es sujeto en la primera premisa es predicado en la segunda. Para ello, se recurre a la *conversio simplex* (véase *conversio* 5), como se lee en Pedro Hispano (cf. *Summ. Log.* 4, 7 y 11).

sacra pagina. Expresión con la que en muchos textos medievales se alude a la Biblia, único libro al que se le adjudicaba valor en sí y que, por ende, no podía no ser estudiado. Los demás libros, que encerraban toda la cultura profana, heredada de la Antigüedad y enriquecida por los enciclopedistas del período patrístico y por los escolásticos, se consideraban una etapa propedeútica para la comprensión de la *s.p.*

sacrificium. El término proviene de *sacrum* y *facere*. Este último verbo ya señala un aspecto operativo, ejecutivo, en el sacrificio en cuanto instancia en la relación entre el hombre y la divinidad. Por otra parte, el sacrificio implica también la mediación, justamente con su hacer ritual, del *sacerdos*, es decir, del sacerdote, que es su agente, aquel que con-sagra, el que hace que algo sea sagrado.

En la literatura patrística se enfatiza el hecho de que los aspectos externos y rituales se unen a la plegaria y, sobre todo, se cargan de carácter simbólico, como anota Agustín de Hipona en *De Mag.* I, 2 y, especialmente, en la *Ep.* 102, 17. Para el Hiponense, en quien esta palabra cobra fundamentalmente el significado de "ofrenda", es *s.* toda obra hecha para unirse con Dios; más aún, el mayor *s.* del espíritu humano es precisamente confiar en Él es, según se lee en el *Sermo* 33, 2.

Por su parte, Tomás de Aquino subraya el sacrificio u ofrenda exterior como signo del interior que el alma brinda a Dios (cf., por ej., *S.Th.* II-II, *q.*85, *a.*2 *c*).

sacrum. Neutro de *sacer*, de donde *sacerdos*, lo sagrado es, originariamente, lo separado para ser dedicado a los dioses. Pero, en la Antigüedad, esto implicaba una gran ambivalencia, en el sentido de que lo *s.* era tanto lo digno de veneración como lo que suscitaba horror. En cambio, en contexto judeocristiano, sólo conserva la primera nota que vincula, si bien no identifica, lo sagrado con lo santo (véase *sanctitas*).

saeculum. Cf. *mundus* 3.

sanctitas. Antiguamente se consideró *sanctum* todo lo que se había puesto a salvo del alcance de los hombres –ya fueran cosas sagradas o profanas, consagradas o no a

los dioses– precisamente mediante una *sanctio*, es decir, mediante una sanción, por ej., lo que se prohibía por un castigo y se protegía así de cualquier agresión. Por eso, se calificaba de *sanctae* algunas leyes.

Otra es la noción sobre la que se funda en el Cristianismo el concepto de santidad. En efecto, éste alude, en general, a la pureza moral, a la ausencia de faltas o pecados. De hecho, el término griego "*agios*" significa "sin tierra". Por eso, Dios es el santo por excelencia, como aparece ya en el Antiguo Testamento, por ej., en *Job* 6, 10 o en *Is.* 40, 25. Desde luego, esta noción es retomada en Nuevo Testamento, según se lee, por ej., en *Ap.* 4, 8. Así pues, el rechazo por lo impuro y contrario al orden moral es el aspecto negativo de la *s.*, mientras que el positivo alude a la perfección absoluta.

Respecto de las personas, éstas son santas por analogía, es decir, en cuanto pertenecen a Dios o están consagradas a Él, como reza el texto de *Lev.* 11, 44-45. Con todo, a la pureza exterior, implicada en la consagración a Dios y a su culto, le ha de corresponder una disposición interior, moral, que de ordinario se manifiesta en la obediencia a los preceptos divinos. Pero, sobre todo, son santos los que han muerto en la práctica de esta obediencia.

También se habla de la santidad de las cosas, en una analogía aún menos fuerte, ya que es su consagración al culto divino lo que las santifica; así, por ej., se califica a Jerusalén de "ciudad santa", como en *Mt* 25, 15; *Mc* 13, 14; *Lc* 21, 20.

Los autores del período patrístico insisten en la genuina renovación interior, requerida en la *s.*, por acción del Espíritu Santo. Por lo demás, en una concepción dinámica de la santidad, subrayan los actos mismos propios de ella y la práctica heroica de las virtudes; así, por ej., en Ireneo (cf. *Contra haer.* III, 17, 1), en Cipriano (cf. *Ad Donatum* 4) o en Gregorio de Nacianzo (cf. *Orat.* 40, 7). Pero es especialmente Agustín de Hipona quien enfatiza en la noción que nos ocupa la nota de transformación interior del alma en su justificación (cf. *Ench.* 52, 64; *Contra Iul. opus imp.* 2, 164; *En. in Ps.* 7, 5). Otro tanto se lee en Gregorio Magno (cf. *Moral.* 28, 22).

En la Escolástica, se ha distinguido, como lo hace Tomás de Aquino, entre la *s.*, en cuanto *habitus* de la Gracia santificante, y la perfección de la vida espiritual propiamente dicha. Esta última requiere el deseo y el gusto de practicar de una manera perfecta las virtudes más arduas, plano en el que la *s.* se vincula especialment con la caridad. Por otra parte, Tomás subraya en esta noción la unión del alma con Dios, prescindiendo de las realidades inferiores, aspecto en el que la santidad se relaciona con el concepto de religión (cf. *S.Th.* II-II, *q.*81, *a.*8).

sanctus. En la literatura medieval este término puede aparecer tanto en 1. sentido estricto, como en 2. un sentido más amplio. 1. En el primero, señala a quien ha sido canonizado en virtud de su *sanctitas* (véase). 2. En el segundo, en los textos medievales, se denomina con este nombre también a ca-

da uno de los Padres, cuyo testimonio tiene valor en materia religiosa y *auctoritas* em materia teológica. Algunas veces, el término *theologus* sustituye al de *s.*, en el caso de que el santo del que se trata se haya dedicado a la formulación y desarrollo de verdades de fe mediante categorías filosóficas.

sapiens. En términos medievales, y en general, se denomina así el "sabio" quien, precisamente, es quien puede gustar a fondo del sabor de las cosas –del verbo *sapio*–, esto es, el que puede apreciarlas. Sin embargo, la ambigüedad de esta palabra castellana impide considerarla una traducción exacta de *sapiens* y exige algunas precisiones: en primer lugar, no equivale exactamente al "*savant*" francés ni al "*savio*" italiano, ya que estos vocablos se prefieren para aludir a quien domina una determinada disciplina o ciencia (véase *scientia*). En segundo lugar, tampoco señala al "*sage*" o "*saggio*" en esas respectivas lenguas (véase *prudentia*). En la Edad Media, *s.* es quien tiene la *sapientia* (véase), es decir, quien dirige su búsqueda intelectual a las verdades supremas. Así, el sabio por antonomasia se identifica con el filósofo. Por ende, sus características propias dependen de lo que cada época medieval haya entendido por "filosofía". Sin embargo, algunas notas son invariables: por ej., el *s.* es en alguna medida virtuoso, al ser la *sapientia* una virtud; es austero, porque el dedicarse a la contemplación de la más alta dimensión de la realidad exige abandonar o descuidar en cierto sentido la inmediatez de lo material; es hombre "ordenado", ya que elige como su bien sumo lo que ontológicamente es óptimo. Por último, dado que la Edad Media concibió las verdades supremas como divinas, el *s.*, que pretende adecuar su vida a ellas, fue identificado muchas veces con el santo.

sapientia. Voz que traduce la *sofia* griega. Platón ya se refiere a él como la "investigación de las cosas naturales" (cf. *Phaedon*, 96 a). Pero es Aristóteles quien acuña el significado con que la noción que nos ocupa pasa a la tradición medieval. En efecto, él considera la *s.* como la "ciencia de los primeros principios", y la identifica con la filosofía primera (cf. *Met.* I, 1059 a 18). Así, para el Estagirita, la sabiduría es la unión del intelecto con el conocimiento riguroso de las primeras causas y principios (cf. *Et. Nic.* VI, 7, 1141 a 19). De ahí que se refiera a la vida contemplativa, a diferencia de la *frónesis* (véase *prudentia*), que alude a la práctica o activa. Tal reducción a lo contemplativo se matizó durante el período helenistico. No obstante, entre los estoicos resurge la concepción teórica de la *s.*, en cuanto que ellos llaman al comportamiento del universo "Sabiduría cósmica", ya que ésta es razón del cosmos, es decir, *Logos*, al que la conducta humana debe adecuarse.

Con el advenimiento del Cristianismo, el concepto se apoya en los sentidos de *s.* que presenta la Escritura y que se pueden distinguir en: conocimiento de las leyes divinas; observancia de las mismas, y elemento en la creación del mundo dado por el Espíritu de Dios. Sobre esta base conceptual, los autores medievales, suelen considerar la *s.* como una suerte de luz supe-

rior, reelaborando el concepto griego de *sofia* en relación con el orden sobrenatural. Para Agustín de Hipona, por ej., la *s.* es un saber superior –ya que tiene por objeto las cosas supremas y divinas– que se hace posible por la Gracia y al cual están subordinados todos los demás conocimientos. La verdadera sabiduría versa, pues, sobre el conocimiento de lo eterno (cf. *De doctr. christ*. II, 2, 3). En cuanto a la Sabiduría de Dios, Agustín la identifica con el Verbo (cf. *De beata vita*, IV, 34).

El siguiente hito principal en el tratamiento del tema es el ofrecido por Boecio. Este autor hace hincapié en el hecho de que la *S.* veterotestamentaria ha sido identificada por los Padres con el *Verbum Dei*, principio y causa de la organicidad racional del universo y, por tanto, objeto último de la *s.* humana (cf. *De cons.* I, 3, 6-7). Los medios para llegar a ella son las *scientiae*, en la medida en que éstas, como partes de la Filosofía, han de recorrer los caminos por los cuales se refleja la legislación que dicho principio divino impuso a lo real.

Un tratamiento particular del término es el que ofrece el pensamiento de Buenaventura, para quien es necesario poseer conocimiento (*oportet scire*) para alcanzar la sabiduría; es menester, pues, ejercitar el entendimiento, además de frecuentar la Escritura (cf. *Coll. in Hexaem.* XIX, 5). Por otra parte, este autor distingue entre *s. uniforme*, *multiforme*, *omniforme* y *nulliforme*. El contenido de la primera es inmutable y radica en las leyes divinas que resplandecen en las almas racionales; hasta las mismas reglas del conocimiento humano que aspira a la inmutabilidad, aun siendo esencialmente mutable, implican sabiduría *uniforme* que lo trasciende (cf. *ibid.* II, 9 y 10). Llama *s. multiforme* a la que aparece en la Escritura, cuyos diversos sentidos más allá del literal, se relacionan, para Buenaventura, con las virtudes teologales: la fe se nutre del sentido alegórico; la esperanza, del anagógico; la caridad, del moral (véase *allegoricum* y *anagogicum*) (cf. *Brevil.*, *Pr.*, 4,1,2). La sabiduría se revela *omniforme* en las obras divinas, conteniendo todos los aspectos correspondientes a la diversidad de lo creado, con lo cual también en Buenaventura el mundo asume, una vez más, la condición de libro a descifrar (cf. *Coll. in Hex.* 2, 20). Por último, el punto culminante del itinerario hacia la sabiduría es la *s. nulliforme*, la propia del éxtasis inefable, ya que en éste se trasciende todo intelecto (cf. *ibid.* 2, 29).

Por su parte, también Tomás de Aquino hace suya la afirmación del Verbo en cuanto Sabiduría de Dios. Pero su atención gira sobre la *s.* como virtud humana. Sobre ésta hace una elaboración filosófica diferente que, obviamente, vuelve a las fuentes aristotélicas. El Aquinate la considera una virtud puramente intelectual, cuyo objeto son las causas supremas. Mediante la investigación de la razón, se ocupa de los primeros principios, que son los más inteligibles en sí mismos, aunque no para nosotros (cf. *In Met.* I, *l.*1, 34-35; *S. Th.* I-II, *q.*57, *a.* 2 *c*).

sarcasmus. En los tratados medievales de moral el sarcasmo es vituperado en cuanto falta de caridad, ya

que se define como *hostilis irrisio*, es decir, como agresión que se dirige contra alguien a manera de burla y que intenta roer su alma. Derivado del griego, el término significó originariamente la acción de los perros al roer los huesos.

satietas. Con origen en *satis*, suficiente, *s*e utiliza en contexto moral y en el místico. En el primer sentido, es *fructus iustitiae*. Sólo lo que es justo puede procurar por sí mismo satisfacción moral, es decir, puede ser suficiente tanto para el sujeto como para el objeto del acto moral. En el segundo sentido, es término muy común, particularmente, entre los místicos especulativos y en la escuela franciscana. Señala un estado espiritual que se nombra como "saciedad" por analogía con algunas sensaciones corporales. Se define como aquel estado que excluye el deseo de cualquier otro objeto que no sea aquel que satisface. Por eso, la *s.* excluye toda tristeza y toda ansiedad; en este sentido, sólo Dios puede darla.

scala praedicamentalis. Con esta expresión, cuyo significado, es el de "jerarquía de las categorías", la Edad Media se refirió al famoso árbol de Porfirio (véase *arbor porphiriana*).

schedae. En los siglos tardomedievales y durante el Renacimiento, se llamó con este nombre las hojas sueltas, del material menos caro disponible, que contenían la redacción definitiva de una obra. Se transcribían después a fascículos de pergamino que se ataban para formar el códice o volumen. Precisamente a este pasaje de las *sch.* al códice se aludía con la expresión "*in volumen redigo* o *edo*". Generalmente, la tarea estaba a cargo de un copista, limitándose el autor a la revisión final de este original llamado *archetypum*.

schisma. Se entiende por cisma la separación, espontánea y consciente, de la unidad de la Iglesia, desechando así el sometimiento a sus autoridades y la comunión con sus miembros. Isidoro de Sevilla escribe, en sus *Etim.* VIII, 3, que esta palabra proviene de *scissura*, esto es, división, aludiendo a la de las almas. Y añade: "Se produce el cisma cuando dicen los hombres 'Los justos somos nosotros', 'nosotros somos los que santificamos las almas', y cosas semejantes". Así pues, el *s.* se diferencia de la herejía (véase *haeresis*) en cuanto que el cisma no concierne, como ésta, a los dogmas de fe sino a la potestad espiritual de la Iglesia, tanto sacramental como de jurisdicción. Por eso, el cismático no puede, por ej., absolver o excomulgar.

schola. En la Edad Media, se entiende por "Escuela" la Escolástica, desde el momento en que ésta es un tipo de pensamiento cuyas características dependen del hecho de haberse desarrollado en un marco institucional. En efecto, para la Escolástica, la búsqueda intelectual es un oficio con técnicas profesionales y leyes minuciosamente fijadas. Ello da lugar a una suerte de una estructura mental y literaria, que determina los procesos de enseñanza y aprendizaje, de investigación y discusión, de transmisión y redacción. Como es obvio, esto implica y promueve un estilo tanto interior como exterior, orginado en

la preocupación de la mayor precisión en el pensamiento y la argumentación; de ahí la estructura del razonamiento, las distinciones, las divisiones y subdivisiones, los procedimientos de demostración, etc. Todo ello procura un carácter impersonal en el estilo, que obedece a la búsqueda y puesta en práctica de una técnica universal, tomado este último término en dos sentidos: en el que dicha técnica es aplicable a cualquier contenido, y en el de que es respetada por todos los miembros de la Escuela. Eso explica la gran variedad de autores y de generaciones que forman parte de ella. La calidad científica y el rigor de las formas exteriores hicieron que la Escuela prestara particular atención a dos *artes*: la Gramática y la Dialéctica.

Con todo, se ha de tener presente que, más allá del universal respeto que nutrió por esta última disciplina (véase *dialectica*), combatió sus peligros, especialmente, el del vaciamiento de su contenido que culminaría en un puro formulismo, en una vana *loquacitas*. En general, la Dialéctica fue aplicada por la Escuela a cuestiones teológicas. En este sentido, no puede sorprender que haya conferido importancia a las *auctoritates*, especial pero no exclusivamente, a las escriturarias y patrísticas. Todo ello redundó en un gran sistema especulativo, uno de cuyos objetivos principales era el de hallar el acuerdo entre la Filosofía y un dogma religioso. Pero éste no sólo fue el cristiano; de hecho, hay una Escolástica judía y una musulmana.

Esto implica, en primer lugar y salvo casos puntuales, el supuesto de que la verdad puede ofrecer diversos caminos para llegar a ella, pero que tiene unidad interna; en segundo término, una confianza en la razón tal que hace muchas veces que se fuercen sus límites; en tercer lugar, todo lo anterior culmina en una gran capacidad de construcción y sistematización filosófica y teológica, una de cuyas muestras más significativas son precisamente las *Summae*, escritas con conciencia no de mera compilación sino de *renovatio temporis*. En síntesis, la capacidad de creatividad de la Escuela la constituye en un momento decisivo para la historia de la Teología y, por eso mismo, de la Filosofía.

scholasticus. En términos medievales, escolástico es el miembro de la Escuela (véase *schola*), por tanto, aquel autor que, habiendo enseñado efectivamente o no en una escuela o universidad, de hecho muestra en su producción las notas formales, las técnicas y los procedimientos que caracterizan la *schola* y que dan lugar a una determinada *forma mentis*. Sin embargo, ésta presenta un origen, una evolución y una declinación que tornan extremadamente difícil proponer una periodización de la Escolástica y, por ende, la ubicación de un *s.* determinado en una de esas etapas.

scholion. Con esta palabra se alude a un texto breve que, a modo de nota, se añadía como glosa o apéndice a otro, y que contenía una interpretación o explicación breve que lo aclaraba.

scibile. Voz que alude tanto al *obiectum* (véase) de una ciencia, como, en general, a lo que puede ser co-

nocido (véase *scire*). Para escolásticos como Tomás de Aquino, los géneros de las cosas que se pueden saber, es decir, *scibilium genera*, se distinguen según el diverso modo de conocer que es el diverso modo de definir. De hecho, el Aquinate subraya que, en cuanto término relativo, lo *sc.* no refiere a la ciencia, sino que ésta remite a él (cf. *In Met.* VI, *l.*1, 1156-1165 y X, *l.*8, 2068).

Otros llaman así al objeto de una proposición susceptible de ponerse en duda y apta para volverse evidente por medio de proposiciones necesarias, dispuestas en forma de silogismo. Ockham, por ej., añade a esto las siguientes notas: primero, lo *sc.* excluye tanto la proposición contingente como la *nota per se*; segundo, que es posible que una proposición que se puede poner en duda, como que el calor engendra calor, se confirme o se invalide por medio de la experiencia (cf. *Summa Totius Log.* III, 2, 24).

scientia. En líneas muy generales, el concepto tradicional de ciencia la concibe como un saber con universalidad y garantía de validez y, por ende, como conocimiento con un grado máximo de certeza. En este sentido, se opone a la *opinio* (véase). La definición clásica de este concepto dice que *sc.* es el conocimiento de las cosas por sus causas, tanto las extrínsecas cuanto las intrínsecas. De ahí que, en su sentido más estricto, la *sc.* sea la ciencia demostrativa o *propter quid*, que deduce de principios, axiomas, definiciones y postulados las conclusiones lógicas, explicando de esta manera las causas y esencias de los fenómenos. Así pues, en principio, la *sc.* tiene por objeto la realidad fenoménica. Tal caracterización tiene su raíz en Aristóteles, para quien hay ciencia cuando se conoce la causa por la que es una cosa, cuando se sabe que es causa precisamente de esa cosa y no de otra, y cuando se tiene la certeza de que no puede ser de otro modo (cf. *An. Post.* I, 2, 71, b 12). Por eso, el Estagirita reconoce carácter científico a la Física, la Matemática y la Filosofía, que constituyen la triple división del saber teórico (cf. *Met.* 1, 1025, b 3 - 1026 a 32).

En la Patrística, no predominó el interés por la ciencia en cuanto tal, sino por la sabiduría (véase *sapientia*), pero se trabajó con preferencia el problema de la distinción entre ambas. Agustín de Hipona, por ej., lo aborda en el *De beata vita* IV, 27.

En la Escolástica resurge la atención al tema. Buenaventura, que insiste en que la *s.* es inferior a la *sapientia* (véase), sostiene en cuanto teólogo que en Cristo se encuentran todos los tesoros de una ciencia que ve como septiforme. En efecto, sus objetos son la esencia, consideración de la Metafísica; la naturaleza, de la Física; la distancia y el número, de la Matemática; la doctrina, de la Lógica; la virtud moral, de la Ética; la justicia, de la Política; la concordia, de la Teología. Esto último puede sorprender, pero se ha de recordar que Buenaventura entiende al teólogo, fundamentalmente, como exégeta. En tal sentido, señala que toda la Escritura es como una cítara, cuya cuerda inferior no produce armonía por sí sola sino con las demás; de la misma manera, un lugar escriturario depende de otro, más aún, a ese pa-

saje se refieren muchos otros entre los que hay armonía de sentido (cf. *Coll. in Hexaem.* I, 11 y XIX, 7).

Obviamente –en virtud de la diferencia de tradiciones filosóficas en las que se apoya uno y otro– muy distinto es el enfoque de Tomás de Aquino. El Aquinate define la *sc.* como una virtud intelectual, es decir, una virtud que perfecciona el entendimiento, por la cual se conocen las verdades que son últimas no absolutamente sino en un determinado género de lo cognoscible. Procede por demostración, considerando al mismo tiempo los principios de dicho género y las conclusiones, en las que se explicitan esos principios (véase *processus, in fine*). Para Tomás, la *sc.* depende, pues, de la *sapientia* como de algo supremo, ya que ésta juzga de las conclusiones de las ciencias y de los principios sobre los que ellas se basan (cf. *S. Th.* I-II, *q.* 57, *a.* 3).

En textos nominalistas, en cambio, se insiste separar más nítidamente el *habitus* intelectual de la *sc.* de aquel de la *sapientia* y aun de la *prudentia*, insistiendo en que se trata de dos modos muy diferentes de conocimiento (cf., por ej., Guillermo de Ockham, *In I Sent. Pr., q.*2).

En los autores escolásticos, la noción que nos ocupa aparece en los siguientes términos: desde 1. el punto de vista del rigor expresivo, se habla de 1.1. *sc. lata*, para aludir a cualquier conocimiento verdadero que parte de principios ciertos, aunque no proceda por demostración; en este sentido, también las llamadas *artes* (véase) son ciencias; y 1.2. *sc. stricta*, que es un conocimiento cierto, que parte de principios y procede por demostración hacia conclusiones. Desde 2. el punto de vista del término o fin de las ciencias, éstas se dividen en 2.1. *sc. speculativa*, que es aquella que se ocupa solamente de la contemplación de su objeto y de la verdad del conocimiento, como la Matemática o la Metafísica; y 2.2. *sc. practica*, que es la que refiere su conocimiento a una obra o acción, como la Moral. Desde 3. el punto de vista de la ordenación de las ciencias, se usa la expresión 3.1. *sc. subalternata* para señalar una ciencia que, en sus principios, depende de otra, denominada 3.2. *sc. subalternans*, de tal modo que los objetos de ambas sólo se diferencian accidentalmente, así la Música depende de la Aritmética, puesto que las cantidades sonoras deben regirse por las relaciones numéricas (véase *subalternatio*).

En la última Edad Media, se ha hablado también de 3.3. *sc. demonstrativa*, para referirse a todo conocimiento de conclusiones deducidas, silogísticamente, de principios conocidos *per se* o por experiencia; 3.4. *sc. rationalis*, para aludir a la lógica, opuesta a la 3.4. *realis* que trata de lo que existe fuera del alma, aunque los autores nominalistas insisten en que esta última no es *de rebus* sino *de intentionibus supponentibus pro rebus*; 3.5. *sc. naturalis* es la que aborda específicamente las sustancias compuestas de materia y forma; 3.6. *sc. moralis* es la que versa sobre los actos que dependen de la voluntad;

Una última clasificación atañe a un importante problema teológico: el de 4. la ciencia o conocimiento que Dios tiene de todo lo

que no es Él mismo. En este sentido, se habla de 4.1. *sc. visionis* para mentar el conocimiento divino de lo real, ya sea de lo que realmente existe, como de lo que existió o existirá, dado que, estos últimos dos casos caen bajo la mirada omniabarcante y simultánea de un Dios eterno: la realidad de lo pasado y de lo futuro se vuelve de algún modo presente en el conocimiento divino. Pero en Dios hay también una 4.2. *sc. simplicis intelligentiae* referida no a lo actual, sino a lo potencial que siempre permanecerá como tal: se trata del conocimiento divino de aquello que, pudiendo ser, no existe, ni existió, ni existirá. En la Escolástica ya figura esta división, como se ve, por ej., en Tomás de Aquino (cf. *S. Th.* I, *q.* 14, *a.* 9, *c*). Pero un tercer término se añade en la doctrina molinista. En efecto, en ella se encuentra la expresión 4.3. *sc. media* para aludir al conocimiento que Dios tiene del "futurible" o *actus liber hypothetice futurus*, o sea, la determinación meramente posible que, en caso de actualizarse, obedece siempre a la libre elección humana (véase *praescientia*; y *concursus*, *in fine*).

scintilla. Bajo esta voz –que a veces aparece en las expresiones *sc. conscientiae o sc. animae*–, la literatura filosófica y mística medieval aludió no a una facultad especial del alma, sino al fondo mismo de ésta que, como Dios, es una e inefable. En virtud de esa íntima afinidad, en tal dimensión, tiene lugar de improviso la suprema unión del alma con la divinidad. El autor que más se ha dedicado a este tema es M. Eckhart, quien se refiere a él también con el término "*abditum animae*".

Mucho antes que él otros pensadores habían usado expresiones equivalentes para indicar lo mentado por la *sc.*; así, Agustín habla de la *"acies cordis"* (cf. *In Io. Ev*. 38); Ricardo de San Victor utiliza *"simplex intelligentia"* (cf. *De praep. animi ad cont.* 87); Buenaventura se refiere a la *"syderesis sc."* y a la *"apex mentis"* (cf. *It. ment. in Deum* I).

Un matiz distinto asume esta palabra en Tomás de Aquino, para quien la *sc. rationis* es la facultad intelectiva en cuanto inteligencia inmediata de los primeros principios (cf. *In II Sent. d.* 39, *q.* 9, *a.* 1).

scire. En general, alude a un conocer genérico que se alcanza mediante diversos modos y que resulta ya en la *scientia* (véase) que tiene por objeto el mundo de lo inmanente, ya en la *sapientia* (véase) que se dirige a las realidades trascendentes. Aristóteles examinó dos aspectos fundamentales del saber: posibilidad de un saber "objetivo", reflexivo o racional, y el hecho mismo del deseo de saber en cuanto tendencia natural del hombre (cf. *Met.* I, 1; II, 2, 9 y 10).

Esto pasa a los autores medievales, quienes han acentuado uno u otro aspecto, además de retomar los principios socráticos del autoconocimiento y de la exigencia crítica en el saber como tal. Estos últimos factores aparecen, por ej., en el *Scito et ipsum*, es decir, la máxima socrática del conocerse a sí mismo, con que Pedro Abelardo subtitula su *Ethica*. Por su parte, Nicolás de Cusa, en el *De docta ignorantia*, afirma literalmente que "*scire est ig-*

norare", precisamente por su noción de sabiduría (véanse *docta ignorantia* e *idiota*). En cambio, durante la transición entre el período patrístico y el mendieval, se concibió el saber, primordialmente, como la construcción de un sistema enciclopédico, uno de cuyos ejemplos son las *Etimologiae* de Isidoro de Sevilla.

Sin embargo, lo típico de la actitud medieval ante el tema es poner en tela de juicio la validez de un saber humano separado del fin último de la vida, y subrayar la necesidad de la contemplación del *sc.* divino, infinito y omniabarcante. Esta posición se muestra en casi todos los grandes autores medievales que transitan sobre las huellas; por ej., del *De doctr. christ.* de Agustín, o del *De scientia Christi* de Buenaventura.

Los escolásticos más claramente aristotélicos, como Tomás de Aquino, se han ocupado del *sc.* en cuanto proceso. Así, por ej., insisten en que, quien desea saber algo, ha de dudar primero de lo que sabe e investigar después lo que busca (cf. *In Met.* III, *l.*1, 839).

No obstante, es diferente la posición de los nominalistas de la última Edad Media. Así, aunque admiten que, en sentido amplio, saber puede significar obtener un conocimiento por el testimonio ajeno; en sentido estricto, definen *sc.* como poseer el conocimiento evidente de una verdad necesaria mediante el conocimiento de otras verdades necesarias que, oficiando de premisas, lo hacen precisamente evidente (cf. *In Phys.* III, 21; *Summa Totius Log.* III, 2, 1).

scriptor. Esta voz señala al amanuense, escribiente o, mejor aún, copista, es decir, a aquel que sólo copiaba las obras de otros, sin cambiar absolutamente nada de sus textos. En esto se diferencia del *commentator* y, más todavía, del *auctor* (véanse).

scriptura. Como es obvio, significa, en principio, la acción y el efecto de escribir (véase *pictura*). Pero la acepción principal que tiene este término en la Edad Media es el de Sagrada Escritura, es decir, la Biblia en cuanto conjunto de libros que contiene la revelación divina. En el Cristianismo se considera que el autor principal de la *S.* es el Espíritu Santo que la ha dictado a autores humanos como los profetas o los apóstoles.

Dado su lenguaje, uno de los principales problemas relacionados con la Escritura es el de sus diversos sentidos, esto es, las claves en las que debe ser leída (véanse *sensus* y *sententia* 1). Buenaventura, por ej., distingue en la *S.* –a la que llama corazón, boca, lengua y pluma de Dios– un aspecto externo y otro interno: el primero enseña historias y propiedades de las cosas; el segundo, escrito por dentro, encierra misterios y diversas interpretaciones posibles (cf. *Coll. in Hexaem.* XII, 17).

scurrilitas. Se suele traducir genéricamente por "chocarrería" o "bufonada", dado que su objetivo es el de provocar risa. Su significación queda signada a partir de la imagen negativa que la Iglesia tenía de los juglares, es decir de los profesionales de la *s.*, denominados también *scurrae, mimi, ystriones* o aun *ioculatores*. Precisamente de esta última voz

la *iocularitas* adquiere su carácter de sinónimo del término que nos ocupa. Este origen, que sella el matiz propio de la *s.*, hace que su elemento distintivo sea la intencionalidad deliberada de suscitar la carcajada, intención a la que se llega a través de una atenta reflexión, como escribe Jerónimo (cf. *In Epist. ad Eph.* PL 26, 552) y aun mediante mucho esfuerzo, según señala Pedro Lombardo (cf. *Collect. in Epist.* PL 192, 209).

El carácter pecaminoso de la *s.* se basa sobre la imagen negativa que la risa, mejor aún, la carcajada, tuvo en general durante la Edad Media. Con todo, esto se matizó en su transcurso y, así, junto con una verdadera tipología de la risa en sentido moralmente negativo (véase *risus*) que conforma un *sermo risorius*, se elaboró una doctrina del *sermo iocundus*. De este modo aparece, por ej., en el mismo Rodolfo Ardente (cf. *Spec. univ.* XIII, 163).

Se ha de tener en cuenta que la severidad de los textos medievales sobre el tema obedece a que, fundamentalmente, están dirigidos a monjes, es decir, a quienes han optado por una renuncia y una ruptura total con el mundo. Tal severidad se atenúa cuando el destinatario es quien permanece en él, por ej., el *rhetor*. En efecto, puede ser útil al orador apelar a la *s.* para suscitar una risa divertida en un auditorio distraído o cansado y recobrar su atención.

secta. Voz que proviene del verbo latino *sequor*, "seguir". La secta está constituída, pues, por un grupo de seguidores y secuaces de una determinada doctrina filosófica, religiosa o política. En el primer sentido, es decir, como escuela o dirección filosófica la palabra ha sido usada ya por los escritores latinos de la Antigüedad; por ej., aparece en Cicerón (cf. *Brut.* 31, 120). Algunas clasificaciones hechas por autores antiguos de las *s.* en cuanto escuelas filosóficas son las que las agrupan en dogmáticas y escépticas, y las que las dividen en jónicas e itálicas, como se lee en Diógenes Laercio (cf. I, 16).

Entre los apologistas, como lo hace Justino en su *Diálogo con Trifón*, se habló de las "sectas" de los platónicos, aristotélicos, estoicos, epicúreos y escépticos. Pero, al mismo tiempo, por la influencia de la aparición del Cristianismo y las cuestiones internas del Judaísmo, este término se aplicó preferentemente para designar diversas facciones que se disputaban el primado de su propia posición teológica, como los fariseos entre los judíos, o los arrianos entre los cristianos (véase *haeresis*).

Con este último sentido predominante pasa a la Modernidad.

secundum. Sus dos significados originarios son: 1. detrás de; 2. a lo largo de. De ellos derivan los usos filosóficos más frecuentes de esta palabra. 1. del significado de "detrás de" proviene el adverbio "segundo", que señala "en segundo lugar" en una enumeración, por ej., de argumentos, objeciones, etc. 2. Del sentido de "a lo largo de" deriva el significado de "según", "de acuerdo con", "de conformidad con", es decir, "siguiendo tal orden".

secundum quid. Contracción de *secundum aliquid*; con este término se indica que aquello de que se tra-

ta ha de ser tomado restrictivamente, esto es, que tiene que ser entendido en cierto aspecto o con relación a algo, y no absolutamente o *simpliciter* (véase).

secundum quid et simpliciter. Se conoce con esta expresión un tipo de falacia o sofisma (véase *sophisma*), identificado ya por Aristóteles (cf. *Soph. El.* V, 167 a). Consiste en pasar de una premisa, en la que cierto término se toma en sentido relativo o *secundum quid* (véase), a una conclusión, en la que ese mismo término se toma en sentido absoluto o *simpliciter* (véase). El ejemplo que propone Pedro Hispano de este sofisma es: "*Iste est homo mortuus, ergo est homo*" (*Summ. Log.* 7.47).

securitas. En la consideración medieval la seguridad se opone directamente al temor, por lo cual se define como una cesación o al menos un descanso en la perturbación causada por éste. Ya Isidoro de Sevilla hacía derivar el término de "*sine cura*", esto es, "sin cuidado" (cf. *Etym*. X, S). Por eso, Tomás de Aquino adscribe la *s.* a la fortaleza, como condición de la misma, aunque añade que formalmente es parte de la magnanimidad en la medida en que aleja la desesperación (cf. *S.Th.* II-II, *q.*129, *a.*7). Cf. también *certitudo*.

secus si secus. Expresión que se utiliza para señalar que una proposición siempre se admite como verdadera en un solo sentido, prescindiendo de otro u otros posibles. Por ej., "Un cuerpo terrestre siempre se dirige al centro de la tierra". Esto se entiende *secus si secus*, en cuanto que sólo es verdadero cuando dicho cuerpo queda librado a sí mismo, no cuando es impulsado por alguna fuerza externa, ya que, en ese caso, puede asumir otra dirección.

sed contra. Término que aparece en las argumentaciones escolásticas y que, por ende, suele formar parte de los artículos en las *Summae* (véase *articulus* 3), en tanto que éstos reproducen el esquema de una discusión y aun el de una reflexión del autor. Ahora bien, dado que la misma expresión *s.c.* puede dar pie a un equívoco, conviene recordar que el escolástico procede habitualmente argumentando a favor de la opción entre los dos términos de una alternativa. Ésta es la que se abre con el *utrum* (véase), partícula que la implica por sí misma. Se presentan primero las razones que apoyan una de las opciones, de manera que el *s.c.* abre la presentación de la otra parte de la alternativa. Así pues, contra lo que se suele decir, la expresión que nos ocupa no introduce por sí misma, estrictamente hablando, ni la posición del escolástico del cual se trata, ni un mero recurso a una *auctoritas* del que el autor se serviría para sostener la propia posición. Si lo hace, es indirectamente, ya que el momento en que el escolástico defiende su posición es el de la respuesta. Así, el *s.c.* anuncia las "*rationes quae sunt ad oppositum*" de la primera serie de las aducidas, pero no necesaria y directamente contra ellas sino a favor del segundo término de la opción.

segnitia. Voz que también aparece en la forma de *segnities*, en algunos autores equivale a *pigritia* (véase).

Con todo, este último término reviste un matiz moral, mientras el que nos ocupa se emplea más en el sentido psicológico de apatía, indolencia o calma excesiva, es decir, aquella que se da cuando debería haber acción; de ahí que, metafóricamente, se pueda hablar de la "*s. maris*", esto es, de la calma anormal o inusitada –y por ello amenazadora– del mar, y no de la "*pigritia maris*". Tanto autores de la Patrística como de la Escolástica han considerado la *s.* una de las especies del *timor* (véase).

sempiternitas. Así como la *aeternitas* alude a lo simultáneo, a un presente perpetuo, y la *aeviternitas* (véanse) refiere a la duración permanente de los entes incorrumpitibles, la *s.* es la duración sucesiva sin principio ni fin que se da en el tiempo. El empleo medieval de este vocablo con la acepción señalada encuentra una de sus principales fuentes en Boecio, quien escribe "*Nostrum nunc quasi currens, tempus facit, et sempiternitatem: divinum vero nunc permanens, neque movens sese, sed constans, aeternitatem facit.*" (*De Trin.*, 9). Con todo, hay antecedentes en la literatura antigua, como indica en sus *Distinctiones dictionum theologalium*, Alain de Lille, citando a Horacio. De este modo, las expresiones *perpetuum* y *ad saecula saeculorum* se han usado muchas veces en sentido no técnico, para aludir a la noción que nos ocupa. Por su parte, Tomás de Aquino subraya el carácter de duración infinita en el tiempo que es propio de lo *sempiternum*, aclarando que la *immortalitas* se refiere a la perpetuidad de la vida; en cambio, la *s.* a la perpetuidad en la existencia como tal. (*In De caelo et mundo* II, 1, 2). Es, por tanto, técnicamente impreciso hablar de la "eternidad" del mundo, toda vez que éste existe en la sucesión temporal; habría que hablar de la posible *s.* del mundo. Si tal sempiternidad se hubiera dado, sostiene el Aquinate, sería necesario admitir que *generatio moventium seipsa quae sunt generabilia et corruptibilia, sit perpetua* (*C.G.* I, 13, 25).

sensatio. Significa "sensación". Con todo, los textos medievales y, particularmente, los escolásticos, suelen preferir para referirse a ella los términos "*sensus*" (véase *sensus* 2), mejor todavía, "*species sensibilis*", o aun *notitia* (véase *species* y *sensibile*). Sólo hacia el final de la Edad Media comienza a darse el uso del vocablo *s.*

sensibile. Esta voz, cuya noción corresponde a la gnoseología medieval, indica, en primera instancia, lo que puede ser aprehendido mediante los sentidos o la sensibilidad en general. En otras palabras, señala el objeto de la percepción sensorial.

Sobre la base de las distinciones establecidas por Aristóteles en el *De An.* II, 6, 418 a 13, los escolásticos hablaron de lo *s.* 1. *per se*, o sea, lo sensible en cuanto tal, que se distingue en 1.1. *s. proprium*: lo que puede ser aprehendido exclusivamente por un sentido en particular; por ej., el color, ya que éste sólo es captable por la vista; 1.2. *s. commune*: es lo que puede aprehenderse por más de un sentido, como la extensión que es aprehendida a la vez por la vista y el tacto. Esto ya aparece en la Patrística: Agustín,

por ej., se refiere a la mencionada distinción en *De lib. arb.* II, 7, 15 y ss. En cambio, 2. *s. per accidens* se llama a lo que atañe a los sentidos sólo accidentalmente, tal es el caso de la substancia material, en cuya definición no entra la referencia a la sensibilidad, aunque de hecho esta clase de substancias son captadas por ésta.

Estas distinciones muestran el ámbito de significado de lo *s.*, que va desde la modalidad propia de la aprehensión por un sentido singular, a la realidad misma a la que pertenece esa modalidad, es decir, la cosa o el mundo sensible. En la Escolástica, la aprehensión de lo sensible está caracterizada, por una *species s.* (véase *species*) contrapuesta a la *intelligibilis*. Tomás de Aquino, por ej., alude a la primera diciendo: *"sensus non est cognoscitivus nisi singularium, cognoscit eum omnis sensitiva potentia per species individualis, cum recipiat species rerum in organis corporalibus"* (*C.G.* II, 66, 2).

Respecto del problema de la realidad "objetiva" de lo *s.*, se puede decir, muy en general, que ella es afirmada en toda la Edad Media. En cambio, los autores modernos tratan de superar este aspecto del realismo gnoseológico medieval haciendo depender el ser de lo sensible del acto perceptivo.

sensitivum. En la Edad Media, se suele designar con este adjetivo la facultad y la vida propias de la sensibilidad, particularmente, la animal (véase *sensus* 2). También se ha hablado de *anima sensitiva* en relación con la polémica de la pluralidad o unicidad de las formas substanciales en el hombre. Para este tema, véase *anima, in fine.*

sensualitas. Voz que en los textos medievales puede aludir 1. a la sensibilidad en cuanto tal, aunque raramente (véase *sensus* 2); lo más frecuente es encontrarla referida 2. a la sensualidad propiamente dicha. La razón, como señala Tomás de Aquino en *S.Th.* I, *q.*81, *a.*1, radica en que una cosa pertenece a la *s.* en un doble sentido: en cuanto preparación, ya que, para que tenga lugar el movimiento sensual, es necesario que se dé el conocimiento sensible o sensitivo; y en cuanto apetito que este último puede engendrar. El segundo sentido es el esencial en la voz que nos ocupa. Por ej., la *s.* propia del deseo carnal de un cuerpo hermoso requiere el verlo o tocarlo. Así, y en general, cuando los autores patrísticos y medievales tratan el deseo como tal o el deseo de lo que no es sensible, tienden a usar la voz *concupiscentia* (véase) y reservan *s.* cuando se proponen aludir a la referida vinculación del deseo con el conocimiento sensible.

sensus. Dos son las principales acepciones de esta palabra que se suele traducir por "sentido" y también por "sensibilidad", según el contexto: la 1. hermenéutica, y la 2. antropo-gnoseológica. 1. En el primer orden mencionado, *s.* alude, 1.1. en general, al sentido en cuanto significado de un término o proposición; 1.2. en particular, al plano de interpretación o lectura, especialmente, de la Escritura. Así, ya desde la Patrística hasta el final de la Edad Media, se ha hablado de un sentido 1.2.1. literal o histórico

y 1.2.2. un sentido alegórico (véase *allegoricum*) que, a su vez, se divide en 1.2.2.1. moral y 1.2.2.2. anagógico. Por ej., la salida del pueblo de Israel de Egipto, desde el primer punto de vista, se refiere a un hecho histórico acaecido en tiempos de Moisés; desde el punto de vista alegórico-moral, se interpreta como la conversión del alma del pecado a la Gracia; desde el alegórico-anagógico, se lee remite a su ascensión espiritual desde el actual estado terreno hacia la libertad de la gloria eterna.

En cambio, en el plano 2. antropo-gnoseológico, *s.* alude, en general, a la sensibilidad como conjunto de órganos, facultades y sensaciones propias de ese aspecto del conocimiento, esto es, de la comunicación del hombre con la realidad circundante y consigo mismo; en particular, se refiere a cada una de las facultades sensibles. Para los órganos de cada una de ellas, se reserva, en cambio, el término *sensorium*.

Según Agustín de Hipona, la sensibilidad es la forma menos elevada de la actividad del alma. Para él, todo conocimiento de una cosa material es engendrado simultáneamente por nuestro conocimiento y por la cosa misma conocida; no hay ocasionalismo ni innatismo en el Hiponense. En la concepción agustiniana, la sensación es un caso particular del uso que el alma hace del cuerpo. De hecho, llama *s.* en cuanto sensación a toda *passio* recibida por el cuerpo, cuando ella es registrada por el alma (cf. *De quant. an.* 23, 41).

Durante la Escolástica y depués del reingreso de Aristóteles se podría hablar de una suerte de revalorización de la sensibilidad como estructura de conocimiento. Al advertir, sobre las huellas aristotélicas, que en esta vida el alma nada conoce sin imágenes, se notó al mismo tiempo que ella necesita, para ejercer su acto, de una facultad, o de una serie de facultades, cuyo ejercicio está ligado a los órganos corporales. En el plano del conocer, la inteligencia humana, unida al cuerpo, tiene por objeto primero la naturaleza de las cosas materiales captadas precisamente a través de ellos. Ahora bien, en virtud de las funciones disímiles de los diversos órganos, se profundizó en los diversos aspectos de la sensibilidad en cuanto estructura cognoscitiva. Así, se distinguió el 2.1. *s. exterior* o la sensibilidad externa, dada por los cinco sentidos, 2.1.1.*visio,* 2.1.2. *auditio,* 2.1.3. *olfactio,* 2.1.4 *gustatio,* 2.1.5 *tactio*; y el 2.2. *s. interior* o sensibilidad interior. Éste, más complejo, está dado por 2.2.1. *sensus communis*, 2.2.2. *memoria sensibilis*, 2.2.3. *phantasia*, 2.2.4. *aestimativa* (véanse los respectivos artículos).

sensus communis. Además de la acepción vulgar de opinión general o compartida por muchos, esta expresión tiene un significado preciso en la gnoseología patrística y medieval. En efecto, señala una facultad de la sensibilidad interna, cuya función es la de coordinar los datos de la externa. Ya Aristóteles, quien trata el tema en *De an.* III, 2, 425b 8 – 427a 12, había indicado que la sensibilidad externa, es decir, la de los cincos sentidos, sólo puede percibir diferencias entre datos correspondientes al mis-

mo sentido, por ej., la vista percibe las que se dan entre el rojo y el azul, pero no las diferencias entre lo rojo y lo dulce. Se ha de postular, pues, un sentido que distinga y aúne las sensaciones y éste es precisamente lo que la Edad Media llamó el *s.c.* La Escolástica –y en particular Tomás de Aquino, en su interpretación de los pasajes citados– intentó resolver una dificultad que dejaba abierta la lectura literal de la posición aristotélica sobre la cuestión: la de explicar cómo es posible que un único sentido reciba dos formas sensibles heterogéneas. Más allá de los intentos de justificación del mismo Aristóteles, Tomás propone una solución que consiste en entender el *s.c.* no sólo como la facultad que registra las modificaciones de los diversos sentidos externos, sino también como aquella que percibe las mismas operaciones de éstos. De esa manera, lo concibe como el fundamento de la unidad de la conciencia sensible. Así, el sentido común es aquel por el que percibimos que estamos vivos. Con la expresión *sensorium commune* se aludió al órgano físico por el que opera el *s.c.* y que algunos autores, siguiendo siempre a Aristóteles, ubicaron en el corazón.

sensus compositus et divisus. La distinción entre ambos tipos de sentido aparece en las proposiciones modales que afirman o niegan la unión de dos formas en un mismo sujeto. Cuando dicha unión se entiende como simultánea, se trata del *s.c.*, por ej., el que se da en "Es imposible que quien bebe (está bebiendo) cante"; cuando tal unión se entiende en tiempos diferentes, se tiene el *s.d.*, por ej., "Es posible que quien (habitualmente) bebe cante". La cuestión ha dado lugar a un sofisma: el de la *compositio et divisio* (véase) y fue abordada en particular por Heytesbury, quien le dedica precisamente el *Tractatus de sensu composito et diviso*.

sententia. Llámase así a un juicio, una máxima o una opinión comúnmente aceptada. El término aparece ya en la Antigüedad; así, por ej., encontramos que Cicerón alude a las "*sententiae*" de Epicuro (cf. *De nat. deor*. I, 30, 85).

En la Edad Media, tiene el sentido general de "concepción definida y cierta". En Pedro Abelardo, por ej., significa el juicio que resulta del examen y discusión de posiciones diversas, y tiene carácter de verdad. En este sentido, se opone a *opinio* (véase) que alude, en general, a un parecer personal.

Pero, en rigor, se utilizó esta palabra con cuatro significados técnicos relacionados entre sí: 1. *s.* mienta una definición auténtica sobre un pasaje de la Sagrada Escritrua, tomado no en su sentido literal (véase *littera*), sino en el más profundo y complejo. 2. por ende, alude también a la opinión de un Padre de la Iglesia o escritos eclesiásticos, sobre alguna cuestión de teología, moral, etc. 3. a veces, se usa para designar las tesis sostenidas por autores que se consideraban *auctoritates* ya en Teología como en Filosofía; de ahí que se utilizaran en la enseñanza (véase *lectio*). 4. Finalmente, y desde el punto de vista lógico, se denomina *s.* a la expresión, en cuanto tal, de una proposición.

sentire. Dos acepciones registra este verbo en la literatura medieval. En

sentido amplio, utilizado por Averroes, significa aprehender algo ya sea por medio de los sentidos, ya sea mediante el intelecto. En sentido estricto, en el que se lo usó la mayoría de las veces, implica captar algo sólo a través de uno de los sentidos corporales (Cf., por ej., Ockham, *De succ.* 104). Con todo, una posición intermedia es la adoptada por Agustín de Hipona: en efecto, escribe el Hiponense que *s. non est corporis sed animae per corpus* (*De Gen. ad litt. liber imp.* 5, 24). Naturalmente, esto obedece a la concepción agustiniana sobre la relación alma-cuerpo (véase *sensus* 2).

separata. Esta voz nombra a todo lo que está separado de la materia (véase *separatio*). Los escolásticos suelen distinguir las cosas separadas 1. *secundum esse*, y 2. *secundum rationem*. Las primeras son aquellas que, por su misma naturaleza, jamás pueden existir unidas a la materia, como Dios y las substancias inteligibles; las segundas son las nociones que resultan del proceso abstractivo (véase *abstractio*). Así se expresa, por ej., Tomás de Aquino (cf. *In Met. Pr., in medio*).

separatio. En primera instancia, la separación, filosóficamente considerada, alude a la resolución de un compuesto en sus partes o elementos. El término griego equivalente aparece en Anaxágoras (Diels F. 10) y en Empédocles (*Id.* F.58). En la Antigüedad clásica, este concepto intervino en cuestiones ontológicas y gnoseológicas; en el primer sentido, Aristóteles lo usa, especialmente, en la crítica a las Ideas platónicas, ya que éstas son separables o están separadas de las cosas particulares, y a la vez, yuxtapuestas a ellas. Se trata, al menos, de una posible interpretación. Pero, por su parte, el mismo Aristóteles usa la noción de *s.* aplicándola a la de sustancia, a la que el Estagirita considera "separada" en cuanto que es algo en sí. Por el contrario, el accidente es inseparable de la sustancia por su necesidad ontológica de inherir en ella (cf. *Met.* VII, 13, 1038 b, 23-24). El concepto concierne también al problema gnoseológico del carácter de separado o no del intelecto agente, tal como Aristóteles lo plantea en *De an.* III, 5, 430 a, 10-25.

En el período patrístico, varios autores neoplatónicos se ocuparon del problema de la *s.*, en primer lugar, en cuanto separación de las Ideas respecto de las cosas; en este sentido, la tendencia neoplatónica propuso una serie de instancias intermedias; en segundo término, y ya en el terreno antropológico, afirmaron especialmente la separación de alma y cuerpo, siguiendo, por ej., Plotino (cf. *Enn.* I, 4, 14) y Proclo (cf. *Inst. Theol.* pp. 16 y 17).

En la Escolástica, en cambio, este concepto se debatió a propósito del de abstracción (véase *abstractio*), discutiéndose si ésta implica un separar del ente lo que en él está separado, o un mero separar mentalmente lo que en la cosa siempre permanece uno. De hecho, para Tomás de Aquino, que opta por el primer término de la opción, las ciencias sobre objetos formales particulares, como la Geometría, se basan sobre la abstracción; en cambio, la Metafísica trata del concreto

subsistente y de los principios –separables– que entran en su constitución, como acto y potencia, materia y forma, esencia y *esse*. Por eso, el Aquinate utiliza el término *s.* para referirse al método de la Metafísica que reconoce como separable lo que en la realidad está separado.

La noción de *s.* también intervino, fundamentalmente, en la polémica –de raíz aristotélica en su planteo– acerca de la unicidad y separación del Intelecto (véase *intellectus*). Esta tesis es afirmada por la corriente averroísta y negada por Tomás de Aquino, quien dedica a ella un opúsculo, precisamente el *De unitate intellectus contra averroistas*. Por último, el concepto de *s.* importa en el problema escolástico de la condición de la Metafísica en cuanto disciplina: como "ciencia del ente en cuanto tal". En efecto, se considera que ésta se halla "separada" de las demás ciencias, la cual la convierte en única y primera respecto de las demás.

Entre los nominalistas se utilizó esta voz para aludir tanto a la separación real cuanto a la lógica o negación, sentido que también registra su antecedente en Aristóteles. Ockham, por ej., prefiere esta última acepción (cf. *In El.* 104).

sermo. En general, el *s.* es una voz articulada dotada de sentido. Así, su significado es muy próximo al de *nomen* y *vox* (véanse), siendo algo intermedio entre ambos a manera de síntesis de los dos. En efecto, el *nomen* se halla entre la realidad y la significación; la *vox*, entre ésta y el signo, pero con mayor proximidad a la materialidad de este último. De acepción más amplia, el *s.* es, en primer lugar, *prolatio*, mención, y sólo de manera derivada palabra o expresión escrita; en segundo lugar, tiene una *vis significativa* que lo remite a un contenido mental. En su posición definitiva respecto del problema de los universales, Pedro Abelardo considera sólo propia del *s.* la aptitud de ser predicado, fundamental en el universal, reservando para el término *vox* la definición de "materia del nombre". Por tanto, el *s.* es *vox significativa*, siendo esto último, la significación, lo principal en él.

En una segunda acepción, más amplia y muy usada en la Edad Media, la palabra que nos ocupa puede aludir también al discurso.

sermocinale. Cf. *artes, in medio*.

sermocinatio. Se ha llamado así en la Edad Media al discurso o razonamiento expresado oralmente, como si se lo dirigiera a otras personas, dialogando con ellas.

si. Es conjunción que rige el antecedente de una proposición condicional. En ese caso, se traduce por "si" o "siempre que", como sucede en el *si fallor sum* agustiniano. Es importante notar que, en el caso de ciertas proposiciones objetivas, frecuentes en el discurso escolástico, no se utiliza esta partícula sino *utrum* (véase), por las razones que se explican en el artículo correspondiente. *Si* también puede introducir una explicativa, en cuyo caso se traduce por "a saber"; una concesiva y, entonces, se traduce por "aun cuando"; o tener sentido restrictivo, caso en el que la traducción frecuente es "si al menos" o "si acaso". Cabe añadir que a menudo la condición que expresa esta voz se enfatiza con el sufijo *quidem*,

formando *siquidem*: "si es que efectivamente", etc.

si fallor sum. "Si me engaño soy", porque lo que no existe no puede engañarse: la expresión pertenece a Agustín de Hipona y se encuentra, en esa formulación, en el *De civ. Dei* XI, 26. Constituye el así llamado "*cogito* agustiniano", ya que el Hiponense lo utiliza para afirmar la convicción intelectual de la propia existencia, y probar de esa manera que la razón puede alcanzar, al menos, una certeza. En este punto, está presente en Agustín la polémica que sostiene con el escepticismo académico, que él conocía bien por su breve pasaje por esta escuela, previo a su conversión filosófica al neoplatonismo. Mucho antes de la redacción del *De civ. Dei* II, 7, en *Sol*. II, 1, 1, y en el diálogo *De lib. arb*. II, 3, 7, aparece esta clase de observaciones: *"An tu forasse metuis, ne si hoc interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli omnino non posses?"*. Pero el texto en el que se encuentra una elaboración más extensa de la expresión que nos ocupa es *De Trin*. X, 10, 14, donde la intuición agustiniana aparece como más próxima al *cogito* de Descartes. En efecto, dice allí Agustín que si un hombre duda, vive y recuerda las razones de ese dudar, sabe que duda, aspira a la certeza, piensa, es consciente de que no sabe, y juzga que no debe otorgar a la ventura su consentimiento.

Cabe añadir que en el último texto señalado del *De civ. Dei*, el Hiponense se pregunta cómo podrá engañarse en creer que existe, cuando precisamente, si se engaña, existe. Así, conoce verdaderamente su propia existencia; pero, además, al amar ese ser propio y ese conocimiento, se añade, como tercer elemento, el amor, con lo que Agustín esboza una de sus típicas tríadas.

Como se ve, el "*si fallor sum*" agustiniano es tanto o más rico internamente que el *cogito* cartesiano. Sin embargo –como el mismo Descartes sugiere al responder a la objeción de Merseune y Arnauld respecto de la autoría de su hallazgo–, el *si fallor sum* no es más que un momento en la doctrina agustiniana, mientras que el *cogito* constituye la piedra fundamental de todo el sistema cartesiano (cf. *Cartas* del 2 de noviembre e 1640 y del 25 de mayo de 1637).

sic. Siempre se refiere a la manera o modo en que algo se hace o se dice, por lo que se suele traducir por "así", "de tal manera", "del siguiente modo", "he aquí como", etc. Cuando está en correlación con *ut*, expresa cierta idea de comparación: "de tal manera que" o "del mismo modo que".

sidus. Significa, a la vez, astro, estrella y aun planeta. En relación con este tema, la tradición medieval suele seguir a Isidoro de Sevilla, quien establece las siguientes diferencias: las estrellas son singulares, las constelaciones están formadas por muchas estrellas y los astros se distinguen de éstas por su magnitud. Las estrellas son fijas, mientras que los cuerpos celestes que se mueven son los planetas que giran regularmente en diversas órbitas, cada una a diferente velocidad. Son las estrellas fijas las que reciben con mayor propiedad el nombre de *sidera*, esto es, constelaciones y, precisamente, con-siderándolas, es decir, *ea consi-*

derando, los navegantes se orientan hacia el destino que pretenden alcanzar (cf. *Etym.* III, 59-70). Para las distinciones medievales al respecto, véase *firmamentum*.

sigillatio. Este sustantivo, así como el verbo *sigillare*, tiene un significado técnico en los textos filosóficos de la Escolástica. Proviene de *sigillum*, cuyo sentido es el de sello o impresión. Alude a la unión de una forma substancial a la materia dada en un ente y apta para recibir dicha forma, unión que sella su individualidad, su ser éste. Así, por ej., se habla de la *s. substantialis anima ad hoc corpus*. Es, pues, importante en esta noción remitir a la de *aptitudo* (véase). La forma de este león, por ej., ha de ser proporcionada –en sentido metafísico– a ese cuerpo leonino y no a aquel otro que es equino.

signate. 1. En su sentido lato y cuando no está en correlación con otro adverbio, alude a un tipo de determinación: la de presentarse algo con una marca o sello; así, por ej., se habla de la *materia signata quantitate* (véase *individuatio*). 2. significa "expresamente" como correlativo de *exerciter* –o sea, "prácticamente"– en los siguientes casos: 1. *s.* se refiere a la intención del agente, mientras que *exerciter* alude al afecto de su obrar; por ej., quien estudia Matemáticas, *s.* adquiere conocimientos verdaderos acerca de la cantidad; en cambio, *exerciter*, es decir, en el mismo ejercicio del estudio, hace su mente más apta para el recto razonamiento. 2. *s.* también indica lo que se alcanza mediante palabras, y *exerciter* lo que se obtiene por medio de actitudes; así, quien predica la virtud, la enseña a otros *s.*; quien vive virtuosamente, lo hace *exerciter*.

significabile. La cuestión de lo *s.* –o, con mayor precisión, del "complejo significable"–, atañe al objeto inmediato del conocimiento humano, y se puede considerar tanto en el plano lógico-gnoseológico, como en el metafísico y en el gramatical. La discusión sobre lo *s.* se prolonga hasta el siglo XVI y tiene su origen en el nominalismo de Ockham. Este autor distinguió el conocimiento intuitivo, con el que se capta lo particular, del abstracto, constituido por conceptos universales a los que nada corresponde en la realidad pero que conforman los juicios y razonamientos científicos. En este último caso, Ockham propone tres tipos de objetos cognoscitivos: 1. el inmediato o próximo, dado por una proposición o *complexum*; 2. el remoto, constituido por términos no complejos; y 3. el más remoto y último, que es la cosa significada por los términos. Para Guillermo de Ockham, el conocimiento propiamente dicho tiene por objeto inmediato una proposición, es decir, un *c. s.* con la que se cierra el razonamiento. El núcleo de todo problema gnoseológico es, pues, tratar de definir claramente lo *s.*, lo cual llega a cuestionar el valor de los conceptos universales y, sobre todo, la *significatio* y *suppositio* de los términos.

Con todo, quien ofreció una respuesta completa aunque diversa de la de Ockham sobre estos problemas, fue Gregorio de Rimini, a través de su doctrina de *complexe significabile* (véase).

significare. Tanto para el sentido general de este verbo como para las acepciones específicas que asume en algunos autores, se remite al artículo *significatio*. Aquí se mencionarán algunas expresiones técnicas que incluyen esta palabra. 1. *s. distincte*: se entiende por esto significar una cosa sin connotar otra, por ej., la voz *deitas* alude sólo a Dios en cuanto tal, sin que ello implique que se tenga de él un conocimiento nítido y cabal. 2. *s. plura aeque primo*: alude al hecho de que una palabra significa por igual varias cosas. Esto se puede dar o bien porque la designa en virtud de varias imposiciones, como cuando se llama "Juan" a diferentes hombres, ya sea que esto ocurra por casualidad o *a consilio*, o bien en el caso de los términos unívocos. 3. *s. hoc aliquid* es un término utilizado en la literatura nominalista en oposición a 4. *s. quale quid*. En efecto, para los nominalistas, sólo existen los entes individuales, radicando la universalidad –por lo menos, a partir de Abelardo– en la significación. De esta manera, sostienen que los términos universales, como "la rosa", al mentar una pluralidad de individuos, significan *quale quid*, es decir, *a la manera de* un qué único. En cambio, los términos particulares, como "esta rosa", significan *hoc aliquid*, o sea, ese algo determinado. Así lo dice, por ej., Guillermo de Ockham en *Exp. Aurea* 51).

significatio. En líneas muy general, es la referencia de un signo a su objeto. La *s.* implica, pues, tanto el *signum* cuanto el *significatum* (véase). Entre los autores antiguos, los estoicos fueron los primeros en elaborar una doctrina acabada sobre este tema. Pero ellos tomaron en cuenta en tercer elemento: el real. En efecto, distiguieron entre el signo, lo significado en cuanto concepto o noción, y la cosa misma a la que, en última instancia, remite la significación; así aparece, por ej., en Sexto Empírico (cf. *Adv. Math.* VIII, 12) De esta manera, la *s.* es, para ellos, una representación racional, en la medida en que expone discursivamente lo representado.

En la Patrística Agustín de Hipona recoge y elabora esa doctrina estoica. Llama al signo *verbum;* al concepto contenido en él, *nomen*; y a la realidad a la que ambos refieren, *res*. Más aún, Agustín arriesga una etimología, según la cual *verbum* deriva de *verberare* (herir); y *nomen*, de *noscere* (conocer), ya que el primero repercute en el oído y el segundo se dirige a la facultad intelectual del alma (cf. *De mag.* 5, 12 *in fine*). Así pues, la *s.*, en la concepción agustiniana, se apoya en el *verbum* para transmitir un *nomen* (véase).

En la Escolástica, se trabajó especialmente sobre la distinción entre significación o *s.* y *suppositio* (véase). La primera se da por la imposición de una voz que, mediante el concepto implícito en ella, remite a una realidad; la segunda indica el valor y alcance de esa referencia objetiva: la voz "centauro", por ej., tiene una significación dada, pero carece del valor de suplencia real en cuanto que no remite a un ente real.

Una especial importancia asume la *s.* en Pedro Abelardo. Debido a su pecualiaridad, se ha tratado este tema en artículo aparte, en relación con la *appellatio* (véase). En gene-

ral, durante la Edad Media, se consideró que el significar es propio de la voz; la *suppositio*, propia del *nomen*, según enseña Pedro Hispano en sus *Summ. Log.* VI, 3. Con arreglo a criterios distintos, otros autores, como Guillermo de Ockham (cf. *Summa Log*, I, 63), Buridán (cf. *Sophism.* 2) y Alberto de Sajonia (cf. *Log.* II, 1), consideraron que la *s.* es propia de las palabras singulares, mientras que se puede hablar de *suppositio* sólo en las proposiciones, puesto que si se dice "El centauro no existe" el valor de suplencia de "centauro" en esta proposición es verdadero. Por su parte, Tomás de Aquino sostiene que la *s.* y la *suppositio* coinciden en los términos singulares, pero no en los universales, para los cuales la *s.* es la esencia (cf. *S. Th.* I, *q.* 39, *a.* 4 *c).*

significative. Técnicamente, se dice que un término se toma *s.* cuando se asume en el sentido de la *suppositio personalis* (véase *suppositio*, *in principio*), por ej., "Sócrates", o del pronombre demostrativo por el que se la designa, por ej., "aquél". Este adverbio es frecuente entre nominalistas.

significatum. En general, *s.* mienta la cosa significada por un término. Así, constituye el punto final de referencia de la *significatio* (véase), que es lo que algo significa. Sin embargo, hay una excepción: la mencionada diferencia se diluye cuando se subraya la adherencia de la significación al *s.*, considerando aquélla como una suerte de propiedad de la cosa significada, como ocurre, por ej., en el caso de "hombre" o "justicia". El interés por los *significata* se acentúa en la Escolástica a propósito de los términos *categorematica* y *syncategorematica* (véase), ya que dicha diferencia radica en el tener o no el término *s.*

signum. En principio, el signo comprende toda posibilidad de referencia de una cosa a otra. Ahora bien, dentro de esta acepción, que es la más amplia, cabe distinguir, como hicieron los autores antiguos y medievales, entre el 1. *s. naturale* y el 2. *s. artificiale* (véase *impositio*). El primero es algo que conduce al conocimiento de otra cosa, en virtud de alguna similitud o asociación con ella; así, el humo es signo del fuego, como cualquier efecto puede ser signo de su causa. En el segundo caso, se trata de una convención que se elige arbitrariamente para referir a otra cosa; por ej., el signo "+" que, con todo, se comenzó a usar terminada la Edad Media, indica suma o adición. Esta distinción se encuentra ya implícitamente en los estoicos, quienes veían en la capacidad del hombre de usar signos aritificiales, su diferencia fundamental respecto del animal, tal como aparece, por ejemplo, en Sexto Empírico (cf. *Adv. Math.* VIII, 276).

En la Patrística, se consideró la palabra o *verbum* como *s.* por antonomasia. Se extendió también al discurso mismo o, mejor aún, a pasajes del mismo; por eso, ante problemas exegéticos, se habló, por ej., de *obscura* o *ambigua signa* (véase *explanatio*); también de *signa propria* y *signa translata* para referirse a lo que hoy se denominaría el sentido literal y espiritual de la Escritura.

En la Escolástica, el problema se vuelve más complejo, al retomar las consideraciones de Aristóteles al respecto, en especial, las formuladas en *De int.* I, 1-3. Allí, el Estagirita propone no a la palabra sino al concepto somo *s.* por excelencia, en cuanto que la intencionalidad de este último lo constituye como pura manifestación de la cosa. Dicha intencionalidad es expresada en el lenguaje escolástico como *s. quo cognoscitur*, a diferencia del *s. quod cognoscitur*. Tal identificación del signo con el concepto, hace que los desarrollos teóricos relativos al primero queden involucrados en el problema de los universales (véase *universale*).

Uno de los autores medievales que se han dedicado preferentemente a este tema es Guillermo de Ockham, quien estudia el *s.* especialmente en cuanto término universal y sujeto de las proposiciones científicas. Siendo universales, términos tales como "el hombre" o "la rosa" no se refieren directamente a las cosas –que son, para él, siempre particulares– sino a los conceptos que, por ello, constituyen simples signos inmediatos de dichas cosas. Las palabras *"supponunt pro ipsis rebus significatis"* (*In I Sent.* 2, 4), vale decir que sustituyen más mediatamente a las cosas, hallándose tan fuera de ellas como lo están los conceptos mismos que implican una construcción mental.

simile. Similar o semejante es aquello que tiene cualquier determinación en común con otra u otras cosas. El pensamiento medieval elaboró las distintas acepciones de este término sobre la base de lo que Aristóteles expone en *Met*. V, 9, 1021 a 11 y X, 3, 1054 b 3). En el primer texto, el Estagirita aclara la distinción entre las cosas idénticas, similares e iguales: cosas idénticas son aquellas cuya sustancia es la misma; cosas similares, aquellas cuya cualidad es la misma; y cosas iguales, aquellas cuya cantidad es la misma. Sin embargo, en el segundo texto citado, Aristóteles proporciona una noción más amplia de lo similar: dice que 1. son similares las cosas que tienen la misma forma, por ej., un cuadrado de tres centímetros de lado y otro de tres metros de lado; 2. son similares también las cosas que, teniendo la misma forma, están sujetas a posibles variaciones cuantitativas; 3. son similares las cosas que tienen en común la misma afección; por ej., el ser blancas; 4. por último, también son similares las cosas que tienen más afecciones en común que afecciones diferentes. Como se ve, la similitud es tomada por Aristóteles sobre la base ya de la cantidad, ya de la cualidad.

En la Edad Media prevaleció este último criterio. Así, Pedro Hispano dice*: "Item proprium est qualitatis secundum eam simile vel dissimile dici, ut albo albus similis et iustus iusto similis et albus nigro dissimilis"* (*Summ. Log*. III, 29). Por su parte, Tomás de Aquino (cf. *S. Th.* I, *q.* 4, *a.* 3 *c*) insiste en considerar el carácter de *s.* como fundado en la forma común. Dice, pues, que hay muchas maneras de ser semejante, debido a los múltiples modos de convenir en una misma forma: 1. *secundum eadem rationem et secundum eundem modum*, según el mismo concepto y del mismo modo; en este caso, las cosas no sólo

son semejantes sino iguales, por lo que se está ante una *perfectissima similitudo*. 2) *secundum eadem rationem et non secundum eundem modum*, o sea, bajo el mismo concepto aunque no del mismo modo o en el mismo grado; así, son similares lo más blanco y lo menos blanco, y se tiene entonces una *similitudo imperfecta*. 3. *non secundum eadem rationem*: dos cosas pueden ser semejantes por participar en la misma forma, pero no bajo el mismo concepto. Este caso de lo semejante se subdivide en: 3.1. la comunidad de especie, por ello, por ej., son semejantes padre el hijo; y 3.2. la comunidad de género pero no de specie, en virtud de la primera cualquier animal tiene similitud con el hombre, pero no una semejanza específica con la forma de éste, sino sólo el convenir en un género. Finalmente, 4. cabe hablar de lo *s. per analogiam*, que es la forma más imperfecta o lejana de semejanza. Tal es la que se da entre el hombre y Dios (véase *similitudo*).

similitudo. En general, indica la relación entre dos cosas semejantes. En particular, señala la conveniencia entre ellas según una forma dada o, más estrictamente, según una cualidad. Puesto que dicha conveniencia se puede dar en varios sentidos, hay distintos tipos de *s.*, desde la implicada en la identidad específica a la que se tiene en la participación analógica (véase *simile*). Precisamente, el concepto de *s.* está implícito en la noción platónica de participación. Un significado activo adquiere la noción de semejanza en Plotino, para quien el alma, en su ascenso purificador, debe realizar en sí misma la *s.* no con una imagen de lo divino, sino con lo divino mismo (cf. *Enn*. I, 2, 13 y 35).

En el pensamiento cristiano medieval se examinó el concepto de *s.* fundamentalmente desde dos puntos de vista: el gnoseológico y el teológico: 1. en cuanto al aspecto gnoseológico de la noción, la mayoría de los escolásticos han insistido en que conocemos las cosas por medio de las *species* (véase) de éstas. La especie o imagen es una *s. rei* y no *cognoscentis*. En otras palabras, la semejanza que se da entre el cognoscente y lo conocido no es *s.* entre la naturaleza de uno y de otro, sino, fundamentalmente, la que hay entre el objeto conocido y lo que el acto cognoscitivo aprehende de él, es decir, en principio, su imagen. Respecto del enfoque abelardiano del tema, véase *status.*

2. Pero el tratamiento medieval de esta noción alcanza relieve en el intento de determinar un aspecto de la relación del hombre con Dios, precisamente el que sugiere el texto de *Gen*. I, 26: *"Faciamus hominem ad imaginem et similitudem nostram"*. En tal sentido, se ha tratado de discernir entre el significado de "imagen" y el de "semejanza" en este contexto, toda vez que el versículo emplea ambos sustantivos. Según una tradición patrística, cuyo máximo representante es Gregorio de Nyssa, la imagen divina se encontraría en la razón humana, mientras que la *s.* se asocia con la libre voluntad del hombre hacia el bien (cf. *Oratio* I, PG. XLIV, 273). Por ende, la imagen concierne al conocimiento racional y la semejanza al plano moral. Así, la *imago* se conserva aún en el hombre caído

por el pecado, mientras que la *s.* ha de ser restaurada por la Gracia divina que viene en auxilio de la libertad humana.

En la Escolástica, en general, cambia la perspectiva desde la que se examina la cuestión y ya no se tiende a buscar en las facultades humanas la diferencia entre "imagen" y "semejanza". Para Tomás de Aquino, entre el hombre y su Creador sólo hay una *s. secundum analogiam*, por la cual el hombre es semejante a Dios pero no a la inversa. Desde ese punto de vista, afirma que la semejanza en cuanto *principium* es el *exemplar*, y en cuanto *principiatum* es *imago*; así, se tiene el modelo y la copia, respectivamente (cf. *S. Th.* I, *q.* 35, *a.* 1, *ad* 1). La criatura se asemeja a Dios, que actúa *per suum intellectum et voluntatem*, como la copia a su modelo. Pero, mientras que la *s.* entre la criatura y la idea divina objetivamente considerada, es perfecta, la que se da entre la creatura y la esencia divina es imperfectísima y sólo analógica (cf. *Ibid,* I, *q.* 7, *a.* 7, *ad* 6). Sin embargo, existe la posibilidad de una tercera semejanza que el hombre no puede alcanzar con sus solas fuerzas: la *s.* sobrenatural, hacia la que es elevado por Dios mediante la Gracia (cf. *ibid.* II-II, *q.* 163, *a.* 2 *c*). Precisamente, el pecado adánico consistió en un desear desordenadamente esta última semejanza con el conocer y el obrar divinos.

simplex. Etimológicamente, *-plex*, de la misma raíz de (*im-*)*plicare*, conlleva la idea de plegar; así, lo *s.* es lo que no hace más que un pliegue, lo *duplex* es lo que hace dos, etc.

Ahora bien, en contexto filosófico, y a diferencia de lo que se entiende vulgarmente por "simple", este término no sólo señala lo que no tiene composición sino también lo que no tiene ni variedad de modos. Así, es únicamente en el primer significado que se opone a *compositum* (véase). El término que nos ocupa se puede encontrar aplicado a temas metafísicos o lógicos.

Desde 1. el punto de vista metafísico, y en 1.1. su primera acepción, *s. perfecte* es lo que existe de un único modo. Ya Aristóteles había señalado que lo que es simple es también necesario, puesto que no es posible que exista ya de un modo, ya de otro (cf. *Met.* V, 5, 1015 b 12). En este sentido, es *s.* la Idea platónica y el Acto Puro aristotélico, o lo Uno de Plotino, en relación con todas las demás cosas. También lo es el *Ens subsistens* de Avicena o el *Ipsum Esse* de Tomás de Aquino, en comparación con los entes compuestos de acto y potencia. De hecho, el Aquinate intentó probar la absoluta simplicidad de Dios, demostrando que: a) Él no es compuesto de materia y forma, sino un acto puro, que no posee género ni diferencia ni accidentes; b) que lo compuesto es posterior a los elementos simples, y Dios es el ser absolutamente primero y por ende, anterior a todos los otros; c) que todo lo compuesto tiene una causa, en tanto que Dios es incausado; d) que lo compuesto tiene algo que no es su ser, mientras que Dios no puede contener nada extraño a Su propia naturaleza (cf. *S. Th.* I, *q.* 3, *a.* 7 *c*). En 1. 2. la segunda acepción, se llama *s. imperfecte* al elemento de un ente

compuesto, por ej., el punto inextenso que inicia la línea extensa, o la materia en relación con la forma, o el alma que anima al cuerpo.

En 2. el plano lógico, se denomina 2.1. *iudicium s.* (véase *enuntiatio*) al que está formado por una sola proposición, por ej., “El hombre es racional”. 2.2. Se llama *suppositio s.* (véase *suppositio*) a aquella en la que el término suple a una cierta naturaleza sin pasar a los sujetos individuales que la poseen, por ej., “hombre”, a diferencia de “Juan”. Así, Pedro Hispano la caracteriza, diciendo: *“acceptio termini communis pro re universali figurate per ipsum”* (*Summ. Log.* 5). 2.3. Un significado especial asume el adjetivo en la expresión *terminus s.*, usada por Guillermo de Ockham (cf. *Exp. aurea*, 40 b) en quien equivale a *incomplexum* (véase). 2.4. Por su parte, Roger Bacon habla de la *enumeratio s.*, a la que llama “*res puerilis*”, distinguiéndola de la *inductio* (véase), que mienta, en este autor, un complicado proceso de abstracción.

simplicissimus. La metafísica escolástica prefirió este superlativo para calificar 1. a Dios, en cuanto el ente supremamente perfecto; y 2. el punto matemático, que no tiene ninguna extensión (véase *simplex* 1.1. y 1.2.).

simpliciter. En general, equivale a *absolute* (véase). Su correlativo es *secundum quid.* Ambas expresiones, muy usadas en la Escolástica, se pueden entender de diversas maneras, según los siguientes casos: 1. una cosa se dice *s.* tal, si es tal cosa absolutamente y bajo todo punto de vista, en cuyo caso es sinónimo de *formaliter*, *totaliter* o *absolute*; en cambio, se dice *secundum quid*, si se sobreentiende una precisión restrictiva, o sea, si se toma la cosa en cuestión *modaliter*, *accidentaliter* o *hic et nunc*, por ej., Dios es *s.* perfecto, mientras que el hombre lo es *secundum quid*.

2. Se usa *s.*, para indicar que algo es tal cosa esencialmente o *ab intrinseco*; y *secundum quid*, para señalar su carácter accidental o *ab extrinseco*; por ej., toda cosa es *s.* ente en cuanto se trata de una sustancia, pero es ente *secundum quid* en razón de alguna determinación secundaria.

3. También se emplea *s.* como equivalente de *proprie* o *metaphysice*, y *secundum quid* como sinónimo de *comparative*; por ej., los seres creados son *s.* algo, pero *secundum quid*, es decir, comparados con Dios como Sumo Ser, no son nada.

4. Frecuentemente, se dice *s.* aquello cuyo predicado inhiere según toda su entidad en el sujeto, y *secundum quid* aquello que inhiere parcialmente o según uno de sus aspectos en el sujeto; por ej., el alma humana es *s.* inmortal; el hombre lo es *secundum quid*, o sea, relativamente a su alma.

simplificatio. Término técnico con el que la Edad Media se refirió a un concepto neoplatónico y especialmente plotiniano. En esta corriente, la *s.* mienta la condición del alma que ha alcanzado su total identificación con Dios, en cuanto que Él es la simplicidad absoluta. En efecto, para elevarse a lo Uno, el alma debe despojarse de todo lo que es múltiple y material, volviéndose entonces una pura luz. Así aparece

esta noción en los autores medievales al citar a Plotino (cf. *Enn.* VI, 9, 10 y 11) y **a** Proclo (cf. *Theol. Plat.* I, 24 y ss).

simul. Adverbio que indica, en general, simultaneidad. Aparece en las siguientes expresiones específicas, que los escolásticos usaron para distinguir diferentes maneras de ser simultáneo: 1. *s. tempore* alude a la simultaneidad en el tiempo, que es la contemporaneidad; 2. *s. consequentia* señala la simultaneidad de consecuencia, que es la inclusión e inferencia recíproca de dos o más cosas, como la que se da entre lo corpóreo y lo extenso; 3. *s. natura* mienta la simultaneidad de naturaleza, o sea, el condicionamiento recíproco entre dos o más cosas, sin que, sin embargo, haya entre entre ellas relación de causalidad; 4. *s. cognoscendi* indica la simultaneidad de conocimiento, que se da cuando varias cosas no son cognoscibles sino a la vez, éste es el caso del conocimiento de dos términos relativos en cuanto tales, como "padre" e "hijo".

simulatio. Término que designa el acto de mostrar externamente, con la propia conducta o actitud, que se está viviendo un estado interno determinado, cuando lo cierto es que, al mismo tiempo *(simul)*, dicho estado es inexistente o diverso del manifestado. Con ello, el sujeto provoca necesariamente en los demás un falso juicio acerca de sí mismo. Esta es la *s.* considerada *materialiter*. Sólo cuando se añade a ella la intención deliberada de engañar, se tiene la *s. formaliter* que, por ende, es un concepto perteneciente a la ética medieval.

sincerus. Adjetivo que hace alusión a lo inalterado, puro, incorrupto. En Retórica indica un estilo llano, sin afectaciones. En términos psicológicos y morales, señala una actitud franca, de buena fe. En contexto filológico, alude al códice *emendatus* (véase).

sine hoc ergo propter hoc. Se conoce con esta expresión un sofisma de falsa causa, o sea, de la *non causa sicut causa*. Se da cuando la causalidad es atribuida no a un factor meramente ausente, sino al hecho mismo de la ausencia de un elemento considerado indispensable para que tenga lugar el efecto. Así, por ej., para algunas actitudes religiosas, ciertos sucesos nefastos se atribuyen a la falta de observancia de algún precepto ritual.

singulare. En general, y en cuanto opuesto a lo plural indica, numéricamente, un solo ente considerado de manera separada. Asume distintos significados según se lo considere en el plano metafísico o en el lógico. 1. En el metafísico, se asocia frecuentemente a los adjetivos *individualis* y *particularis* (véase) y, a veces, se emplea como sinónimo de éstos. Sin embargo, el vocabulario escolástico establece matices de diferencia: mientras que *individualis* connota una unidad, en cuanto indivisión interna, *s.* alude sobre todo a la distinción externa, sobre todo, respecto de otros miembros de la misma especie. Tampoco se identifica sin más con *particularis* porque este término se refiere a la parte de un todo contrapuesta a ese todo; en cambio, *s.* mienta un ente contrapuesto a varios otros, especialmente de su misma especie.

De todo esto resulta que los entes singulares son distintos entre sí solo en número, siendo lo común en ellos el género y la especie; de ahí que escolásticos como Tomás de Aquino subrayen que las cosas singulares en cuanto tales no tienen definición: a ésta se llega por género próximo y diferencia específica que es, precisamente, lo que las homologa, no lo que las distingue (cf. *In Met.*VII, *l.*10, 1492-1497).

El de lo singular es un concepto que ha tenido un papel importante en la polémica de los universales (véase *universale*). En efecto, siempre desde el punto de vista metafísico, los ultrarrealistas consideran que es el universal, es decir, la esencia, lo verdaderamente singular. Los nominalistas, en cambio, entienden que lo singular está dado por el ente particular, mientras que ven s. el universal en cuanto significado, ya que éste es un contenido único del alma (cf., por ej., Ockham, *Exp. Aurea* 102-103).

2. En lógica, al considerar una proposición, en razón de su cantidad –es decir, de la extensión del sujeto–, se la denomina *s.* cuando ese sujeto es uno solo; por ej., "Este hombre es músico", y "Sócrates es sabio". *Terminus s.* es precisamente el sujeto de tal clase de proposiciones.

sinistrum. Cf. *dextrum.*

sit verum. Cf. *obligatio* 1.6.

situs. En el Medioevo, se denominó así la categoría (véase *praedicamentum* 3.3.1) de situación o posición, como Aristóteles la presenta en *Cat.* I, 6 b 3-19. Los escolásticos definieron aristotélicamente el *s.* como el accidente de una sustancia corpórea, en cuanto que las partes de ésta se hallan dispuestas de cierta manera (véase *dispositio*). Es un accidente justamente porque el modo en que está o yace una cosa no modifica su esencia, por ej., el estar de pie o el yacer supino no modifica el ser hombre. No se debe confundir, pues, el *s.* con el *locus* (véase): el primero se refiere al segundo como el contenido al continente. Por otra parte, cada uno de ellos puede variar sin que el otro varíe: por ej., se puede estar de pie en diferentes habitaciones, con lo que varía el *locus* pero no el *s.*. Un caso inverso sería el yacer supino y ponerse de pie en la misma habitación. Por eso, Tomás de Aquino define este *praedicamentum* diciendo que es "*ordo partium in loco*" (*S. Th.* I-II, *q.* 49, *a.* 1, *ad* 3), e insiste en que el *s.* añade al *ubi* (véase) sólo este orden determinado de las partes que es la relación que ellas guardan entre sí (cf. *In Met.* V, *l.*9, 892; *l.*17, 2005; XI, *l.*12, 2377).

sociale. Cf. *politicus.*

societas. Es el conjunto de seres animados, y particularmente humanos, en cuanto tal y la relación de convivencia que guardan entre sí. Así, el tipo de vida en sociedad se opone a la solitaria. Ya desde la Patrística, se pondera la dimensión social del hombre. Agustín de Hipona, por ej., da su más amplia acogida a la afirmación de que la vida social es propia del sabio, no obstante describir las dificultades que le son propias; discierne, además, entre las sociedades constituídas por *domus*, *urbs* y *orbis* (cf. *De civ. Dei* XIX, 5 y ss.). Hacia finales de la Edad Media, los escolásticos,

seguidos después por los humanistas, hicieron hincapié en la caracterización aristotélica del hombre como ser eminentemente social, subrayando la afirmación del Estagirita en la *Et. Eud.* I acerca de que quien vive fuera de la *s.* humana es una bestia o un dios. Los autores medievales trabajaron especialmente la distinción entre la *s. domestica*, o *civilis aut publica.* Por otra parte, casi todos han insistido, primero, en el carácter natural de la condición social del hombre; segundo, en la necesidad de la vida en sociedad, precisamente, para satisfacer los requerimientos de la naturaleza; tercero, en el hecho de que la *s.* humana implica un gobierno dirigido al bien común que aúne y establezca concordia entre los intereses individuales; cuarto, en que un individuo, viviendo en sociedad, se constituye en una parte o miembro de ella, por lo que sus acciones respecto de otro miembro del cuerpo social redunda en beneficio o perjuicio de éste; quinto, en que, para que haya sociedad humana, es necesario que se dé cierto grado de amistad entre muchos. Así se expresa, al menos, Tomás de Aquino (cf. *C.G.* III, 125; *S.Th.*I, *q.*96, *a.*4 *c*; I-II, *q.*21, *a.*3).

soloecismus. En gramática, se conoce con este nombre el vicio que va contra sus reglas en el contexto de las partes de la oración, como en "*homines currit*", donde no hay concordancia entre el verbo en singular y el sujeto en plural; o en "*vir alba*", donde la falta de concordancia radica en el género de las palabras. Los ejemplos son de Pedro Hispano (cf. *Summ. Log.* 7,2), quien incluye el *s.* en los silogismos sofísticos.

solus. Palabra que la literatura medieval ha usado tanto en sentido categoremático, en el que se emplea como adjetivo, por ej., "Este hombre está solo", como en sentido sincategoremático, en el que ha sido más estudiado entre los lógicos. (véanse *categorematica* y *sincategorematica*). En cuanto término *syncategorematicum*, *s.* se usa en dos sentidos: *exclusive* y *praecise.* En el primero, se asume como señalando una exclusión, o sea, significando que el atributo corresponde real y únicamente al sujeto y que debe ser negado de todo lo que no es él; por ej., cuando se dice "*Homo s. rationalis*", se está afirmando que la racionalidad corresponde únicamente al hombre y a ningún otro ser. Según el modo *praecise*, *s.* indica que el atributo le conviene a una cosa separada de toda otra; por ej., cuando se dice "*S. Socrates potest currere*", se está afirmando solamente que Sócrates tiene la capacidad de correr, sin añadir ninguna otra, como la de pilotear una nave. Ockham nota que esta distinción importa en el plano teológico, refiriéndose, claro está, a la Teología cristiana: si se dice que sólo el Padre es Dios, se utiliza *s. exclusive*, con lo que la proposición resulta falsa, puesto que también el Hijo es Dios y el Espíritu lo es (cf. *Summa Totius Log.* II, 17).

solutio. En general, se entiende por resolución de un problema o cuestión la *refutatio obiectionis*. Con todo, se ha de atender al matiz específico que este último término tuvo en la Escolástica (véase *obiectio*).

sonus. Término importante de la estética medieval, el sonido se consideró el elemento sensible básico de la *musica* (véase). Se divide en notas, las cuales, a su vez, se clasificaron según su duración en breves y largas. Pero, hacia el final de la Edad Media, concretamente durante el primer tercio del siglo XIV, se produjeron importantes modificaciones en la Música que se constituyó así en *ars nova*. La métrica se tornó más refinada: por ej., la nota breve se subdividió en semibreve y mínima; tres mínimas componen una semibreve; tres semibreves, una breve; tres breves, una larga. Por otra parte, en la composición polifónica, también varía el motivo principal, denominado *s. ordinatus*: se lo repite con voz diferente, dando lugar a formas complejas en los que sonidos y pausas se superponen parcialmente. En el plano teórico, este nuevo lenguaje musical fue presentado en los tratados de Juan de Muris.

sophisma. Llámase "sofisma" a una argumentación capciosa o falacia (véase *fallacia*). El silogismo sofístico suele partir de premisas correctas en apariencia pero no en realidad. La conclusión es, entonces, ilusoria o falaz. Según el tipo de falacia que implican, se dividen en dos grandes clases: 1. *s. in dictione* o lingüísticos, y 2. *s. extra dictionem* o extralingüísticos. Los primeros, que dependen del lenguaje, son de seis tipos: 1.1 *s. aequivocationis*, basado en la equivocidad (véase *aequivocatio*) o ambigüedad de un término. 1.2. *s. amphiboliae* o de la anfibolía, también denominada *amphibologia* (véase), que consiste en la ambigüedad no de un término en sí, sino resultante de una proposición, por la indeterminación del caso en el que se encuentra un sustantivo en latín o, en español, por la referencia imprecisa de un término al sujeto o al predicado, según la ordenación sintáctica de la proposisicón. El ejemplo propuesto por Pedro Hispano para el primer caso es *"Quicunque sunt episcopi sunt homines; isti asini sunt episcopi; ergo isti asini sunt homines", donde el "episcopi"* de la premisa menor se ha de tomar en genitivo, y no en nominativo como en la mayor. 1.3. El *s. compositionis* o de la composición es llamado también "de la falsa conjunción" por consistir en la errónea reunión de términos, por ej., "Un hombre puede hablar cuando está callado"; la proposición verdadera sería "Un hombre puede hablar, cuando está callado": aquí la coma rompe justamente la falsa conjunción, indicando la capacidad de habla como potencia y no una simultaneidad contradictoria. Un caso opuesto al anterior es el del 1.4. *s. divisionis* o de la separación, ya que éste radica en una disyunción falaz, es decir en entender la proposición en sentido dividido, cuando ha de ser tomada en sentido compuesto; por ej., sostener que "Siete es cuatro y es tres", cuando en realidad se ha de entender "Siete es cuatro y tres". El 1.5. *s. accentus* (véase) radica en la errónea acentuación de términos que, según la constitución de las distintas lenguas, puede tener mayor o menor gravedad, ya que no se debe olvidar que estamos aquí en los sofismas lingüísticos; por ej., "Me caso con Luis" y "Me casó con Luis" implican distintos sujetos. Finalmen-

te, el 1.6. *s. figurae dictionis* o por la figura de la dicción, es aquel que se basa en una falsa forma de expresión o uso; así, sucede, por ej., en "cortante" cuando se pretende usar esta palabra como sustantivo, por analogía con "amante" que sí puede ser usado como sustantivo.

Los sofismas 2. extralingüísticos, o sea, los que derivan de la falacia *extra dictionem*, no dependen del lenguaje empleado sino de la relación del plano significativo con la realidad: son sofismas *ex parte rerum per verba significatum*. Éstos se subdividen en varias clases, de las que las más frecuentes son: 2.1. *s. accidentis* o del accidente: es un sofisma que consiste en una falsa ecuación entre el sujeto y el accidente, en cuanto que erróneamente infiere algo como conveniente a un sujeto, porque le conviene a su accidente. El 2.2. *s. secundum quid* es el que obedece al empleo de una expresión en sentido absoluto a partir de un sentido relativo; por ej., si la ceguera es un mal, entonces la ceguera es, cuando en realidad no tiene ser sino que consiste en una privación. El 2.3. *s. petitionis principii* (véase) o de la petición de principio, tiene varias formas de las cuales la más común es la conocida como "círculo vicioso", aunque, en rigor, entre esta argumentación y la llamada "petición de principio" hay cierta diferencia (véase *circulus*); otra modalidad corriente de este tipo de sofisma consiste en la postulación de lo mismo que se quiere demostrar. El 2.4. *s. consequentis* es el que pretende inferir de la verdad o falsedad del consecuente, la verdad o falsedad del antecedente (véase *consequens*). El 2.5. *s. non causa pro causa* o de falsa causa, es el que, como su nombre lo indica, aduce como demostración una causa que no es tal. Dentro de este tipo, las formas más comunes son las que toman como causa lo que sólo es un antecedente; se denominan específicamente *cum hoc ergo proter hoc*; y *post hoc propter hoc* (véanse); en ellos la simple simultaneidad o sucesión de dos hechos se asume erróneamente como dependencia causal del segundo respecto del primero. El 2.6. *s. plurium interrogationem* o de la reunión de varias cuestiones en una sola, consiste en dar una única respuesta a lo que requiere más de una porque exige distingos; así, este tipo de sofisma subyace en la pregunta "Son todas las cosas buenas o malas?", puesto que las hay buenas y las hay malas. El 2.7. *s. ignorantia* o *ignoratio elenchis* obedece al hecho de no saber o no entender de modo preciso la tesis que está en cuestión y, más precisamente, las premisas que se manejan. Siguiendo a Aristóteles (cf. *El. soph*. VI, *in fine*), los autores medievales le han atribuído la mayor importancia, al punto de remitir a este tipo de sofisma todos los demás, considerándolo prácticamente la única causa de los mismos.

De hecho, se agrupan en esta última clase varios otros sofismas, de los que el más frecuente es el *s. quaternio terminonum* o del cuarto término, que consiste en usar el término medio en la premisa mayor de un silogismo con una significación distinta de la que el mismo término reviste en la menor (véase *quaternio terminorum*).

sophista. En la literatura medieval este término señala, en general, a quien quiere parecer sabio más que serlo realmente; en particular, al que, con dicho objetivo, apela a falacias en las discusiones. Así, al menos, lo caracteriza Ockham en cf. *In El.* 97.

sophistica. Término que, durante el período patrístico latino, ha traducido el griego *eristiké*. Se denominó también, al menos en Boecio, *cavillatoria*. Es la disciplina o aprendizaje de las argumentaciones intencionalmente incorrectas. Su objeto es engañar al interlocutor, haciendo pasar por verdadero lo que es falso. Lo hace mediante aparentes pero en realidad erróneas aplicaciones de las normas de la *dialectica* (véase).

spatium. Para caracterizar la noción de espacio en la Edad Media –sobre todo, en la Escolástica, cuando fue más tratado– es conveniente examinar los problemas principales que se han abordado en relación con ella: 1. el de la naturaleza del espacio; 2. el de la fundamentación de su realidad.

La primera cuestión, es decir, 1. la índole del espacio, atañe a su verdadero concepto, y se relaciona con el problema de la exterioridad, esto es, de lo que constituye la relación extrínseca de los entes materiales. En ese sentido, se han propuesto dos teorías: 1.1. la de considerar el *s.* como cualidad y relación, atendiendo fundamentalmente a la posición de los entes materiales en el mundo; 1.2. la de entenderlo como receptáculo. Se puede decir que la primera fue la teoría prevalente en el pensamiento medieval, que sigue la huella de Aristóteles. En efecto, el Estagirita define el espacio como el límite inmóvil que abraza un cuerpo (cf. *Fís.* IV, 4, 212 a 20). Desde esta perspectiva que "relativiza" el espacio, se considera, pues, que éste no existiría si no existieran los entes materiales. De ahí que, en la línea aristotélica, se haya negado la existencia del vacío en sí, como lo hace el mismo Aristóteles (cf. *ibid*, IV, 8, 214 b 11). Sobre esta base conceptual, los autores medievales tendieron a ver en el espacio un sistema de relaciones, que se constituye sobre las tres dimensiones de anchura, longitud y profundidad; aún en Guillermo de Ockham puede encontrarse esta perspectiva (cf. *Summ. physic.* IV, 20).

En cambio, ocurre lo contrario en la línea que comienza con Demócrito, quien constituye el antecedente remoto de la 1.2. segunda teoría sobre la naturaleza del espacio: según ésta, el espacio sería el recipiente que contiene los entes materiales; en efecto, Leucipo y Demócrito lo consideraron el vacío en el que se mueven los átomos que, combinándose de varias maneras, dan lugar a los fenómenos naturales. Al menos, así lo asegura el testimonio de Aristóteles (cf. *Met.* I, 4, 985 b). De tal modo que en esta teoría se afirma la existencia e infinitud del vacío. El Medioevo tardío confirió, pues, especial atención a la relación entre las nociones de *s.* y vacío (véase *vacuum*, *in fine*). La doctrina mencionada en último término vuelve a asomarse sólo a fines de la Edad Media y comienzos del Renacimiento, reafirmando en la Modernidad una fortuna de

la que careció durante el Medioevo. La infinitud del *s.* también es defendida por Giordano Bruno (cf. *De infinito, univ. et mund.*, I).

En cuanto a 2. la realidad del *s.*, están 2.1. la tesis que afirma dicha realidad; y 2.2. la que la niega. De manera coherente con su concepto acerca de la naturaleza del *s.*, los escolásticos adhirieron, en general, a la 2.1. primera tesis: considerar el espacio como un sistema de relaciones entre las cosas –sistema que no existiría si éstas no existieran–, no implica negar su realidad, sino negar su subtancialidad, ya que se afirma que dicho sistema tiene *fundamento in re*. Así pues, según la doctrina escolástica, el espacio no es algo en sí mismo, sino algo que les pertenece realmente a los entes materiales, dada la relación que, de hecho, ellos guardan entre sí. Cabe añadir que, fuera del pensamiento escolástico y cristiano, la realidad del *s.* también fue afirmada en el Medioevo por la filosofía judaico-alejandrina. Pero esta corriente afirma la realidad teológica del espacio, puesto que lo considera un atributo de Dios: Él es el "lugar" de todas las cosas. En la Modernidad, tal teoría fue aceptada, en cierta medida, por Spinoza, quien concibió la extensión como atributo divino (cf. *Et.* I, 15).

La 2.2. tesis sobre la subjetividad del espacio es, en cambio, típicamente moderna: la anticipa Hobbes al definirla como la imagen de la cosa existente, en cuanto no se considera de ella otro accidente más que su aparecer fuera del sujeto que imagina (cf. *De corp*. VII, 2).

En consecuencia, se puede señalar, en la concepción escolástica del *s.* físico, dos únicas notas generales: su carácter de relación y su carácter real y no sustancial. Por eso, los autores medievales llamaron al espacio físico, *s. reale*, al que caracterizaban diciendo que es "*intercapedo positiva quae inter plura corpora vel eiusdem corporis latera aut extrema referitur*". Lo distinguieron del *s. imaginarium*, que es el "ámbito" supraceleste, no representable, en rigor, de manera sensible. Con todo, este último tipo de "espacio" se ha imaginado poéticamente en la Edad Media como "Empíreo"; así lo hace, por ej., Dante en el "Paraíso" de la *Divina Comedia*.

speciale. Los autores medievales suelen establecer una correlación entre la noción de especial y las de lo singular y lo particular: mientras que, en el plano cuantitativo, *singularis* señala un solo ente, y *particularis* hace alusión a la parte de un todo, el concepto que nos ocupa concierne, en cambio, al orden cualitativo. Así, indica, en primer término, 1. una cualidad en el sentido de modalidad o tratamiento. En segundo lugar, y en una acepción más precisa, se llama *s.* a 2. lo que dice relación con la *species* (véase). En tal sentido, cabe señalar que este adjetivo aparece en el árbol de Porfirio (véase *arbor porhiriana*), como tal y aun con una forma superlativa. En efecto, allí se denomina *species s.* a la especie subalterna, es decir, a la que precede a la *species specialissima*, la cual indica de esta manera la última instancia en el sentido descendente. Ejemplo de especie singular o subalterna sería "ani-

mal", en tanto que precede a la especie especialísima "hombre".

specialissima. Cf. *speciale*.

species. Dos son los planos fundamentales en los que cabe examinar la noción antigua y, particularmente, medieval de especie: 1. el ontológico, relacionado con el lógico, 2. el gnoseológico, 3. el estético.

1. Ontológicamente hablando, el concepto clásico de *species* mienta la esencia en una multiplicidad de individuos. Según la etimología de su equivalente griego *eidos*, indica una forma o modelo. Las Ideas platónicas, por ej., en cuanto formas o modelos, señalan especies separadas de los entes singulares que participan de ellas. En cambio, en Aristóteles, la *s.* en cuanto forma está ontológicamente en los entes individuales, de tal modo que sólo el pensamiento puede separarla de éstos. De esta manera, para el Estagirita, la *s.* tiene el valor ontológico de forma, pero también el valor lógico de un predicable (véase *praedicabilia*). En efecto, constituye un concepto que se puede predicar de una pluralidad de individuos; pero, a diferencia del predicamento o categoría –que es lo que se predica– la *s.* implica un modo particular según el cual se predica la categoría. El término "animal racional", por ej., es el *praedicabile s.* en cuanto indica la esencia del hombre, cuyos aspectos indeterminado y determinante, respectivamente, señala. Así, y ahora desde el punto de vista estrictamente lógico, Aristóteles presenta la *s.* como resultante del género y de la diferencia (cf. *Met.* X, 7, 1057 b 7 y ss).

Las líneas generales de esta doctrina pasan a la Edad Media, especialmente a través de Profirio, quien define, en general, la *s.* en cuanto tal o *s. specialis* (véase) como lo que está ordenado o situado inmediatamente bajo el género. En cambio, la *species specialissima* es el atributo esencial que se predica de una multiplicidad de términos, y que precede inmediatamente al individuo, por ejemplo, la especie "hombre" (cf. *Isag.* IV, 10 y ss). La primera definición porfiriana indicada se aplicaba, pues, a cualquier especie en la medida en que ésta resulta del elemento indeterminado –que es el género–, y el determinante –que es la diferencia específica–. Sin embargo, y según tal definición, una *s.* puede constituir un género bajo ulteriores diferencias, como se puede ver en el célebre árbol. De esto se deduce que toda *s.*, cualquiera sea el lugar que en dicho esquema ocupe, es un término universal. Y aquí se vuelve al aspecto ontológico del concepto de especie, puesto que, precisamente de la cuestión planteada por Porfirio, acerca del valor lógico y ontológico de las especies deriva la famosa querella medieval de los universales (véase *universale*). Tal como fue elaborada por el pensamiento antiguo y medieval, la *s.* presenta, pues, una nota fundamental: la de ser el concepto universal que traduce la esencia de un conjunto de entes individuales y el modo de ser propio de dicho conjunto. Por consiguiente, designa también a la misma comunidad que participa de esa esencia; de ahí el pasaje que se produce en la Modernidad, del significado lógico-ontológico al biológico.

Sin embargo, se ha de notar que el lenguaje moderno utiliza la palabra "especie" restringiéndola a los conjuntos de entes vivientes.

2. Desde el punto de vista gnoseológico, el pensamiento clásico siguió otro aspecto etimológico del término que nos ocupa: además de significar "forma" o "modelo", también alude a "similitud" o "imagen" o "espectro". En este sentido, Aristóteles considera que el mismo conocer es de algún modo un *páthos*, pero no como absoluta pasividad del sujeto cognoscente, sino como cierta exigencia de acción por parte del objeto, a la que le corresponde una reacción del sujeto. Ese "padecer" del cognoscente, se da como una *assimilatio*, que tiene lugar justamente gracias a la *similitudo* o imagen o *s.* del objeto en el sujeto. El conocimiento implica, pues, la asimilación que es también una *informatio*, es decir, el adquirir congnoscitivamente la forma propia del objeto. En efecto, en el plano gnoseológico, la forma que entitativamente se encuentra en el objeto, se halla representativamente en el sujeto, de tal manera que la *s.* funciona como mediadora entre ambos (cf. *De an*. II, 12, 424 a 16).

La gnoseología escolástica sigue las huellas de Aristóteles. Así, Tomás de Aquino comenta el pasaje en el que el Estagirita dice que "el alma es, en cierto modo, todas las cosas" (cf. *ibid*. III, 8, 431 b 21), a propósito del cual observa que esto no significa que en el alma esté la piedra sino la *s.* de la piedra, es decir, la imagen o forma de ésta. Por consiguiente, el intelecto es la potencia receptiva de todas las formas inteligibles y la sensibilidad es la potencia receptiva de todas las formas de los entes sensibles (cf. *S. Th.* I, *q.* 84, *a.* 2).

Hay que recordar que los escolásticos admitían dos órdenes de *s.* según el doble plano del conocer: la *s. sensibilis* y la *s. intelligibilis*. Cada una de ellas, además, presenta dos grados: ser *impressa* o *expressa*: la primera está constituida por la similitud como presencia activa y determinante del objeto sobre la facultad de que se trate; la segunda es el producto mismo de la realidad en la potencia cognoscitiva. La *s. impressa* es, pues*, principium cognitionis*; mientras que la *species e.* es *terminus cognitionis*. Así, la *s. sensibilis impressa* consiste sólo en la "impresión" que padecen los sentidos ante el objeto sensible, mediante la cual este último se hace presente al sujeto; la *s. sensibilis expressa* es el *phantasma* o *imago* (véanse), en cuanto reproducción representativa del objeto. Por su parte, la *s. intelligibilis impressa* es la *similitudo* inteligible del objeto, debida a la acción del intelecto agente que elabora y eleva al plano de la inteligibilidad todos los datos que contiene la imagen de ente real *extra animam*. Sobre esta última *s.*, el intelecto posible lleva a cabo su función, que consiste en elaborar el concepto, es decir, la *s. intelligibilis expressa* o *verbum mentis*.

Es evidente, pues, que los autores medievales concibieron la *s.* como un *medium* entre *res* y *anima*. Por eso, hablaron de las *s. intentionales*, precisamente porque a través de ellas el pensamiento se dirige en una *in-tentio* a la realidad extramental. Esto llevó a discutir, en la Edad Media, la validez objetiva

del conocimiento. Respecto de este punto, se puede decir que la doctrina de la *s.* en cuanto *assimilatio* congnoscitivamente válida del objeto, domina el período clásico de las Escolástica. De hecho, la aceptan no sólo Tomás de Aquino, sino también, entre otros, Duns Escoto (cf. *Op. Ox*, I, d.. 3, *q.* 7, *n.* 2, 3, 20). Pero entra en crisis en el siglo XIV, especialmente, con Guillermo de Ockham. Éste, en nombre del principio de economía que rige su pensamiento, niega sin más la existencia de la *s.* y afirma que el objeto de conocimiento es la cosa misma, para reforzar su tesis del conocimiento intuitivo de los singulares (cf. *In Sent.* I, *d.* 9, *a.* 1 y II, 18). Sobre el final de la Edad Media se reemplaza, pues, la noción de *s.* como clave gnoseológica, por la de la *intentionalitas* del conocer. En virtud de la intencionalidad, el acto cognoscitivo es una relación con el objeto mismo y no con su imagen. Sin embargo, y ya en la Modernidad, la doctrina cartesiana de la idea como objeto inmediato de conocimiento se puede considerar una suerte de regreso a la noción escolástica de ***s.***

3. En un último sentido, poco usado, y en el plano físico, *s.* alude no sólo a la forma sino a la belleza de algo. Sobre la base de lo afirmado por Agustín de Hipona que identifica la *sp.*, segundo elemento de la tríada constitutiva de cada ente, con la forma y el número, Buenaventura la denomina también "belleza" (véase *pulchritudo*) (cf. *De regno Dei* 43). Esta acepción se prolonga más allá de los límites de la Edad Media: se reencuentra, en efecto, en Giordano Bruno (cf. *Summa Term. Metaph.* 39) y pasa al español.

specificative. Algunas veces, se usa con el sentido de *materialiter* (véase). Otras, señala el punto de vista según el cual se aborda en una cosa el principio interno por el que ella se constituye en una especie determinada (véase *specificativum* 2).

specificativum. Señala 1. el atributo por el cual algo es el objeto de una potencia dada, o sea, un *obiectum formale* (véase *obiectum*); así, el color es *s.* de la vista en cuanto potencia. En segundo término, se llama también *s.* de algo al 2. atributo o conjunto de atributos que distingue una cosa de las demás, ordenándola a una especie, por ej., la racionalidad es *s. hominis*.

En este sentido, los escolásticos distinguieron entre 2.1. *s. intrinsecum* y 2.2. *s. extrinsecum*. El primero es un principio interno a la cosa misma, por el cual ella se constituye en una determinada especie. El *s.* extrínseco es la causa del intrínseco, en tanto que le confiere a una cosa el carácter en virtud del cual ella pertenece a una especie.

spectaculum. En sentido filosófico, es término propio del vocabulario bonaventuriano. Significa el conjunto de verdades contempladas por el alma en su camino a la sabiduría (véase *sapientia*).

spectatio. En su primera acepción vulgar esta palabra alude a la acción de mirar, de donde deriva su segundo significado de examen. De ahí que, en sentido filosófico estricto, indique una consideración intelectual, pero, especialmente, la perspectiva

o punto de vista desde el que algo se considera.

speculatio. En general, y dentro del ámbito de la filosofía medieval, la especulación indica el acto del espíritu en cuanto pensamiento que se dirige a la visión o contemplación de la verdad. La raíz latina *spec-* implica siempre la noción de ver o, mejor aún, contemplar; por ello, el concepto griego de *theoría* es el más próximo al de *s.*, y ambos se oponen tanto a la acción práctica como a la producción técnica.

Los antiguos entendieron por *s.* la actividad cognoscitiva que no está llamada a servir a un fin determinado exterior a ella, sino que es fin en sí misma. Por eso, Aristóteles la considera una virtud que asegura la felicidad humana mejor que las demás, puesto que hace al hombre libre y autárquico (cf. *Et. Nic.* X, 7, 1177 a 12). El objeto de las ciencias especulativas –Matemática, Física y Filosofía primera– es lo necesario que, en la medida en que no puede ser sino como es, libera con su contemplación al hombre. Al mismo tiempo, la *s.* es, para el Estigirita, el acto de la inteligencia divina que, a diferencia de la humana, se tiene por eterno objeto a sí misma (cf. *Met.* XII, 7, 1172 b 24).

En la Edad Media, *s.* mantiene esa jerarquía que la eleva al rango de modo fundamental de la Filosofía. Pero, entre los místicos medievales, la *s.* se identifica con la contemplación (véase *contemplatio*), en el sentido del grado más alto de la ascensión mística, justamente aquel que precede al éxtasis; así aparece, por ej., en Ricardo de San Victor (cf. *De cont.* I, 3). Por su parte, Buenaventura subraya la distinción entre la *s.* que permanece en sí, esto es, la que se agota en sí misma, que es la propia del lógico; y la que pasa ya sea al afecto, ya al efecto. Esta segunda clase de *s.*, se vuelve sabiduría, cuando pasa al afecto, y se torna *ars* cuando pasa al efecto extrínseco (cf. *Coll. in Hexaem.* V, 12-13).

En cambio, autores enrolados en la corriente más aristotélica, como Tomás de Aquino, identifican la *s.* con la meditación (véase *meditatio*). El Aquinate recuerda la etimología asignada a este término por Agustín de Hipona, quien afirma que proviene de *speculum* ("espejo") y no de *specula* ("atalaya") (cf. *De Trin.* V, 8). Tomás trae a colación este antecedente para indicar que ver algo a través de un espejo significa ver la causa a través del efecto, en el que resplandece la imagen de aquélla. La *s.* humana es, para esta línea, conocimiento discursivo (cf. *S. Th.* II-II, *q.* 180, *a.* 2, *ad* 2).

El matiz común de significación de la *s.* en el pensamiento antiguo y medieval es, por consiguiente, el de contemplación desinteresada. En cambio, en la Modernidad, se introduce una nueva acepción del término, según la cual *s.* señala el conocimiento que va más allá de lo empírico.

speculum. Es un término propio de la obra bonaventuriana. Buenaventura usa la voz "espejo" en dos sentidos, exterior e interior. En el primero, *s.* significa el mundo creado en cuanto que en él se reflejan las perfecciones divinas; de ahí que entienda al mundo como un espejo lleno de luces y, a la vez, que el

verbo *speculare* signifique en Buenaventura contemplar a Dios en las criaturas. En el segundo, ***s.*** alude al alma como espejo de virtudes; así, en la medida en que el alma sea moralmente pura, podrá llamarse "tersa" (cf., por ej., *Coll. in Hexaem.* II, 27).

spes. Para el pensamiento clásico, la esperanza se cuenta entre las pasiones (véase *passio* 4). Es un movimiento propio del apetito, que encuentra un correlato en la voluntad. Habitualmente, se la contrapone al temor; Cicerón, por ej., la define como *expectatio boni*, mientras que el temor es *expectatio mali* (cf. *Tusc.* IV, 37).

En la Edad Media y, particularmente, en la Escolástica, subsiste este concepto básico, al que, con todo, se añaden otras consideraciones de índole teológica. Así, también Tomás de Aquino la considera, en primer lugar, una pasión y, recordando que las pasiones se diferencian por sus objetos, establece que el objeto propio de la *s.* presenta cuatro aspectos esenciales: 1. ha de ser un bien, y en esto difiere del temor; 2. debe ser arduo, en el sentido de difícil de obtener, y en esto se diferencia del deseo; 3. futuro, en cuanto no poseído aún, ya que el bien poseído es el objeto del gozo; 4. posible de obtener, puesto que, de lo contrario, se tiene la desesperación (cf. *S. Th.* I-II, *q.* 40, *a.* 1 *c*). **Este** concepto, que se relaciona con el ámbito de los fines naturales del hombre, asume una acepción teológica cuando se pasa al de sus fines sobrenaturales. Desde este último punto de vista, la *s.* es una *virtus* (véase) que se cuenta –junto **con** la fe **y** la caridad– entre las virtudes teologales, es decir, las ordenadas a la bienaventuranza. En este sentido, la esperanza es el movimiento de intención que radica en la voluntad y que tiende al fin sobrenatural de la bienaventuranza como a un bien futuro, cuya obtención se cree posible (cf. *ibid.* I-II, *q.* 62, *a.* 3 *c*). Se trata, pues, de una noción claramente espiritual. Véase también *fiducia.*

sphera. En la cosmología antigua, no sólo se atribuía a este concepto un significado cuantitativo y geométrico, sino también cualitativo. En efecto, los autores antiguos tienden a considerar la figura esférica como la más perfecta y aún como imagen misma de la homogeneidad y perfección. Así sucede, por ej., entre los pitagóricos, que se valían de ella para representar la estructura del cosmos, alrededor de cuyo centro rotaban velozmente los cuerpos celestes, produciendo tonos musicales de armonía sublime e imposible de captar por el oído humano. Por su parte, Aristóteles, siguiendo la teoría geocéntrica, concibió el universo como un sistema de esferas homocéntricas, que se transmiten el movimiento por contacto (cf. por ej., *Met.* XII, 8).

En todo la Edad Media, se retomó, especialmente, la nota de perfección que sustenta esta noción en la Antigüedad, pero extendiéndola más allá de lo puramente geométrico y cosmológico. Por eso, *s.* significó, para los escolásticos, un ámbito, particularmene, un campo de actividad. Así, se habló de 1. *s. extrinseca causae*, para señalar el espacio dentro de cuyos límites se desarrolla, en términos naturales, la actividad de una causa. 2. *s. intrinse-*

ca causae es, en cambio, la potencia o virtud que posee en sí la misma causa y que se extiende a sus efectos, los cuales dan prueba de dicha facultad. 3. *s. activitatis* se denomina al término circular que los agentes naturales no pueden trascender por su capacidad limitada de actuar; por ej., el radio de iluminación de una llama. 4. *s. activorum et passivorum* es aquella que circunda el mundo sublunar en el que, según los aristotélicos, estaban comprendidos los cuerpos pasibles de generación y corrupción. 5. *s. obiectiva* alude al ámbito propio del *obiectum* (véase) de una potencia.

En el umbral del Renacimiento, Nicolás de Cusa vuelve a las especulaciones antiguas sobre la perfección de la forma circular, que atribuye al alma misma (cf. *De lud globi*, I).

spiratio. Los teólogos medievales han insistido en que este término significa producción del espíritu en el hombre por parte de Dios. La razón de este énfasis obedece a la preocupación por descartar que se trate de una comunicación o emanación, es decir que se entienda que la ***s.*** implica que el espíritu humano es de la misma sustancia divina, tesis excluída tempranamente en el Cristianismo.Cf., por ej., Tomás de Aquino, *S.Th.*I, *q.*90, *a.*2.

spirituale. El sentido más general de este adjetivo es el de "inmaterial". Por eso, en la Edad Media, se entiende lo *s.* como opuesto a lo material en cuanto tal. Sin embargo, hay realidades inmateriales de muy diversas clases, por ej., los números, a los que no se puede calificar de "espirituales". Así, el término se circunscribió hasta designar las sustancias simples, completas e intelectivas. Por ende, se lo utilizó como sinónimo de *simplex* y de *intelligibilis*. En este sentido, los escolásticos, y en especial los de la línea tomista, consideran que sólo se puede hablar, en rigor, de *res s.* cuando ésta no guarda ninguna dependencia intrínseca con lo material. En cambio, se emplea este adjetivo de manera relativa, cuando la dependencia de la realidad de que se trata es extrínseca respecto de la materia. Por eso, para la mayoría de los escolásticos, la espiritualidad del alma humana no es una espiritualidad pura.

Un significado técnico adquiere la expresión *s. per attributionem*: designa los accidentes y modos de ser y operar que, aunque no constituyen por sí mismos realidades espirituales, deben adherir naturalmente a éstas, como los actos del alma o, en el terreno teológico, la gracia divina.

spiritus. Traducción de *pneuma*, esta palabra significa originariamente, al igual que su equivalente griego, "soplo" o "aliento" y, en tal sentido, se aproxima a *anima*. Hasta llegar a aludir al principio inmaterial del pensamiento y de la voluntad, el término que nos ocupa ha recorrido una larga historia.

En la Antigüedad, los estoicos hablaron del *pneuma* como del alma del mundo que, según su doctrina fundamentalmente materialista, concebían como un fuego sutil, aunque de algún modo material, capaz de moverse a sí mismo. El *pneuma* o espíritu humano –al que se unían la *psyché* o alma y el

soma o cuerpo– era precisamente una partícula de este espíritu universal.

Con el advenimiento del Cristianismo, este concepto reclamó nueva atención. El Antiguo Testamento –en particular, el libro de la *Sapientia*– se refiere al *s.* llamándolo "sabiduría de Dios", la cual penetra el universo entero a la manera de un soplo vivificante. En este contexto, aparece la expresión *agíon pneuma*, es decir, "espíritu santo". En el Nuevo Testamento, dicha expresión designa a la Tercera Persona de la sustancia divina, procedente de las otras dos y unida a ellas por una relación de amor. La elaboración de este dogma se hizo especialmente sobre la base de lo anunciado en el *Evangelio de Juan*, XV, 26. A partir de esto, *s.* pasó a señalar también el alma humana, en cuanto vivificada por el Espíritu Santo.

Ahora bien, en muchos de los primeros autores cristianos, el *s.* constituye una instancia del hombre que tiene entidad y que es realmente distinta de los demás, o sea, del alma y del cuerpo. Esto dio lugar a la formulación de una antropología tripartita –o, mejor aún, tridimensional– de origen estoico, constituída fundamentalmente por el *pneuma*, la *psyché* y el *soma*. Así, por ej., en una de sus cartas, San Pablo se despide de los destinatarios, deseando que Dios santifique sus espíritus, sus almas y sus cuerpos (cf. *I Tes*. 5, 23). Tal concepción antropológica queda consagrada quizás en Orígenes, quien divide a los hombres en "pneumáticos", "psíquicos" y "somáticos", de acuerdo con el principio según el cual rija cada uno de ellos su vida (cf. *De princ*.). También Ireneo de Lyon distingue el *s.* de las demás dimensiones humanas, designándolo precisamente como la sede de la inmortalidad. Más aún, se tendió a considerar que, así como el alma da vida al cuerpo, el espíritu vivifica al alma, de manera que la "segunda muerte" –mentada entre otros por Francisco de Asís en su *Cantico del Sol*– alude no a la separación de alma y cuerpo, sino a la de espíritu y alma, aludiendo así a la condenación de ésta.

El proceso mediante el que el término se perfila hasta indicar lo que activa la funciones superiores del alma, es muy lento. En Agustín se encuentra una gran ambigüedad en su uso, ya que el Hiponense llama *s.*, a veces, a cierta potencia del alma en la que se imprimen las imágenes de las cosas, inferior a la *mens* (cf. *De gen. ad litt*. XII, 9); otras, a lo que coincide con el alma misma (cf. *De an*. IV, 22, 36); y otras, lo identifica con el *animus* (véase). Lo cierto es que paulatinamente se va diluyendo la antropología tripartita y, así, prácticamente desaparece en la Escolástica, en parte debido al intento de los autores de este período de elaborar una antropología ya no de raíz estoica sino aristotélica. Y como la metafísica aristotélica se apoya en las nociones de forma y materia, la antropología correspondiente sólo podía concebir dos instancias en el hombre: su forma, que es el alma, y su materia, que es el cuerpo. De este modo, el *s.* queda, por así decir, subsumido en la primera.

Esto ocurre, por ej., en Tomás **de** Aquino, quien distingue dos usos

fundamentales para este vocablo: dice que en sentido estrictamente teológico, se denomina "*Spiritus*" a la Tercera Persona de la Trinidad, porque el vocablo significa originalmente, "impulso" o "moción" y lo propio del amor es mover la voluntad del amante hacia lo amado, en lo que consiste precisamente la relación recíproca –e hipostasiada– entre el Padre y el Hijo (cf. *S. Th.* I, *q*. 36, *a*. 1 *c*). En cambio, en sentido general, el *s.* creado no constituye, para el Aquinate, un aspecto del hombre, sino que atribuye a esta noción cuatro significados históricamente empleados: aire, aliento humano, alma, y, en general, toda sustancia invisible (cf. *ibid.* I, *q*. 41, *a*. 3 *ad* 4). De esta última acepción deriva el sentido escolástico del adjetivo *spirituale* (véase).

splendor. Término que se encuentra en dos contextos: 1. físico, 2. metafísico. Desde el primer punto de vista, el ***s.*** se ha definido como el efecto de la luz por la reverberación de los rayos sobre un cuerpo luminoso. 2. desde el punto de vista metafísico, el vocablo es particularmente importante en la estética medieval. En este orden, forma parte esencial de la definición de belleza (véase *pulchritudo*), dado que el fenómeno descrito en el primer contexto sufre una traspolación: en efecto, en este nivel, la armonía de cada ser y de los seres en su conjunto se irradia, aparece o se muestra hasta ser percibida por el espíritu humano. Se ha de reparar en el hecho de que tanto este vocablo como su sinónimo *fulgor* aluden no sólo al orden, proporción, equilibrio o armonía corporales sino también a las espirituales, como Agustín de Hipona señala al comentar el texto de *Mt.*13, 43 sobre los justos que resplandecerán como el sol en el reino de su Padre (cf. *De civ. Dei* XXII, 19, 2).

spontaneum. En principio, lo espontáneo es aquello que un sujeto realiza sin intervención de causa exterior a él; más específicamente, aquello cuyo principio está en el agente. Así, la expresión *propter s.* alude a una voluntad sin coacción externa alguna. Con todo, suele excluir también la deliberación; de ahí que se atribuya a los animales con el sentido de su modo de actuar movidos por la sensibilidad, y en particular, por la fantasía propia de su especie.

stabilitas. Término 1. de la física medieval, es sinónimo de *firmitas*, es decir, solidez, la *s.* se define como la firmeza y quietud que resulta de las partes que lo componen y que están vinculadas entre sí. De acuerdo con la mayor o menor rigidez del nexo que las une, puede haber mayor o menor *s.*, como en el caso de la piedra o de la madera, respectivamente. En sentido figurado, aparece 2. en la literatura de la Edad Media aludiendo a la firmeza o solidez de una doctrina u opinión, así, por ej., se habla de una *stabilis sententia*.

stare. Su sentido general es el de estar, permanecer y aun resistir. Su empleo más específico en los textos lógicos y filosóficos medievales es el de *accipi* y, especialmente, *supponit*, es decir, suple, en el sentido de "estar en lugar de", aunque es menos usado que éste último verbo (véase *suppositio*, *in principio*).

status. En sentido general, esta voz indica situación o condición. Pero, en su significación medieval estricta y técnica, fue usada en tres sentidos: 1. en el plano lógico-gramatical, señala un aspecto de la acepción de un término, precisamente, el determinado por el tiempo verbal en una proposición. Así, si se dice, por ej., "El pecado de Adán existió", se ha de entender por el sujeto de esta proposición un hecho en el que se cree, acaecido en el pasado: éste es el *s.* del término "el pecado de Adán". En cambio, si se dice "El pecado de Adán existe", se debe entender en tal sujeto las consecuencias que se cree que dicho pecado tuvo para la humanidad toda, en cuanto que ellas siguen rigiendo para los hombres, o sea, los hijos de Adán. De este modo, el *s. termini* se opone a la denominada *ampliatio* (véase), que señala la acepción del término en todo sentido, independientemente del carácter temporal indicado por el verbo.

En cambio, desde 2. el punto de vista escatológico, el 2.1. *s. termini* indica la situación final de la vida humana en el más allá, lo cual no implica una detención sino la instancia donde ha de concentrarse el movimiento hacia la fuente del ser, es decir, Dios. Por ello, el *s. termini* es el fin del 2.2. *s. viae*, expresión por la que se entiende la situación de todos y cada uno de los seres humanos vivientes, condición que, desde la perspectiva del Cristianismo, se considera un pasaje o transición.

En 3. el plano óntico, por así decir, señala el estado en el que se nos presentan las cosas. En tal sentido, este vocablo cobra una particular significación en la doctrina de Pedro Abelardo sobre la cuestión de los universales (véase *universale* 3.3.). En efecto, Abelardo considera que el término universal en cuanto tal –por ej., "la torre"– es una *vox significativa*, detrás de la cual hay un concepto. Así, se ha de mostrar cómo éste, por común y confuso que sea, se construye. Para ello, se apoya sobre dos pilares: uno es precisamente la estructura cognoscitiva humana; el otro es el que proviene de la realidad. Pero en ella no hay esencias sino sólo entes individuales, cosas. Ahora bien, las cosas se nos presentan conectadas por cierto conjunto de semejanzas, por ej., en las torres hay similitud en cuanto a su carácter vertical. Este conjunto de semejanzas constituye precisamente su *s.* común. Por eso, la definición abelardiana de *s.* lo signa como *causa communis in rebus*. Así pues, el *s.* en Abelardo toma el lugar de la esencia entre los ultrarrealistas, otorgando cierta validez objetiva a la noción que se obtiene por abstracción. Con todo, esta abstracción no refleja completa y nítidamente la condición de las cosas, de manera que, si de un lado, legitima el concepto, de otro, como no consiste en una mera reproducción de lo real, desvincula el significado con la realidad: el *modus intelligendi*, justamente por el proceso señalado, no se identifica con el *modus subsistendi*. Ya no se habla en Abelardo de modos de ser y subsistir de las cosas sino de la manera o estado en que ellas se nos presentan.

studere. La acepción originaria de este verbo indica el dedicarse con afán

a algo. Pero esta acepción fue restringiéndose a la aplicación a los textos, de donde el actual significado de "estudiar" en castellano; así, Isidoro de Sevilla identifica al estudioso como *quasi studiis curiosus* (*Etym.* 241). Particularmente, en la Edad Media, se aplicó al examen de la Escritura. En tal sentido, Buenaventura, por ej., menciona las cuatro condiciones que debe reunir su estudio: orden, asiuidad, gusto y medida (cf. *Coll. in Hexaem.* XIX, 6). Por su parte, Tomás de Aquino, sobre las huellas de Aristóteles, advierte sobre las tres razones más frecuentes que pueden separar al hombre de la dedicación al conocimiento tomado en general, esto es, en cuanto tal, "*a studio cognitionis*": la ineptitud, el exceso de ocupaciones y la pereza (cf. *In Met.* I, *l.*1, 4).

studium. El originario sentido latino de esta palabra alude al empeño o dedicación con la que una cosa es abordada por un interés que finalmente se identificó con el afán de aprender (véase *studere*).

En términos institucionales, en la Edad Media, señala el germen de la universidad medieval (véase *universitas*), en la medida en que constituye el *s.* una escuela o centro de estudios en el que pueden ser admitidos estudiantes de procedencias distintas. Por lo general, tales escuelas eran abiertas por las órdenes religiosas en lugares estratégicos para su expansión, o sea, en ciudades que podían ser importantes como puntos neurálgicos de circulación de diferentes nacionalidades. Muchas veces persistieron en urbes que no poseían universidad, es decir que la aparición de ésta no terminó con el *s.* Es importante tener en cuenta que no se trataba de un lugar físico sino de una reunión de personas de comunes intereses intelectuales y de cierta celebridad en alguna disciplina. Se distiguían en 1. *s. particulare* que acogía a los estudiantes de una misma provincia, en términos de orden religiosa; 2. *s. generale* que reunía a los de todas las provincias de esa orden; 3. *s. solemne* era aquel famoso y concurrido aunque no fuera necesariamente general.

stultiloquium. Una traducción aproximada de este vocablo puede ser "conversación estúpida" o "parloteo". Constituye un *peccatum oris*, es decir, un pecado de la lengua de contornos vagos y fácilmente asimilable a otros como *vaniloquium* y *multiloquium*. Si algo distingue el concepto que nos ocupa de los dos últimos es que tiene el poder de hacer reír. En cambio, lo que diferencia el *s.* de la *scurrilitas* (véase) es que no lo hace, como ésta, de manera intencional y con empeño. Más que de una voluntad de pecar o de inducir al pecado, el *s.* es, como precisa Jerónimo al comentar la carta de Pablo a los Efesios 5, 3-4, producto de la ligereza, la falta de raciocinio que deriva en desconsideración; sobre todo, proviene de una tonta autoexhibición (cf. *In Ep. ad Eph.* PL 26, 552). Es, pues, manifestación de *levitas animi*, una indiscreción de la razón. Así, no desconoce lo decente, la *honestas*, como lo hace el *turpiloquium* (véase), ni atenta contra la *utilitas* como la *scurrilitas*; el *s.* va contra la *discretio*. De esta manera se expresa Rodolfo Ardente (cf. *Spec. univ.* XIII, 164-165).

Tomás de Aquino se encargará de sistematizar teóricamente estos tres desórdenes morales de la palabra; lo hace en torno de la lujuria (véase *luxuria*). Para él, retomando a Isidoro de Sevilla (cf. *In Deut.* 7, 1, PL 83, 366)**,** la fuerza de este pecado es lo que, en el plano del discurso, determina, en cuanto a la materia del mismo, el *turpiloquium*. En efecto, el lujurioso habla de las torpezas que anidan en su interior; como busca el placer, ordena sus palabras a ese fin, prorrumpiendo en expresiones propias de la *scurrilitas*; y, como la lujuria produce ceguera de mente, cae en el *s.* (cf. *S.Th.* II-II, *q.*153, *a.*5 *ad* 4).

stultus. Cf. *insipiens*.

suasoria. Cf. *declamatio* 1.

suavitas. Término particularmente importante en Buenaventura, la *s.* cobra relieve en el plano del conocimiento y, en especial, en el orden de la sensibilidad. Se define como una energía que actúa sobre los sentidos, obrando de modo proporcionado a las capacidades receptivas de éstos. Desde una perspectiva sugerida por Aristóteles, los escolásticos entendieron que los sentidos sufren con sensaciones demasiado violentas y en cambio gozan con el justo medio, precisamente, la *s.*

sub. Preposición que rige acusativo, cuando está implicada una idea de movimiento; o ablativo, cuando no lo está. Presenta los siguientes significados: 1. local, sentido en el que se traduce por "bajo", por ej., *sub terras ire* o *sub iugo*; por "al pie", por ej., *sub monte*; o por "al alcance de", por ej., *sub oculis*; 2. temporal, en el que circunscribe una época, por ej., *sub Cicerone*, "en tiempos de Cicerón" o un momento preciso; 3. cuando está en composición, uso particularmente importante en el léxico filosófico, puede aludir a 3.1. lo que está debajo, en cuanto fundamento, por ej., *subicio* (véase *subiectum*); 3.2. lo que viene después de algo, por ej., *subcedo* que hace *succedo*, de donde *successivum* (véase); 3.3. lo que es en escasa medida, por ej., *subabsurdus* que indica algo extraño; lo que está debajo y, por eso, oculto, como *subreptio* (véase).

subalterna-subalternans-subalternata. Cf. *subalternatio*.

subalternatio. Voz que se ha utilizado en la Edad Media en dos sentidos: 1. en su significado estrictamente lógico, *s.* es la relación de dependencia que guarda una proposición particular, llamada *subalternata*, respecto de una proposición universal –que se denomina *subalternans*. Para que la *s.* tenga lugar, ambas proposiciones *subalternae* deben tener el mismo sujeto, el mismo predicado y la misma cualidad, pero han de diferir en la cantidad: por ej., la *propositio subalternata* "Algunos hombres son animales" depende de la *propositio subalternans* correspondiente que es "Todos los hombres son animales". Como se ve, dicha relación de dependencia se capta por inferencia inmediata. Ahora bien, la *s.* permite inferir la verdad de la *subalternata* de la verdad de la *subalternans*, pero no viceversa; así como se puede inferir la falsedad de la *subalternans* de la falsedad de la *subalternata*, pero no viceversa. Cuando

se lleva a cabo la primera inferencia, es necesario cuidar de no atribuir a la *subalternata* valor de existencia, a menos que tal valor esté contenido en la *subalternans*; así la proposición subalternada "Algunos centauros cabalgan" no tiene valor existencial porque tampoco lo posee la *subalternans* correspondiente: "Todos los centauros cabalgan". Respecto de las proposiciones subalternas Pedro Hispano señala: *"Subalternae sunt universalis affirmativa et particularis affirmativa, et universalis negativa et particularis negativa"* (cf. *Summ. Log*. I, 13). Impropiamente, la *s.* se considera un modo de la oposición; de hecho, algunos autores medievales han usado la expresión *oppositio subalterna*.

En un segundo sentido, y en 2. el plano que hoy llamaríamos "epistemológico", se habla también de *s.* para señalar la relación jerárquica en la que se pueden encontrar dos ciencias: se denomina *scientia subalternata* a la ciencia que acepta como principios propios las conclusiones de otra, que es la *subalternans*. En tal situación, ambas tienen el mismo objeto de estudio, aunque la ciencia *subalternata* lo acota de manera más restringida o la considera desde una perspectiva particular: durante la Edad Media, tal fue el caso de la Música respecto de la Aritmética (véase *scientia* 3).

subcontraria. En la lógica medieval, se denominan así la proposición particular afirmativa y la particular negativa que, teniendo en común sujeto y predicado, se oponen entre sí. La diferencia que guardan con las proposiciones *contrariae* (véase *contraria*) radica en que éstas son universales, mientras que las *subcontrariae* son particulares. Un ejemplo de proposiciones *s.* sería: "Algunos hombres son sabios", "Algunos hombres no son sabios".

Ahora bien, al revés de lo que ocurre con las contrarias, estas proposiciones pueden ser ambas verdaderas pero no ambas falsas. Sin embargo, tal afirmación requiere algunas salvedades, porque no se puede aplicar a todos los casos de subcontrarias. En efecto, se ha de tener presente el carácter de necesariedad o contingencia de las mismas. Respecto de este punto, Pedro Hispano propone, en las *Summ. Log.* I, 87 los siguientes ejemplos de *propositiones s.*:

"Socratem currere est possibile- Socratem non currere est possibile

Socratem currere est contingens- Socratem non currere est contingens

Socratem currere est impossibile- Socratem non currere non est impossibile

Socratem non currere non est necesse- Socratem currere non est necesse".

subcontrarietas. Relación de oposición lógica que guardan las proposiciones subcontrarias (véase *subcontraria*).

subiacere. Verbo que presenta dos acepciones en la literatura medieval: una amplia, según la que quiere decir subyacer o encontrarse realmente en algo; otra estricta, técnica, y, en cierto modo, derivada de la anterior, según la cual significa hacer la función de *subiectum* (véase) en sentido lógico-gramatical (cf., por ej., Guillermo de Ockham, *Exp. Aurea* 48).

subiectari. Se utiliza, aunque no muy frecuentemente, en la literatura es-

colástica para indicar el hecho de ser recibido en un *subiectum* (véase). Así, por ej., las potencias no *subiectantur* sino en el compuesto.

subiectio. Como su misma composición lo indica, este nombre señala la acción de poner debajo o delante. Derivada del primer matiz, es la noción de sujeción u obediencia que aparece en los textos políticos medievales referida a los gobernados respecto de la potestad de la autoridad civil. En cambio, derivado del segundo matiz, esto es, en el sentido de poner delante, es vocablo propio de la retórica, contexto en el que significa la respuesta a una interrogación.

subiective. Es adverbio derivado de *subiectum* (véase). Asume distintos significados según el término al que se oponga: 1. como correlativo de *connotative*, *s.* alude a lo que algo es en sí y no a lo que implica; por ej., el arrepentimiento puede ser *s.* bueno, pero es malo *connotative*, ya que supone una mala acción cometida. 2. en cuanto opuesto a *obiective*, mienta la consideración de algo desde el *subiectum* que la hace y no teniendo en cuenta su contenido, por ej., la idea que el hombre tiene de Dios es *s.* imperfecta, dada la limitación de conocimiento humano; en cambio, *obiective* es perfectísima, puesto que no puede existir idea de algo superior. 3. como correlativo de *terminative*, señala el *subiectum* de una acción y no su fin; la creación, por ej., es algo infinito *s.*, o sea, *ex parte Dei*, pero *terminative*, es decir, *ex parte creaturae*, es finita.

subiectivum. Como adjetivo derivado de *subiectum* (véase), este término mantiene los dos significados fundamentales de aquél. Así, un *esse s.* puede señalar: 1. desde el punto de vista lógico-gramatical, el ser del sujeto en una proposición, por ej., el ser de S en la proposición “S es P”. 2. ontológicamente hablando, y a partir de la Escolástica del siglo XIII, indica el ser de una sustancia, por lo que se entendió como sinónimo de *substantialis* (véase). Ahora bien, 3. lo más frecuente ha sido usar la expresión *esse s.* para mentar el ser real, en el sentido fuerte de la palabra, en contraposición con el ser simplemente representado, al que se llamó *esse obiectivum*. Así, Guillermo de Ockham, por ej., define su posición en la polémica de los universales (véase *universale*), diciendo que el universal no es algo real que tenga existencia sustancial –es decir que no existe *in esse s.*– en el alma o fuera del alma, sino que existe en ella con un modo de ser representativo, esto es, *in esse obiectivo*, modo que corresponde a lo que la cosa externa es en su existencia sustancial (cf. *In Sent.* I, *d.* 2, *q.* 8). Un uso similar de ambas expresiones se encuentra en Duns Escoto (cf. *De an.* 17, 14).

Así pues, no se ha de confundir el sentido medieval del término que nos ocupa con la acepción moderna de la palabra “subjetivo” que califica el ser del sujeto psíquico. En la Edad Media, esto era señalado con la expresión *quoad nos*, como aparece, por ej., en Escoto Erígena. El mismo Descartes, donde hoy se emplearía la palabra “subjetivo”, utiliza expresiones escolásticas equivalentes como *“in sola mente”*, o *“in nostra tantum cogitatione”* (cf. *Princ.* I, 57, 67).

subiectum. De *sub-icere*, "arrojar debajo", este término indica, muy en general, aquello que subyace a determinadas cualidades o aquello a lo que éstas se atribuyen; de ahí la frecuencia con la que se emplea la expresión *s. attributionis*. Más específicamente, la noción de *s.* se puede considerar desde el punto de vista lógico o desde una perspetiva ontológica, puesto que traduce el *hypokeimenon* griego, soporte tanto de predicados cuanto de accidentes o determinaciones ontológicas.

1. Desde el punto de vista lógico, *s.* es 1.1. el sustrato de cualidades concebidas como predicados que el discurso atribuye a algo; se trata, entonces, del sujeto lógico o *s. praedicationis*, es decir, de la cosa de la que se habla, o mejor, de aquella noción a la que efectivamente se quiere atribuir el predicado. Pero, hay también un 1.2. *s. grammaticum*, que, en virtud de las distintas formas posibles de expresión, puede no coincidir con el anterior, o sea, con el sujeto lógico. Finalmente, se habla de 1.3. *s. scientiae* o *scibile* que es el tema que aborda una ciencia particular y que hoy, en español, se denomina "objeto". Esto suele dar pie a un equívoco que no tiene lugar en lenguas como el francés o el inglés, puesto que en ellas los respectivos derivados de *s.*, *"sujet"* y *"subject"*, han conservado esta última acepción. De hecho, en este sentido, el *s.* es el punto de referencia del *obiectum materiale* de una ciencia. Por extensión, también puede aludir al tema de un discurso, ya sea éste científico o no.

2. En cambio, se tiene el significado ontológico o metafísico de *s.* cuando las cualidades de las que éste es portador no se conciben como meros predicados sino como cualidades reales. En este orden, el *s.* se considera como sustancia en la que inhieren los accidentes, es decir, como *s. inahesionis*. Ahora bien, el *s.* portador de cualidades conscientes es el sujeto psíquico, o sea, el yo. Precisamente con la preeminencia otorgada a esta clase de *s.*, comienza a efectuarse el paso a la metafísica idealista en la Modernidad.

Históricamente hablando, esos dos sentidos fundamentales de *s.* aparecen ya en Aristóteles, coincidiendo en el texto de *Met.* VII, 3, 1028 b 36, donde dice que *s.* es aquello de lo que se predica todo lo demás, sin que él sea predicado de nada. Y añade que es la sustancia; en consecuencia, se debe comenzar por su tratamiento, puesto que la sustancia parece ser, en primer lugar, el sujeto de todo lo demás. En la Edad Media, la acepción de *s.* como portador de determinaciones lógicas o reales comienza con Boecio (cf. *Intr. ad cat syllog.* VI) aunque se podrían señalar algunos antecedentes. La Escolástica concede particular atención al tema: Alberto Magno, por ej., distingue tres sentidos de *s.*: a) *"quod principaliter intenditur"*; b) *"de quo probantur passiones"*; c) *"quod ad haec adminiculatus"* (*Sum. Theol.* I, 3, 1). Tomás de Aquino se ciñe a los textos aristotélicos con mayor precisión, y privilegia el sentido de *s.* como la sustancia en cuanto que en ella inhieren las cualidades y otras determinaciones. Llama a esto *s. inhaesionis*, afirmando, por ej., que el *s.* de las potencias del alma es o bien

ésta sola o bien el compuesto alma-cuerpo, dado que el cuerpo es en acto en virtud del alma (cf. *S. Th.* I, *q.* 77, *a.* 6). Pero, el Aquinate habla también del *s. scibile*, en el sentido especificado más arriba en 1.3. Por su parte, Duns Escoto se refiere al *s. inhaesionis* en *Op. ox.* II, *d.* 3, *q.* 6, *n.* 8, y alude al *s. scibile*, en su significado de tema de una ciencia, diciendo por ej., que el *ens rationis* es *s.* de la lógica, mientras que el ente en cuanto móvil lo es de la ciencia natural, y el ser en cuanto ser es el *s.* de la metafísica (cf. *Quaest. supra An. Post.* I, 47).

El giro hacia la concepción moderna de *s.* no se da tanto con Descartes, como se suele creer (véase *subiectivum*), sino con Guillermo de Ockham. En efecto, dice ya este autor que las sensaciones se encuentran *subiective* en el alma (cf. *Quodl.* 2, *q.* 10). Así, paulatinamente, se va considerando *s.* sólo el sujeto psíquico, que en plena Edad Media, constituía sólo un caso particular de *s.*, ontológicamente hablando (véase *subiectivum*, *in fine*).

subiicibile. Es lo que puede convertirse en sujeto de una proposición, pero sólo en cuanto pasible de recibir cierto predicado determinado, por ej., el agua es *s.* del predicado "cálida" o "fría", o "Pedro" es *s.* del predicado "hombre".

subinferre. Significa, primariamente, "añadir". Con este sentido, se emplea en Aritmética. En textos lógicos de la Edad Media, aparece para señalar que la *differentia* lógica se añade al género próximo.

sublevatio. Voz del léxico de los místicos especulativos, a partir de Ricardo de San Víctor. Este autor llama *s.* al segundo grado o segunda etapa de la *contemplatio* (véase). En esta etapa, Dios ilumina la inteligencia humana y la lleva al límite de sus posibilidades, pero sin trasfigurarla ni hacerle olvidar su condición, como, en cambio, sucede con la *alienatio* (véase).

submissae. Vocablo que, en lógica, designa las proposiciones o partes en una serie de consecuencias, así como, en una serie de antecedentes, **se** llaman "*praemissae*" (véase). Por ej., en esta argumentación: "Ninguno de los que están de pie, habla", luego, "o no estoy de pie", "o no hablo", las proposiciones *s.* son "no estoy de pie" y "no hablo".

subreptio. Aunque el término no es frecuente en la Edad Media, se utilizó en Lógica para señalar cierto tipo de sofisma o razonamiento erróneo. Consiste en el desviarse del pensamiento –y, por ende, del discurso– hacia una conclusión intrínsecamente errada. La nota esencial de la *s.* es que tal desvío pasa inadvertido para quien cae en él, en el curso de su propio razonamiento, o bien para el interlocutor en una disputa. Se puede deber tanto a la omisión de un elemento de juicio, como a la inclusión de un factor no pertinente. En ambos casos, se decía que el error *subrepit*, es decir, se desliza sorpresivamente *"velut reptilia solent"*. En castellano, hay aún un derivado del término en el adjetivo "subrepticio".

Con el objeto de despejar posibles equívocos, cabe advertir sobre el uso ockhamista de un derivado de este término: Ockham denomina *subrepticius* al acto que se lleva a

cabo sin un conocimiento perfecto del objeto.

Por último, cabe señalar que también se ha hablado de *s.* en el campo psicológico. En efecto, en él, los escolásticos calificaron de *subreptitius* el movimiento que, en el acto libre, precede a la voluntad y previene el consenso. En este último caso, también se lo ha denominado *"propassio"*.

subsannatio. Cf. *derisio.*

subscriptio. Es equivalente a *figuraliter*, pero menos usado.

subsistens. Cf. *per se subsistens*.

subsistentia. Este término debe su elaboración medieval a la especulación teológica de los escolásticos. Desde el punto de vista histórico, *s.* significó sucesivamente substancia, persona, *res subsistens*, principio de existencia en sí. En diversos pasajes de la Sagrada Escritura –por ej., en *Sap.* XVI, 21– y en algunos autores de la Patrística, lo que se consideró el equivalente griego de *s.*, es decir, *hypóstasis*, se había utilizado con el significado de realidad objetiva, ser concreto o, simplemente, substancia. Así, su primera acepción histórica es la de realidad sustancial individual. Debido a la preocupación por formular el dogma trinitario, se apeló después a este término confiriéndole la significación, más restringida, de "persona', o sea, de sustancia completa, existente en sí y *subiectum* racional.

En Tomás de Aquino se encuentra una clarificación de las nociones relacionadas con ésta. Explica el Aquinate que el concepto de substancia se emplea, en general, en dos sentidos: como esencia, y como *subiectum* o *suppositum*. Sólo en este segundo significado, la substancia se asocia a la *s.*, en cuanto que la substancia existe por sí *"et non in alio"* (*S. Th.* I, *q.* 29, *a.* 2 *c*). De esta manera, usa la palabra que nos ocupa como equivalente a lo que subsiste (véase *subsistere*) : *"Subsistentia autem idem est quod res subsistens quod est proprium hypostasis"* (*ibid*, III, *q.* 2, *a.* 3 *c*). Indica así un valor específico de la *s.*.

Pero desde el siglo XIII, la palabra va perdiendo ese matiz que alude a lo efectivamente existente, para ir afinándose hasta adquirir un sentido filosófico muy técnico: el de la formalidad que constituye el principio de la existencia en sí, propia y distinta. Esto también se encuentra ya en Tomás (cf. ibid, *q.* 6, *a.* 3 *c*), y será la acepción comúnmente admitida en los dos últimos siglos del pensamiento medieval. En otras palabras, en la madurez de la Escolástica la *s.* se entendió como el constitutivo ontológico del *suppositum* (véase). De tal modo, esta noción es más amplia que la de substancia, dado que ésta implica también accidentes; de hecho, el Aquinate señala que, si se diera alguna realidad que existiera por sí misma y no fuese sujeto de ningún accidente, se llamará con toda propiedad *s.,* pero no *substantia*: es el caso de Dios, es decir, del Ser mismo *subsistens*. Aún en la substancia, la *s.* es, para la línea tomista, una perfección positiva, distinta de la individuación, y que se añade a la naturaleza individual. En cambio, para Duns Escoto, aunque la considera como constitutivo ontológico del *suppositum*, es un elemento negativo, en cuanto señala la imposi-

bilidad de ser asumido por otro (cf. *Op. Ox.* III, *d.* 1, *n.* 17 y *d.* 5, *n.* 4).

subsistere. Como primera caracterización, se puede decir que el subsistir, verbo muy usado en los autores realistas, implica siempre un persistir, esto es, un durar en el ser, independientemente del sujeto cognoscente. Es Boecio quien llama la atención sobre esta voz, que será muy discutida en la Escolástica: dice, por ej., que los géneros y las especies *subsistunt* únicamente, mientras que los individuos no sólo subsisten sino que también *substant* (cf. *De duabus nat.* 3; *De Cons. Phil.* III, 1). La distinción obedece a que este último verbo indica, además del perdurar, yacer bajo los accidentes (véase *substare*). Con este sentido el verbo que nos ocupa pasa a las obras medievales, como se lee en el comentario al *De Trinitate* boeciano de Gilbert de la Porrée.

Por su parte, Tomás de Aquino señala que lo que constituye el *s.* es el existir en sí: *"Ille enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt"* (*S. Th.* I, *q.* 29, *a.* 2 *c*). Pero subraya que, aunque lo único que subsiste es la substancia individual –o sea, la *hypóstasis* aristotélica–, no es lo mismo *s.* que *substare*; e insiste: cuando se aplica el verbo *s.* a una cosa, se quiere decir que ella no es en otro; cuando se le atribuye el verbo *substare*, se significa que otras cosas inhieren en ella (cf. *De Pot. q.* IX, *a.* 1). Como se ve, el subsistir constituye, entonces, una nota propia de la *substantia* (véase), pero sin agotar toda definición de ésta.

En cambio, los nominalistas entienden, como Ockham, la afirmación de Porfirio acerca de que el accidente *est semper in subiecto subsistens* en el sentido de que el accidente es afirmado del sujeto (cf. *Exp. Aurea* 29).

substantia. Considerada desde el punto de vista lógico-metafísico, la substancia es la primera de las diez categorías (véase *praedicamentum*). Desde el punto de vista estrictamente metafísico, tres son las notas que se registran en el concepto medieval de *s.*: su carácter de estructura necesaria del ente, el sentido de subsistencia e independencia ontológica que implica, y el hecho de ser soporte de accidentes. Respecto de la primera nota, se puede decir que *s.* significa lo que es primariamente constitutivo de algo y, por tanto, lo que señala su ser propio, a diferencia de lo que le es accesorio; en este sentido, el término se asocia con el de *essentia* (véase). Por la segunda nota consignada, cabe indicar que la independencia ontológica de la substancia es lo que se explicita diciendo que ella es *in se* y perdura *per se* en el ser, esto es, subsiste; en este otro sentido, se asocia, pues, a *subsistentia* (véase). Pero se ha de advertir desde ahora que esta suficiencia ontológica no implica que la substancia se deba a sí misma su existencia –ya que eso la convertiría en un ente *a se* (véase), lo cual no es el caso–, sino el hecho de que, una vez puesta en la existencia y habida cuanta de su carácter finito, no necesita de nada para mantenerse en ella. Finalmente –y esto concierne a la tercera nota– lo que perdura en el ser lo hace por debajo de los cambios que le

sobrevienen y de los que es soporte. Este *substare* (véase) es un consistir. Tal consistencia es el constitutivo mismo del ente. Pero, además, el hecho de estar y permanecer por debajo de la mutabilidad de los accidentes, liga la noción de *s.* a la problemática del devenir, típicamente aristotélica.

En efecto, en la Antigüedad, Aristóteles erige la *s.* en el concepto central de su metafísica. Para él es, en primer lugar, lo que no es afirmado de un sujeto ni se halla en un sujeto, sustancia a la que llamó *ousía prote*. No podía ser de otra manera, puesto que para el Estagirita lo primero es el ser único que existe o puede existir de hecho, mientras que todo lo demás es lo que en él está y lo que de él se puede decir; así, de Pedro se puede afirmar que es hombre –lo cual constituye la sustancia segunda–, que está sentado, que es sabio, etc. En este ejemplo, Pedro, en cuanto substancia primera, es siempre el *substratum* de todo lo demás y, por ende, una substancia por excelencia. Tal excelencia se explica porque el subsistir independientemente de cualesquiera calificaciones es algo que le compete a la substancia propiamente dicha y lo que la hace algo individual, irreductible, único, algo que se determina y se basta a sí mismo, en el sentido de poder existir aunque no existiera otra cosa.

Ahora bien, Aristóteles asigna después cuatro significados a lo que luego se llamó "substancia": la esencia de la cosa, expresada en su definición, el universal en cuanto tal, el género supremo, y el sujeto como individuo existente (cf. *Met.* VII, 3, 1028 b 33-36; 13, 1038 b, 2-3 y V, 8). Con todo, de estos cuatro significados, sólo el último es ***s.*** en sentido eminente. Entre los autores latinos, parece haber sido Séneca el primero en utilizar la palabra que nos ocupa (cf. *Ep.* LVIII, 15 y *Nat. Quaest.* I, 6, 5 y 15, 5). El significado originario que se le atribuyó es el de "ente real", a diferencia del "imaginario", o también el de "ser presente", a diferencia del "ausente".

En la Edad Media, se insistió, en primer lugar, en el carácter propio de la *s.* de estructura necesaria del ente. Así aparece, por ej., en Avicena, quien afirma que todo lo que es tiene una *s.* por la cual es lo que es necesariamente (cf. *Log.* I). Sin embargo, sólo en la Escolástica del siglo XIII se llega a precisiones afinadas. Tomás de Aquino indica que no alcanza para definirla sostener que ella es la *quidditas* (véase) o la esencia de algo, o que se reduce al *subiectum* (cf. *S. Th.* I, *q.* 29, *a.* 2 *c*), o aun decir que es un *ens per se* (cf. *ibid*, *q.* 3, *a.* 5 *c* y *C.G.* I, 25). Se ha de señalar cuál es su *ratio* y esta razón es justamente el constituir una cosa a la cual compete el ser sin estar en un sujeto, el constituir una esencia a la cual compete el subsistir y el no ser recibida por otro ser. Para el Aquinate, esto acota definitivamente la noción de *s.*, puesto que –y ahora entramos en el terreno de las diferencias–, de un lado, la distingue de la de *essentia*, en cuanto que la *substantia* es una esencia que posee la característica de la *independentia in essendo*. De otro, la diferencia de la noción de *subsistentia*, ya que la substancia subsiste como soporte de accidentes, lo que no hace aquélla.

Los escolásticos establecieron, además, las siguientes distinciones acerca de la *s.*: la primera gran división concierne a la línea divisoria 1. entre lo trascendente y lo inmanente. Así, se diferencia entre 1.1. *s. trascendentalis*: es la que se puede predicar de Dios en cuanto que se prescinde, en este caso, de la distinción real entre *essentia* y *esse*, distinción que no se da en Él; 1.2. *s. praedicamentalis*: la compuesta de esencia y existencia, necesariamente finita y multiplicable según géneros y especies diversas, de tal modo que constituye un predicamento o género supremo del ente. La substancia predicamental, a su vez, se distingue en 1.2.1. *s. prima*: es la individual, es decir, la substancia en sentido propio y más estricto, por ej., Sócrates; 1.2.2. *s. secunda*: es la substancia universal, o sea, la naturaleza genérica o específica que se predica de la *s.* primera, por ej., "hombre".

Desde el punto de vista de 2. la composición substancial, también se ha distinguido entre 2.1. *s. simplex*: es aquella cuya esencia es acto puro y, por ende, sólo es atribuible en sentido riguroso a Dios, aunque también se calificó así al ángel o ente espiritual; 2.2. *s. composita*: es la compuesta de acto y potencia, de forma y materia, por ejemplo, un cuerpo.

Considerando 3. la perfección sustancial, se habla de 3.1. *s. completa*: es la que conforma el compuesto mismo, como el caso del hombre, 3.2. *s. incompleta*: ésta es parte de la anterior, o sea, es una forma que puede o no subsistir por sí sin la otra parte, por ej., el alma humana puede subsistir sin el cuerpo, mientras que no puede hacerlo el *anima* de una planta. Con todo cabe advertir que lo contradictorio de esta última expresión obedece a que en ella se emplea el término que nos ocupa de una manera impropia. En efecto, resulta así que lo incompleto es, en este sentido, superior a lo completo. En un intento de justificar tal expresión, Tomás de Aquino señala que, si bien forma y materia no se incluyen en la categoría de *s.* como especie, quedan incluídas en ella como principio (cf. *In II Sent. d.* 3, *q.* 1, *a.* 1, *ad.* 1). De este modo, el alma humana es sustancia incompleta en lo que concierne al hombre, pero, como principio constitutivo de éste es más perfecta que el alma de una planta, que no puede subsistir sin la materia correspondiente. De ahí que, por sí misma, el alma humana, separada ya de su cuerpo, actúe a la manera de una sustancia (véase *substantiale, in fine*).

Al aproximarse la Edad Moderna, se va desdibujando la diferencia señalada entre *s.* y *subsistentia*, lo que permite a autores como G. Bruno caracterizar filosóficamente a Dios como "*s. universalis in essendo, qua omnia sunt*" (*Praxis desc.* I).

substantiale. En general, se denominó a sí a todo aquello que constituye a la *substantia* (véase), o que pertenece o concierne a ella. En este sentido, se contrapone, de un lado, a lo accidental; de otro, a lo *supersubstantiale* o *superessentiale* (véase). Así, se habla, por ej., de un *motus substantialis* o de *una generatio substantialis*. Si, en sentido muy amplio, se toma la noción de substancia como equivalente de la de esencia, se tienen expresiones ta-

les como *perfectio substantialis*. Este último sentido del término ha sido muy poco empleado en la Edad Media. En cambio, la expresión más frecuente con que aparece este adjetivo es la de *forma substantialis* que, por tanto, merece un tratamiento particular.

Es un concepto propio de la Escolástica de línea aristotélica, que surge por la necesidad de explicar adecuadamente la naturaleza y los fenómenos del ente corpóreo. La *f. s.* es, fundamentalmente un correlato de la materia prima: ésta es un *substratum* (véase) indiferenciado, que sólo exige de por sí la determinación de la cantidad y que constituye el elemento de materialidad de los entes corpóreos. En éstos, la forma debe asumir la determinación estructural propia de la esencia de cada uno. Pero ambos elementos, materia informada y forma, integran la esencia completa del ente corpóreo al que compete ser *in se* y *per se*. La determinación constitutiva propia de tales entes se denomina precisamente *f. s.*, como sostiene Tomás de Aquino (cf. *C. G.* I, 58).

Se pueden señalar, por una parte, los caracteres principales de toda *f. s.* en cuanto tal; por otra, las clases fundamentales de formas substanciales. Respecto del primer punto, cabe indicar que 1. las notas del concepto que nos ocupa son: 1.1. su ordenación intrínseca a la materia, denominada *ordinatio trascendentalis*; 1.2. su determinación respecto de la determinabilidad de la materia, es decir, su naturaleza de acto en relación con la potencialidad de la materia; 1.3. su naturaleza estructural; 1.4. su substancialidad, en el sentido de que pertenece a la esencia; y 1.5. el hecho de que confiere a un ente unidad inescindible. Por ello, el pensamiento escolástico definió la *f. s.* como el *actus primus corporis physici*, definición que deriva de la que Aristóteles da del alma (cf. *De an.* II, 1, 412 b). Y, en efecto, el alma es la *f. s.* en cuanto principio de vida de un ser corpóreo y viviente.

En cuanto a 2. las clases de formas substanciales, éstas son: 2.1. la *f. s. materialis*, y la 2.2. *f. s. spiritualis*. La primera es la mera determinación de la materia y su única función consiste en informarla. Por ello, la *f. s. materialis* no existe ni puede existir en sí y por sí, separada de la materia: con ésta se origina y con ella desaparece, como también señala el Aquinate (cf. *ibid.* II, 43 y *De pot. q.* 3, *a.* 8). La *f. s. spiritualis* es una entidad de perfección superior, justamente la propia de los entes espirituales o inmateriales. Por ende, es subsistente en sí misma y, de suyo, no reclama la materia, pero puede estar ordenada a unirse a ella y a asumirla determinándola. Es el caso del alma humana. En cambio, se habla de *f. s. spiritualis separata* para aludir a esencias puramente espirituales como las inteligencias motrices de Aristóteles o los ángeles en la Escolástica cristiana. Con todo, en este último caso, el adjetivo *substantialis* es usado en sentido muy amplio, por su falta de referencia a la materia. Precisamente, los principales problemas que implica el concepto de forma substancial conciernen a la unidad del compuesto.

substantialiter. Se utiliza con el mismo valor que *essentialiter* (véase) y

se opone a *accidentaliter*. Así, por ej., se dice que Dios es uno *s.*

substantive. La forma adverbial *s.* se emplea para indicar el modo de entender la propiedad de una cosa, cuando dicha propiedad se toma realmente en cuanto identificada con ésta; por ej., la racionalidad del hombre es entendida *s.* como el hombre mismo. En cambio, *adiective* se usa para señalar que esa propiedad se entiende como perfección de la cosa; así, la racionalidad, concebida *adiective*, denota la perfección del hombre.

substantivum. En cuanto nombre, el *s.* se denomina así porque señala la forma substancial de algo, significa una cosa *"per modum substantiae"*; en otras palabras, indica lo que subsiste por sí. Difiere, pues, del *adiectivum*, en tanto que éste designa los accidentes de la substancia, es decir, significa la cosa *"per modum accidentis quod inhaeret subiecto"*, como indica Tomás de Aquino (*S. Th.* I, *q.* 39, *a.* 3 *c*). Sólo por extensión, los sustantivos pueden denotar también cualidades, pasiones, relaciones, etc. como existentes en sí y posibles de funcionar como sujeto de ulteriores determinaciones, como cuando se dice, por ej., "la blancura inmaculada". Por *verbum substantivum*, la terminología escolástica entiende exclusivamente el verbo *esse* cuando éste expresa la existencia misma, a diferencia de cuando actúa como mera cópula.

substare. Verbo que señala ciertos modos de subyacer, pero, especialmente, tres: 1. el la substancia respecto de los accidentes; 2. el del género respecto de las especies en él contenidas; 3. en términos gnoseológicos, *s.* alude al hecho de ser fundamento objetivo de algún acto de conocimiento: por ej., cuando se percibe el sol, éste subyace –*substat*– en dicho conocimiento.

substratum. Traducción literal del *hypokeimenon* griego, esta voz indica "lo que está debajo" y, por tanto, lo que constituye el soporte de algo. Así, el término puede abarcar tanto el concepto de *subiectum* como el de *substantia* y el de *suppositum* (véanse). Pero, particularmente, denota las siguientes nociones: la de substancia en cuanto soporte de accidentes; la de substancia en cuanto sujeto de los cambios; la de causa material o potencia *subiectiva* pasiva; la de la materia respecto de la forma. Muy en especial, se aludió a la materia prima como ***s.*** Con todo, se ha de advertir que la aparición formal de esta palabra en la Edad Media es tardía: la introduce Pedro Aureol en la Escolástica del siglo XIV, empleándola para designar sólo el individuo real; de hecho, usa la expresión *s. singulare* (cf. *In I Sent.* , *d.* 35, *q.* 4, *a.* 1). Por su parte, Gabriel Biel prefiere el término *substante* en lugar del que nos ocupa. Por eso, en adelante, y hasta Leibniz, *s.* señaló siempre el soporte de algo singular. Sin embargo, esta acotación no limita el amplio carácter genérico del concepto de ***s.***: no se indica con ella de qué clase de soporte de trata; de ahí que se haya preferido decir, por ej., *"substantia rationalis"* y no *"s. rationalis"*.

successivum. Opuesto a lo simultáneo, lo sucesivo caracteriza una forma del movimiento y, en especial,

el tiempo (véase *tempus*). Fue definido en la Edad Media como aquello cuyas partes no se dan al mismo tiempo sino una después de la otra, sin intervalo. Así se lee, por ej., en Ockham, *In Phys.* III, 6).

sui generis. Expresión que, a diferencia de lo que ocurre hoy, los escolásticos utilizaban sólo para indicar que cada cosa es medida por algo que pertenece a su mismo género, es decir, por algo que es justamente propio de su género y no extraño a él. Así, lo que es largo es medido por la longitud; el número, por el número, etc. Sin embargo, tal principio planteó el siguiente problema: dado que Dios es la medida de todas las sustancias, ¿pertenece Él al género de las sustancias? La cuestión se resolvió por la negativa y la doctrina escolástica tradicional sobre este punto es que Dios no pertenece a ningún género, aún cuando es principio del de las sustancias y de todos géneros. Así, lo demuestra, por ej., Tomás de Aquino (cf. *S. Th.* I, *q.* 3, *a.* 5 *y C.G.* I, 25).

summa. A partir del siglo XII, esta palabra comienza a significar un breve tratado sistemático de cierto conjunto de conocimientos. En su *Introducción a la Teología*, Pedro Abelardo anuncia haber escrito precisamente una *s.* de sacra erudición para introducir a las Escrituras. Desde entonces, el término se prefirió al de *Sententiae* en la titulación de las exposiciones teológicas sistemáticas: hacia el 1200, la obra de Pedro de Capena muestra ya en los manuscritos el título de *S.*

El criterio básico en la redacción de las sumas sigue siendo el del procedimiento triádico del pro, contra y solución, ofrecido por las obras de Pedro Lombardo. Pero los escolásticos van alejándose muy paulatinamente de ese modelo originario. En este sentido, la *Summa quoniam homines*, compuesta por Alan de Lille en 1160, se considera una anticipación, a la que sigue la ***S.*** *de Sacramentis* de Pedro Cantor.

En el siglo XIII, el nuevo ambiente cultural motivado por el reingreso de Aristóteles **en** Occidente, produce otro grupo de sumas diferentes en su organización a las del siglo anterior y representadas, entre otras, por la atribuida a Esteban de Canterbury pero, sobre todo, por la *S. Aurea* de Guillermo de Auxerre, que presenta una nueva ordenación, en cuanto que está dividida en cuatro libros. Una mayor libertad aún, respecto de la estructura de Pedro Lombardo, muestra la *S. de bono* de Felipe el Canciller, hasta llegar, en las décadas siguientes a las de los grandes maestros escolásticos, como Alejandro de Halès, Alberto Magno o Tomás de Aquino. En estos últimos autores, generalmente, la redacción de cada artículo de una *s.* reproduce el esquema general de la *quaestio* (véase), los artículos integran cuestiones –abordando cada uno de ellos un aspecto particular de la cuestión–, y éstas se agrupan en libros o partes.

Como se ve, frecuentemente, las Sumas tomaban su título de la materia tratada; así, las hay *de vitiis et virtutibus*, *de articulis fidei*; *sermonorum*, etc., ya que constituían la enciclopedia sistemática de una disciplina o tema. Finalmente, el término excedió el ámbito de los

tratados teológicos y se redactaron sumas *grammaticales* y *logicales*, como la de Pedro Hispano. Esta obra toma el título de *Summulae Logicales* porque está conformada por tratados lógicos expuestos muy sintéticamente.

summum. En los textos medievales, esta palabra suele acompañar a las que se refieren a Dios, por ej., *s. bonum*. Se ha definido de dos maneras, según diversos puntos de vista: 1. como aquello que es más noble que todo lo que no es él; 2. como aquello más noble que lo cual nada hay. De éstas, la segunda es la que, de hecho, se aplicó a Dios con mayor frecuencia. Al respecto, cabe notar la expresión utilizada por Ockham, *s. cogitabile*, lo máximo pensable, para aludir, explícita o implícitamente, a la definición anselmiana de Dios en *Prosl.* II: "*id quo nihil maius cogitari potest*". En tal sentido, Ockham señala que *s. cogitabile* se puede entender de dos maneras: según la primera, *s. cogitabile* es lo máximo pensable por un pensamiento verdadero, positivo, es decir, que nada de lo que se pueda pensar es mayor que eso, de hecho. De acuerdo con una segunda manera, *s. cogitabile* es lo máximo pensable sin contradicción, o sea, un ser tal que no se puede concebir otro que, si existiera, lo superaría (cf. *Quodl.* VII, 14-15).

super. Esta voz se puede encontrar como adverbio de lugar y como preposición tanto de ablativo como de acusativo. En cualquier caso, siempre sugiere la idea de lo que está además de o más allá de otra cosa, pero en cuanto encima de ella o sobre ella. Todos estos matices confluyen en el uso más frecuente de *s.* en la literatura medieval, donde se encuentra como preposición de acusativo. En efecto, tal como sucede con un uso particular de la preposición *in* (véase *in* 7.), *s.* suele aparecer en los títulos de las obras filosóficas y teológicas que constituyen comentarios a un texto: de algún modo, el comentario se da sobre o más allá del contenido estricto de una obra por ej., aristotélica o, más frecuentemente aún, a un libro de la Escritura. Este último es el caso del *S. Isaiam* de Alberto Magno.

superaddita. Los teólogos de la línea escotista calificaron con el nombre de *forma s.* el alma sobrenatural e incorruptible infusa en el hombre por Dios. Indica, además, y por lo mismo, la instancia en la que se da la aspiración humana hacia lo divino y trascendente. En la Modernidad es Telesio quien se hace eco de esta doctrina (cf. *De rer. nat.* V, 3) y distingue una *forma s.*, como sujeto de la vida religiosa, junto con el alma natural, es decir, la que es principio de animación.

superbia. Se ha considerado la soberbia el primero de los pecados capitales. Como señala Isidoro de Sevilla, su caracterización esencial radica en su mismo nombre: por la *s.* se aspira voluntariamente a algo que está "sobre" (*supra*) las propias posibilidades; de ahí que se llame "soberbio" a quien considera sobrepasar lo que en realidad es (cf. *Etim.* X, s). Su condición de pecado obedece, pues, a la desviación que implica, ya que el pecado es desorden y la recta razón ordena que la voluntad se dirija a objetos que le son

proporcionados. Su especificidad consiste en ser apetito desordenado de la propia excelencia. Ésta, a su vez, procede de algún bien poseído; así, cuando alguien se atribuye mayor bien del que posee, incurre en la *s.* Pero, al hacerlo, se jacta de poseer lo que no tiene y, en este aspecto, la soberbia es, de algún modo, falaz. Por lo demás, la exaltación de la propia excelencia se agrava cuando se cree poseer esos bienes por derecho propio o por haberlos merecido; entonces, se juzgan superiores. Al mismo tiempo, la autoexaltación conduce al desprecio de los demás (cf., por ej., Tomás de Aquino, *S.Th.* II-II, *q.* 162, *a.*4). De esta manera, en la ética medieval, la soberbia presenta tres aspectos a considerar: 1. por parte del sujeto, pero, además, hay en ella intrínsecamente una referencia directa a 2. la relación con Dios y a 3. la relación con la sociedad.

1. En lo que toca al sujeto, los autores medievales han subrayado el poder autodestructivo de la soberbia, siguiendo el pasaje bíblico de *Ecclo* 10, 15 que dice que es el inicio de todos los pecados; de ahí su primado en la genealogía del mal. El fundamento de esta apreciación está en que todo pecado implica despreciar a Dios y toda forma de desprecio de Dios es soberbia. Por eso, escribe Agustín de Hipona que ella –y no la carne– es el comienzo de todos los males (cf. *De civ. Dei* XIV, 3, 2). Ésta es, pues, la razón de su gravedad y, a la vez, aquello que la diferencia de la mera *vanagloria* (véase).

2. En lo que concierne a la *s.* del hombre en relación con Dios, los escolásticos, siguiendo la tradición patrística, coinciden en señalar que si bien todos los vicios alejan al hombre de Dios, sólo la soberbia se opone a Él. Así, no es sólo desvío o alejamiento sino, formalmente, aversión y desprecio. En esa medida, se opone a la humildad, ya que ésta se define como sujeción del hombre a Dios en cuanto infinitamente superior a él. También desde este ángulo de consideración, la *s.* es el primero de los pecados, dado que la *aversio a Deo* propia de ellos se cumple de modo eminente en la soberbia.

3. En cuanto a la soberbia en la dimensión social, los autores medievales la examinaron basándose sobre la mencionada nota de desprecio por los demás que implica este pecado y mediante la distinción entre actitud interior y manifestación de dicho desdén. En este plano, las manifestaciones suelen vincularse –y de hecho, a veces, confundirse– con la vanidad; en cambio, respecto de lo primero, proliferan los ejemplos de soberbia intelectual cuya denuncia jalona la historia de la Filosofía en la Edad Media. Paradigmáticas son en este sentido las descripciones que hace Bernardo de Clairvaux de la soberbia atribuida Pedro Abelardo. Pero quizá más significativas aun sean las afirmaciones contenidas en la condenación de París del 1277, como “en este mundo sólo los filósofos son sabios” o “no hay condición más excelente que la de aquel que se ocupa de Filosofía”.

Particular atención al tema presta Bernardo, quien, precisamente en *De grad. humilit. et superbia*, 10, distingue doce grados en la *s.*: cu-

riosidad, ligereza de mente, alegría necia, jactancia, singularidad, arrogancia, presunción, defensa de los propios pecados, confesión fingida, rebelión, libertinaje, costumbre de pecar.

superessentiale. Voz que proviene del griego *hyperousios*, usado por Proclo (cf. *Inst. Theol.* 115), siguiendo una línea sugerida por Platón, al afirmar éste que la Idea de Bien se encuentra más allá de la esencia (cf. *Rep.* VI, 509 b). Algo similar sostiene Plotino cuando afirma que lo Uno está más allá del ser (cf. *Enn*. V, 5, 6).

A través de Dionisio Aereopagita, quien incluye este concepto en su *De div. nom*. II, la noción de *s.* pasa a Escoto Erígena (cf. *De div. nat*. I, 14) y alcanza la tradición mística tardo-medieval con M. Eckhart. Éste caracteriza a Dios precisamente como una esencia *s.* y una nada *s.*. Todos estos autores intentan, pues, señalar con el término que nos ocupa, la absoluta e inefable alteridad y trascendencia divinas.

superficies. Según la clásica concepción escolástica, la superficie **es** la continuidad de las partes de un cuerpo, que determina su comienzo **y** su fin. De hecho, Tomás de Aquino dice que es *terminus corporis* (cf. *In Met.* V, *l.*10, 900). En cambio, Ockham, para quien la *s.* no es ni una realidad distinta del cuerpo, ni un accidente, la define en términos negativos: como lo que determina que un cuerpo no se extienda más allá de un cierto límite (cf. *Quaest. in libros Phys.* 64; *Exp. Aurea* 56).

superioritas. Voz que se encuentra en 1. contexto lógico y en 2. contexto metafísico. 1. En Lógica, se denomina *s. terminorum* a la mayor extensión de un término respecto de otro: por ej., *"ens"* es lógicamente superior a *"animal"*, en cuanto que el primero se puede afirmar de más sujetos particulares que el segundo. 2. En el plano metafísico, se entiende por *s.* o bien prioridad en el orden de la perfección, o bien prioridad en el orden de lo ilimitado. Duns Escoto asigna *s.* a la causa más perfecta. Siempre en términos metafísicos, Ockham objeta que, si se entiende la superioridad en el primer sentido, se cae en una petición de principio; si se la asume en el segundo sentido, el argumento carece de valor, puesto que la causa más perfecta sería la más ilimitada, y ésta, capaz de producir un gran número de efectos, es muchas veces la menos perfecta (cf. *Quaest. in libros Phys.* 128).

superius. Desde el punto de vista metafísico, la nota fundamental de lo superior es la semejanza que lo inferior guarda con él, como el fuego guarda semejanza con el sol. Aun en Dios, en cuanto supremo, se halla la semejanza de todas las cosas, ya que en Dios preexiste como en su causa todo lo que en ellas se encuentra. Así se expresa, al menos, Tomás de Aquino (cf. *S.Th.*I, *q.*57, *a.*2 *ad* 2).

supernaturale. En primer lugar, se llama "sobrenatural" a aquello que excede la natural capacidad de un ser, de manera que éste se perfecciona más allá de lo que permite su constitución; así, por ej., el conocimiento claro de Dios por parte del hombre es *s.* En segundo término, y en contexto religioso, *s.* es lo que

tiene lugar, de manera extraordinaria, con el concurso de la causa primera, comoquiera que sea, por ej., la devolución de la vista a un ciego.

superstitio. De discutidísima etimología, tal como su opuesto y complemento, *religio*, la *s.* tiene como una de sus acepciones el don de videncia que permite conocer el pasado como si se hubiera estado presente: *superstes.* En el paganismo antiguo su práctica no se hallaba, pues, demasiado alejada de la religiosa.

Sea de ello lo que fuere, la superstición fue definida en la Edad Media como el acto y el hábito de ofrecer un culto a lo divino, pero de un modo ilícito, o directamente a lo que no es divino. Ya en la Patrística se llamó la atención sobre la *s.* en cuanto deformación de la *religio* rectamente entendida. Agustín de Hipona, por ej., en el *De doctr. christ.* II, 20, señala varias formas de superstición: la que consiste en fabricar y honrar ídolos, la que consulta y pacta con demonios, la que se maneja con amuletos. Por su parte, Isidoro de Sevilla recuerda que Cicerón en *De nat. deor.* II, 72 llamaba "superticiosos" a los que ofrecían sacrificios a los dioses para que sus hijos los sobrevivieran. Y atribuye al término que nos ocupa posibles etimologías: la de provenir de *superflua aut superinstituta*, ya que es la observancia de cosas superfluas; la de obedecer a *multis annis superstites*, porque la muy avanzada edad conduce a los ancianos a errar en la forma antigua y tradicional de dar culto. Isidoro se inclina por la primera que parece prevalecer en los siglos posteriores (cf. *Etym.* X, S yVIII, 3).

El tema ha sido muy tratado; así, aparece, por ej., en Rabano Mauro (cf. *De magicis artibus*) o Hugo de San Víctor (cf. *Didasc.* VI, 15). Tomás de Aquino dedica al tema toda una cuestión en *S.Th.* II-II, *q.*92. El Aquinate considera la *religio* una virtud moral y, de acuerdo con su concepción aristotélica de virtud como justo medio, entiende la superstición como lo que excede ese justo medio, ya sea por el objeto o por las circunstancias. Así, señala que la *s.* propiamente dicha es el culto a Dios de una manera inadecuada. Tal inadecuación puede tener lugar cuando se reverencia a una criatura como si fuera Dios, lo que adquiere el nombre de *idolatria*; o cuando se consulta a los demonios acerca del provenir, lo que se llama *divinatio*; o cuando se llevan a cabo ciertas prácticas que conforman la *s. observationum* (cf. también *De malo*, *q.*16 *a.*9).

supersubstantiale. Se ha denominado así a lo que trasciende el universo de las sustancias primeras en cuanto tales (cf. *substantialis, in principio*). Por eso, y en particular, el uso de este adjetivo es común en el contexto de la polémica sobre el Intelecto único (véase *intellectus*), separado, justamente de los intelectos que corresponden a las formas sustanciales humanas. También se aplicó el término *s.* a la Idea de todas las cosas o Forma de todas las formas, es decir, al contenido del Verbo. De este modo, se calificó con una categoría escolástica, una noción anterior, correspondiente al neoplatonismo patrístico.

suppositale. En algunos textos escolásticos, se denomina así al ser subs-

tancial, hipostático, de un individuo.

suppositio. Es la principal propiedad del término tomado como parte de la proposición (véase *propositio*). Constituye una determinación lógica y, en consecuencia, atañe tanto al término en su expresión material como al concepto representado en él. No se ha de olvidar que un concepto presenta una naturaleza o esencia a la mente –presentación que se denomina *significatio*–, pero además, tomado como parte de la proposición, que afirma o niega la existencia de la cosa con tal predicado, suple, pone o reproduce en el espíritu el lugar de los sujetos en los cuales se realiza dicha naturaleza o esencia. En *El. Soph.*, Aristóteles ya había señalado la imposibilidad para el hombre de traer a la discusión las cosas mismas de las que se trata y la consecuente necesidad de usar los nombres en lugar de ellas, a modo de signos de las mismas.

Terminus supponit pro re afirmaban, por tanto, los lógicos antiguos, o sea, el término suple a la cosa. De ahí que una traducción aproximada de *s.* sea "suplencia", entendiendo por ella la manera en que un término ocupa en el espíritu y en el discurso que de él proviene el *locus* de un ente. Así, la *s.* es la aceptación de un término en lugar de una cosa, por la cual esta substitución es legítima con respecto a la cópula. Esto no significa que dicha substitución dé lugar a una proposición verdadera. Si se dice, por ej., "Platón fue un médico", el término "Platón" *supponit*, es decir, tiene como término un valor de suplencia, porque existió alguien a quien se llama (*vocatur*) así, a quien conviene este término con respecto al tiempo pasado significado por la cópula "fue"; sin embargo, la proposición no es verdadera. Además, la *s.* debe distinguirse de la *significatio*: esta distinción se hace sobre la base de otra que diferencia entre naturalezas y sujetos en los que aquéllas se realizan. En efecto, la significación es *s. personalis* o *substitutio repraesentativa pro re* y se refiere a las naturalezas que son el objeto propio de la primera operación del espíritu, la de conceptualizar; en cambio, la *s.* es *substitutio applicativa* y, en tanto referida a los sujetos que actualizan una naturaleza, atañe a la segunda operación del espíritu, o sea, al juzgar, al determinar que esos sujetos existen o no con tales o cuales predicados. Por otra parte, es necesario determinar la relación que tiene la suplencia con los modos de existencia real o ideal; para no caer en falacias. Si se dice, por ej., "Lo que es animal existe"; "El centauro es animal", puede llegarse a la conclusión falsa de que el centauro existe, precisamente, por no ser considerada la diferencia de *s.* que, en el primer caso está relacionada con un tipo de existencia real, y en el segundo no.

Teniendo en cuenta lo anterior, se puede pasar a determinar el valor de la suplencia. Para ello, tomaremos el término sujeto de una proposición. El valor de la *s.* está dado, entonces, por la significación del predicado. En ese caso, se puede tener una 1. *s. materialis*, en la que el término suple por sí mismo, en cuanto signo real o escrito, por ej., "Hombre es una voz de dos sí-

labas". También puede darse una 2. *s. formalis*, pero 2.1. *impropria*, en cuanto el término suple una cosa cuyo significado es metafórico; por ej., "El sol es fuente de la verdad". Distinto es el caso de la 2.2. *s. formalis propria*, en tanto que en ella el término suple la cosa en su significado propio y no derivado; por ej., "El sol es el centro de nuestro sistema planetario".

La *s. propria* es, obviamente, la que más importa desde el punto de vista lógico y gnoseológico. Por ello, es la clase de suplencia que recibe más especificaciones. Dentro de ella, tenemos dos tipos fundamentales: la 2.2.1. *s. simplex*, que es aquella en la que el término suple una cierta naturaleza, sin pasar con ello a sustituir a los sujetos individuales que la sustentan, como sucede con el término " el hombre" en la proposición "El hombre es un animal racional". Entonces, se dice que el término suple lo que está en primer lugar e inmediatamente (*primo et immediate seu formaliter*) significado por él. Por el contrario, se tiene una 2.2.2. *s. realis* o *personalis*, cuando el término suple los sujetos individuales en que se encuentra realizada la naturaleza universal. Pero, en este caso, se dan múltiples posibilidades de suplencia.

En efecto, la *s.* real o personal puede ser 2.2.2.1. *singularis*, si está referido a un sujeto individual, por ej., "Pedro es obrero"; o 2.2.2.2. *communis*, si suple por varios o todos los sujetos de una misma naturaleza, como en "Estos hombres son obreros". La *s.* común es la más compleja. Puede ser 2.2.2.2.1. *determinada*, o 2.2.2.2.2. *confusa*. Cuando es determinada, se trata de la acepción del término común tomado indefinidamente "Los hombres suelen odiar", o con un signo particular. En tales casos, puede ser determinada 2.2.2.2.1.1. *iuncta*, cuando el término supone algunas cosas determinadas entre aquellas a las que conviene su significación; por ej., "Algunos hombres son negros"; 2.2.2.2.1.2. *disiuncta*, si suple algunas de las cosas que significa, pero las deja sin distinción: "Algún instrumento es necesario para escribir"; 2.2.2.2.1.3. *copulata*, que es la que se da cuando el término supone las cosas que significa tomadas colectivamente, como en "Los romanos eran un pueblo laborioso".

Por el contrario, la *s.* propiamente confusa –lo cual significa "indeterminada"–, se denomina también *"distributa"*, en la medida en que se refiere a un término común que, mediante un universal, vale por muchos. Este último tipo se da en las siguientes modalidades: 2.2.2.2.2.1. *distributa completa*, en la que el término suple todas y cada una de las cosas que significa (*pro omnibus et singulis significatis*), por ej., "El hombre es mortal", en cuyo caso, la extensión del término referido a la naturaleza universal "hombre" no sufre ninguna restricción. 2.2.2.2.2.2. *distributa incompleta*, llamada así porque el término se extiende sólo a todos los géneros de sujetos a los que alcanza su significación, por ej., "Todo animal es sensible" alude a todas las especies animales pero sólo a ellas. 2.2.2.2.2.3. *exceptiva*, es la que suple un término posible de ser exceptuado en algún caso, de lo que

afirma el sujeto, por ej., "Todos los cuerpos son ponderables", ya que el éter no lo es.

Si bien la *s.* es la propiedad lógica fundamental del término, hay otras como la *ampliatio*, la *restrictio*, la *alienatio*, la *diminutio* y la *appellatio*, las cuales se examinan en los respectivos artículos.

Para la acepción de *s.* como "condición" o "supuesto", véase *ex suppositione*.

suppositum. A diferencia de la *suppositio* (véase), que es un término exclusivamente lógico, la noción de *s.* concierne a la Metafísica. Su antecedente antiguo se podría encontrar en la *hypóstasis* aristotélica. Pero el pensamiento medieval y, particularmente, la Escolástica cristiana, ha elaborado muy afinadamente este concepto. Boecio es quien fija para toda la Edad Media su significado principal, según el cual el *s.* señala la substancia incomunicable y, de suyo, perfectamente subsistente; en términos boecianos, *s.* indica, pues, la substancia individual de naturaleza completa (cf. *De duabus naturis* I). Es esta última nota lo que fundamenta la sentencia *actiones sunt suppositorum*: en la perspectiva escolástica, lo que lleva a cabo operaciones no es la esencia sino el *s.* como substancia en sentido pleno y perfecto, dotada de una determinada naturaleza.

Hay una íntima conexión de este concepto con otras nociones metafísicas igualmente fundamentales. En tal sentido, se puede decir que el *s.* tiene *subsistentia* y, a la vez, conforma un *subiectum*, dado que no constituye una pura subsistencia sino que es también soporte de accidentes. Por otra parte, en las substancias compuestas de materia y forma, se diferencia de la *natura* o *essentia* en cuanto que el *s.* mienta la sustancia individual, mientras que la esencia o naturaleza comprende lo que entra en la definición de la especie y no los accidentes individuantes (véase *individuatio*); en cambio, en el caso de la sustancia inmaterial, individual por sí misma, el *s.* es sólo la forma, y la *forma* es sinónimo de *natura* y *essentia*. De esta manera, así como hay sinonimia fundamental entre los términos *essentia, forma, quidditas* y *natura*, cuando se considera una esencia desde diferentes puntos de vista, lo mismo sucede con los de *substantia, hypóstasis* y *res naturae*: equivalen a *s.*, cuando éste es examinado desde diferentes perspectivas. Finalmente, cabe distinguir la noción que nos ocupa de la de *persona* (véase). Ésta constituye, por así decir, un caso particular de *s.*: la persona es el *s.* de naturaleza inteligente; en el hombre se trata de un *s. rationalis naturae*, o sea, cada hombre es una sustancia individual de naturaleza racional.

El problema del s. interesa particularmente a la teología trinitaria. Respecto de este misterio de la fe, Tomás de Aquino subraya que, aunque las Personas divinas se distinguen realmente entre sí, en Dios la esencia no es una cosa realmente distinta de la Persona. En Dios, son, pues, lo mismo la esencia o naturaleza y el supuesto (cf. *S. Th.* I, *q.* 39, *a.* 1).

Para los nominalistas, *s.* significa, en Lógica, fundamentalmente, individuo, ya sea que se trate de una cosa particular, ya sea que se trate de un signo singular co-

mo un nombre propio. En cambio, en el campo teológico y metafísico, también estos autores entienden el *s.* como un ser completo, no comunicable, que no puede inherir en otro ni ser sustentado por otro. Así se lee, por ej., en Ockham (cf. *Quodl.* IV, *q.*7).

sursum actio. Es expresión de la mística bonaventuriana que se podría traducir por "sobre-elevación" Su composición señala una acción u operación hacia lo alto y alude a la elevación pasiva del alma que llega a su unión suprema con Dios. Es pasiva porque el itinerario de la *s.a.* no depende de la ascesis sino exclusivamente de la acción divina. Sus pasos principales implican que el alma trasciende las cosas visibles y se trasciende a sí misma, y supera aun la recepción de las iluminaciones divinas. El proceso de la *s.a.* se lleva a cabo por lo que Buenaventura llama el "*amor* extático" (véase *extasis*). Es, pues, uno de los temas principales del *Itinerarium mentis ad Deum.*

suspicere magis. Expresión propia del vocabulario ockhamista, en el que presenta dos acepciones muy diferentes entre sí: 1. aumentar por adición de partes; 2. poder ser afectado de alguna manera por el adverbio "más" (cf., por ej., *Exp. Aurea* 65).

suspensio. Cuando la suspensión se refiere 1. a las acciones, significa una dilación de las mismas; si alude 2. al discurso, mienta una abstención, así, una *suspensa sententia* es una proposición que nada define o que pone entre paréntesis aquello sobre lo que debería expedirse. En 3. el orden antropológico, se llama *s. voluntatis* al acto elícito de la voluntad, intermedio entre el querer y el no querer, aunque algunos niegan la validez de este concepto, diciendo que, en cuanto tal y *simpliciter*, la voluntad siempre quiere o no quiere. Pero la acepción más específica e importante de esta voz en la Edad Media es 4. la que le asignan algunos místicos. En este contexto, la suspensión indica el estado del entendimiento en la contemplación cuando ésta lleva al sobrecogimiento y la *admiratio* (véase). En los textos de Buenaventura, por ej., se habla de grados de iluminación que implican otras tantas suspensiones.

susurratio. Cf. *detractio.*

syllogismus. El silogismo consiste en un razonamiento mediato; más aún, es la forma típica de éste. Aristóteles lo define diciendo que es un discurrir en el que, establecidas ciertas premisas, necesariamente resulta algo distinto de las mismas, justamente por ser éstas lo que son (cf. *An. Pr.* I, 1, 24b). Esto excluye que se requiera un concepto extrínseco para que se dé tal consecuencia. Así, en este esquema, el *s.* consta de dos proposiciones, las premisas, de las que deriva una tercera que es la conclusión. Ambas premisas deben tener un término común, llamado "término medio"; éste es el que las relaciona, pero sin aparecer en la conclusión. Ella reúne, en una síntesis necesaria, los otros dos términos que se denominan "extremos". El ejemplo clásico es "Todos los hombres son mortales", "Sócrates es hombre", luego, "Sócrates es mortal". Aquí el término medio –que se suele inidcar con

la letra M– es “hombre”, mientras que “Sócrates” y “mortal” –que habitualmente se señalan con las letras S o P, según se trate del sujeto o del predicado de la conclusión– constituyen los extremos. Las premisas se clasifican en mayor y menor según se trate de la premisa en la que el término medio se vincula con el extremo de mayor extensión o con el de menor extensión, respectivamente. De esta caracterización resulta, en primer lugar, que no puede haber silogismo sin tres conceptos, o sea, términos, cosa requerida por la mediación que causa la necesariedad consecuencial. En segundo lugar, tampoco hay silogismo si las dos premisas son negativas, ya que una doble relación negativa no daría lugar a ninguna síntesis necesaria. Por último, no pueden ser particulares ambas premisas, porque el término medio sólo es lógicamente eficaz como mediación si se toma al menos una vez en sentido universal.

Los lógicos medievales como Pedro Hispano dividen los silogismos en *demonstrativus*, *dialecticus*, y *sophisticus* o *litigiosus*. Los primeros son válidos y apodícticos; los segundos son aquellos cuyas premisas parten de lo meramente probable; los terceros son los que parecen silogismos pero no lo son por algún vicio argumentativo (cf. *Summ. Log.*7, 2).

Ahora bien, al referirse a los silogismos apodícticos, Aristóteles había mencionado 1. la figura, y 2. el modo, lo que se transmite a la lógica medieval.

1. la figura del silogismo es la manera como están dispuestos los términos en las premisas, es decir, según se ubiquen en el sujeto o en el predicado. De tal ordenación derivan tres figuras: en la primera, lo que es sujeto en la primera premisa es predicado en la otra, como en “Todo animal es sustancia”, “Todo hombre es animal”, “luego, todo hombre es sustancia”; en la segunda figura, el mismo término es predicado en ambas, como en “Todo hombre es animal”, “Ninguna piedra es animal”; en la tercera, el mismo término es sujeto en ambas, como en “Todo hombre es animal”, “Todo hombre es capaz de reír”. Los ejemplos son propuestos por Pedro Hispano (cf. *Sum. Log.* 4, 4). Cabe añadir que, mediante la conversión de una de las premisas (véase *conversio* 5), la segunda y tercera figuras se pueden reducir a la primera, cambiando la cualidad o cantidad de la conclusión. Se considera perfecta la primera figura (véase *s*).

2. los modos del silogismo derivan, precisamente, de la forma en que están dispuestas las proposiciones en razón de la cantidad (universal o particular) y cualidad (afirmativa o negativa) (véanse *A, E, I, O*). Así, por ej., un silogismo cuyas proposiciones sean todas universales afirmativas, es de tipo *AAA*; un silogismo en el que la premisa mayor sea universal negativa; la menor universal afirmativa; y la conclusión universal negativa, es de tipo *EAE*, etc. En la Edad Media, se establecieron fórmulas mnemotécnicas para los modos silogísticos válidos, según las vocales de las palabras. Así, la primera figura contiene modos como *barbara, celarent, darii*; la segunda, *cesare, camestres, festino, baroco*; la tercera, *darap-*

ti, felapton, disamis, bocardo (véanse los respectivos artículos) como se lee en los versos de las mismas *Summ Log.* 4, 16 y, especialmente, 17. Otros mencionan *ferion, datisi, ferison,* etc. Según algunos autores, a estos modos se agregan otros que derivan de la *conversio* mencionada.

Cabe añadir que esta doctrina sobre el *s.* se aplica fundamentalmente al silogismo categórico, pero no se ha de olvidar que Aristóteles inicia el análisis sobre el silogismo hipotético, es decir, aquel en el una de las premisas es condicional; y el disyuntivo, o sea, aquel cuya premisa mayor es una disyunción. A través de Boecio, estos desarrollos pasaron a la Edad Media. Así, todo este bagaje formó el fundamento de la *logica vetus* medieval (véase *logica, in fine*).

3. En la Escolástica, se continuó en esta línea de investigación, pero, especialmente, se perfeccionó con fines didácticos lo que se podría denominar una normativa sobre el *s.* Está conformada por ocho reglas, de las cuales las más importantes son las tres primeras. Ellas rezan como sigue: 3.1. *terminus esto triplex: maior mediusque minorque* (los términos han de ser tres, mayor, medio y menor); 3.2. *nequaquam medium capiat conclusio oportet* (la conclusión no debe contener nunca el término medio); 3.3. *nihil sequitur geminis ex particularibus unquam* (nada se sigue de dos premisas particulares); 3.4. *latius hos quam praemissae conclusio non vult* (ningún término debe poseer mayor extensión en la conclusión que en las premisas); 3.5. *aut semel aut iterum medius generaliter esto* (al menos una vez el término medio ha de ser tomado en forma general); 3.6. *utraque si praemissa neget, nihil inde sequitur* (de dos premisas negativas nada se sigue); 3.7. *ambae affirmantes nequeunt generare negantem* (de ambas premisas negativas no se puede seguir una conclusión negativa); 3.8. *peiorem semper sequitur conclusio partem* (la conclusión siempre sigue la parte más débil, es decir, la premisa inferior). A esto tiene que agregarse el principio *dictum de omni, dictum de nullo* (véase).

symbolum. A diferencia de lo que ocurre con el sentido vulgar que hoy reviste en español la palabra "símbolo", una de cuyas principales notas es la de remitir a una representación generalmente visual, en la Edad Media, el vocablo *s.* tiene otro significado. En primer lugar, forma parte del vocabulario técnico teológico; en segundo término, consiste en un enunciado de fe; en tercer lugar, es un *institutum*, es decir, algo establecido o decretado; en cuarto término, implica el consenso tanto de quienes redactan tal enunciado –por ej., concilios– como de los que lo aceptan como verdadero, esto es, los creyentes: todos con-vienen, matiz que registra la partícula *syn*, en admitir la verdad del mismo. En quinto lugar, cabe subrayar que el *s.* se refiere tanto a un enunciado en particular, o sea, a un determinado artículo de fe, como al conjunto de los que constituyen el cuerpo doctrinal; de ahí que una de las acepciones de *s.* o símbolo de los apóstoles sea la de Credo. Algunos teólogos, por ej., Tomás de Aquino, subrayan que en el *s.* se proponen las verdades de fe

como objeto y fin del acto del creyente en cuanto tal. Pero dicho acto no tiene por objeto la mera proposición formal sino la realidad a la que ella remite (cf. *S.Th.* II-II, *q.*1, *a.*3 *ad* 2; I, *q.*36, *a.*2 *ad* 2).

sympathia. Este término proviene del griego *syn*, o sea, "con", y *pathos*, que, entre otras cosas, significa "afección". Muy en general, alude a la acción recíproca de cosas o personas, y a su misma capacidad de influir mutuamente. Desde la Antigüedad, esta palabra se ha usado en dos planos: 1. el psicológico, y 2. el cosmológico. En el primer sentido, ya Aristóteles señaló la *s.* como un estado afectivo consciente de afinidad con otro u otros seres humanos (cf. *Et. Nic*. VIII, 1, 1155 b). En el segundo, los estoicos, en particular, emplearon esta noción para indicar una cierta afinidad objetiva existente entre todas las cosas. Desde esta perspectiva, la *s.* universal es la *ratio* más profunda que domina el orden del mundo.

En la Edad Media, si bien este concepto no se encuentra con mucha frecuencia, reaparece con ambos significados. En el psicológico, se hace presente, particularmente, en el neoplatonismo que considera las almas ligadas por la ***s.*** En su significado cosmológico, en cambio, esta noción adquiere en muchos autores medievales matices peyorativos, en la medida en que se la asocia con la magia. En efecto, ya Plotino había puesto en la *s.* cósmica el fundamento mismo de la magia, al considerar que, por ella, se da un acuerdo natural entre las cosas semejantes y, de este modo, un gran número de potencias diversas colaboran en la unidad de ese gran ser animado que es el universo. Famosa es, al respecto, su imagen de la *s.* como cuerda extendida que, cuando se pulsa en un extremo, transmite la vibración al otro (cf. *Enn*. IV, 4, 40 y ss). Esta concepción refloreció, sobre todo, al fin del Medioevo y comienzos del Renacimiento: se encuenra no sólo en Marsilio Ficino, sino también en Campanella, especialmente relacionada con la magia (cf. *De sensu rerum* IV, 1 y III, 14) y en los aspectos "naturalistas" y neoplatónicos del pensamiento de Pico della Mirandola, quien designa con el término *s.* el *"universum consensum"* (cf. *De hominis dignitate*, 137, r).

symptoma. Algunos místicos medievales, como Buenaventura, han llamado así la secuela que los vicios dejan en el alma.

syncategorematica. Los gramáticos y lógicos medievales denominaron con esta voz aquellas partes del discurso –como las conjunciones, las preposiciones, ciertos pronombres y adverbios– que carecen de *significatum* y sólo lo adquieren en unión con otras, llamadas *categorematica* (véase). Así, son *s.* términos como "todos" o "no", que únicamente asumen una referencia definida cuando están en relación con términos categoremáticos, como "hombre" o "sabio", por ej., en la proposición "No todos los hombres son sabios". Así pues, el añadido de términos *syncategorematica* a una oración la modifica lógicamente, al igual que la sustitución de unos términos *s.* por otros.

De antigua raíz estotica, esta distinción medieval se encuentra formulada en Pedro Hispano, quien

explica, además, el motivo de la denominación de esta palabra: *"Et sciendum quod dialecticum solum ponit duas partes orationis, scilicet nomen et verbum, alias autem appellat 'syncategoremata' et consignificantia; et dicitur a 'syn' quod est 'con' et categorema, quod est 'significans', quasi 'consignificativa'."* (*Summ. Log.* I, 5). Tomás de Aquino trata la cuestión en su *In De Int.* I, y Duns Escoto lo hace en *In Praedicamenta,* 12.

Pero el autor que se ha extendido más sobre este tema es Guillermo de Ockham, quien compara el término *s.* con el cero en aritmética, puesto que por sí mismo no significa nada, pero añadido a otra cifra asume significado (cf. *Summa Totius Log.* I, 4). Ockham aplicó también la distinción entre *categorematicum* y *syncategorematicum* al tema del infinito. El primero designa la cantidad del sujeto al que se atribuye el predicado de infinito; el segundo, indica sólo de qué manera el sujeto se comporta respecto del predicado. En este último sentido, infinito *syncategorematicum* es lo que puede acrecentarse indefinidamente pero que, no obstante, continúa siempre siendo finito de por sí. Así pues, el infinito sincategoremático es el potencial, y se subdivide en infinito *additivum* o *substractivum* que es el numérico; *successivum*, que es el temporal; y *divisivum*, que es el continuo (cf. *In Sent.* I, *d.* 17, *q.* 8).

synderesis. Se define como el hábito racional de los principios prácticos, es decir que es una propiedad natural del alma humana de conocer inmediatamente y de manera evidente los primeros principios del orden moral. Equivale, pues, en el campo práctico, a la *intelligentia principiorum* del orden teorético. Un ejemplo de los principios que la *s.* capta es el de que es necesario hacer el bien y evitar el mal.

El término ha sido introducido en la especulación cristiana ya durante el período patrístico por Jerónimo (cf. *Comm. in Ezech.* I, 1), pero fue estudiado particularmente por los escolásticos. Sin embargo, entre ellos, hay dos doctrinas distintas sobre la *synderesis*: una se prodría llamar "voluntarista", y la otra, "intelectualista". La primera está representada por Buenaventura, quien la considera un don natural, cuya función es guiar a la voluntad, dirigiéndola al bien; de esta manera, la entiende como una suerte de inclinación espiritual a la rectitud del querer. Así, para Buenaventura, la *s.* radica en la voluntad y consiste en la inclinación de ésta al bien por un *pondus naturale*. En cuanto tal, la *s.* es infalible, puesto que los eventuales yerros sólo se dan en su ejercicio concreto al estar obstaculizada por las pasiones y/o por la obstinación.

Los representantes de la línea intelectualista son, en cambio, Alberto Magno y Tomás de Aquino. Fue el primero quien separó la *s.* de la voluntad, llevándola al terreno de la razón práctica sobre la base de las enseñanzas de Aristóteles. Pero las mayores elaboraciones sobre el tema corresponden a la especulación tomista. En su *S. Th.* I-II, *q.* 94, *a.* 1, *ad* 2, Tomás precisa que *"synderesis dicitur lex intellectus nostri, inquantum est habitus continens praecepta legis naturalis quae sunt prima principia operum humanorum"*.

Nótese, en primer lugar, la decidida inserción de la *s.* en el terreno del intelecto y no de la voluntad. En segundo término, la *s.* ya no es, para Tomás, ni una potencia ni un acto, sino un *habitus*, el de conocer los principios morales. En cambio, la *conscientia* (véase) es el acto mismo de conocer la ley natural, es decir, el principio moral. Así, hay imputabilidad moral, porque hay conciencia natural humana. Si la voluntad yerra, no yerra la conciencia, pero aun si ésta errase, la *s.* es infalible, como toda tendencia natural (cf. *De ver. q.* 16, *a.* 2). Sobre la base de esta doctrina, la corriente tomista se opone implícitamente a todo relativismo ético, ya que la *s.* está siempre ligada a la concepción de la naturaleza humana, caída, pero no quebrantada por el pecado original.

synesis. Habitualmente traducida por "sinexis", esta palabra, propia de la ética medieval, alude al buen sentido. No es deliberativa sino *iudicativa*. En efecto, la prudencia manda lo que la *eubulia* (véase) aconseja y lo que la *s.* juzga acertado. Se define, pues, como la virtud de juzgar rectamente sobre las cosas particulares que se han de hacer, según la ley común. Por esto último, se diferencia del *gnome* (véase) (cf., por ej. Tomás de Aquino. *S.Th.* II-II, *q.*48, *a.*1).

synonyma. Los sinónimos fueron definidos en la Edad Media como términos que significan *simpliciter* o absolutamente lo mismo y lo significan de la misma manera. Ockham añade que, en rigor, para que se pueda hablar de *s.*, es necesario que quienes los emplean sean conscientes de tal paridad (cf. *Quodl.* V, 10; *Summa Totius Log.* I, 6).



tabula. Sin acotación, este término indica, en general, una ordenación sintética y sistemática de conceptos dispuestos jerárquicamente según su mayor o menor generalidad. Así, en cierto sentido, el árbol de Porfirio (véase *arbor porphiriana*), por ej., se puede considerar una *t.* lógica; pero también es una *t.* moral el conjunto de las leyes de Moisés.

En cambio, la expresión *tabula rasa* alude a la tablilla encerada sobre la que escribían los antiguos. Se utilizó después esta imagen para señalar las posibilidades receptivas de los sentidos y, sobre todo, del intelecto, antes de cualquier experiencia. En la Antigüedad, esta noción no es exclusiva de los pensadores que se ordenan en una línea gnoseológica, por así decir, "empirista", ya que Platón, por ej., compara el alma a un bloque de cera sobre el que se imprimen las sensaciones y pensamientos que luego se "recuerdan" (cf. *Teet.* 191 d; *Fil.* 390). Una comparación similar se encuentra en el Filón (*Leg. Alleg.* I, 32) y en el mismo Boecio (cf. *De cons. Phil.* V, 4).

Pero paulatinamente la imagen pasó a ser exclusiva de quienes rechazan cualquier forma de innatismo. Los escolásticos usan frecuentemente esta expresión que adquiere distintos matices, según la concepción que cada uno de ellos haya sustentado sobre la relación entre el intelecto y la sensibilidad. Aparece ya en las primeras versiones latinas y comentarios de Aristóteles, quien usa el equivalente griego en su *De an.* III, 4, 430 a 1. De hecho, Egidio Romano la emplea en sus propios comentarios. Por su parte, Alberto Magno concibe el intelecto pasivo (véase *intellectus*) como una *"tabula rasa planata et polita"*, dispuesta a recibir los caracteres sin la intervención del movimiento, a diferencia de lo que ocurre con la tablilla material que da origen a la expresión (*De an.* III). Tomás de Aquino comenta que el intelecto humano es *"sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum"*, para señalar que está en potencia respecto de los inteligibles (*S. Th.* I, *q.* 89, *a.* 2 *c*). Sin embargo, cabe advertir que aun los escolásticos menos rigurosamente aristotélicos usan el término, o alguna expresión análoga, por ej., Buenaventura (cf. *In II Sent. d.* 1, 2, *ad.* 2, 3).

Ya en la Modernidad, especialmente con Locke, se consagra el sentido de *t. rasa* como pura receptividad intelectual, aunque por su parte, F. Bacon retomó *t.* sin otra acotación para designar los esquemas representativos que guían la búsqueda de las causas de los fenómenos (cf. *Nov. Org.* II).

taciturnitas. El silencio taciturno se ha considerado un *peccatum oris*, un pecado de la lengua. Dada la neutralidad moral de la palabra y el

silencio en sí mismos, éstos adquieren valor en dicho plano cuando se ordenan al bien o al mal, según el caso. Según el sentido negativo, al que se fue restringiendo el término, la *t.* conforma la contrapartida del *multiloquium* (véase): éste disuelve la propia interioridad; pero aquélla la sobrecarga y comprime. Por eso, Tomás de Aquino considerará la *t.* como efecto psicológico posible de la *ira* (véase).

En principio, Agustín de Hipona –quien había se había referido a un *gaudium taciturnitatis*, un gozo del silencio, oponiéndolo al *officium locutionis*, esto es, a la necesidad u obligación de hablar– menciona además la *mala taciturnitas* como falta moral (cf. *En. in Ps.* 139, 15). En efecto, para el Hiponense, constituye un pecado el callar cuando se debe hablar. Así lo percibe también Gregorio Magno al establecer, además, una dimensión individual y otra social de la *t.* en sentido negativo. En el primer nivel, psicológicamente hablando, el silencio empecinado ocasiona un sufrimiento mayor en los momentos de dolor, al impedir al sujeto salir de sí mismo; moralmente hablando, puede obedecer al ocultamiento culpable de las propias faltas con el fin de no hacerse pasible de reproche o condena. En el segundo nivel, el social, constituye una grave desobediencia al mandamiento de la corrección fraterna el callar ante la falta ajena, y abstenerse de predicar el Evangelio, especialmente, en el caso de miembros del clero. Para éstos, la *t.* es sustracción del bien poseído (cf. *Mor.*VII, 37, 60; *Pastoralis* PL 77, 71-72; 30 y 96).

De todos modos, el tema fue más tratado a partir del siglo XII. Pedro Cantor, por ej., se detiene en el análisis de las causas de la *mala t.* y desarrolla cinco: 1) el miedo, 2) la avidez, 3) la pereza, 4) la simplicidad, 5) la ignorancia (cf. *Verbum abbreviatum* LXII). Por su parte, Rodolfo Ardente, subrayando la mencionada vinculación esencial de este concepto con el modo y la oportunidad, aproxima a la *t.* el hablar *brevius*, o sea, demasiado concisamente, y el hacerlo *tardius*, esto es, demasiado tarde: en el primer caso, lo dicho resulta ininteligible; en el segundo, lo dicho puede ser poco afable o desconsiderado. En ambos casos, no se utiliza bien el don de la palabra y en ello consiste, esencialmente, el mal de la *t.* (cf. *Spec. univ.* XIII, 166). Alberto Magno enfatiza lo que subyace en casi todos los tratamientos medievales sobre el tema: el pecado de callar sobre Dios (cf. *Summa Theol.* XXXIII).

talis. Se utiliza en Lógica para señalar un ente o una cualidad. Para los lógicos medievales, puede ser 1. *demonstrativum*, 2. *redditivum*, o 3. *relativum*. 1. Es *demonstrativum* cuando indica algo presente; por ej., cuando, frente al mar, se dice "*T. est mare*". 2. Es *redditivum* cuando remite a un ente o cualidad no presentes mediante la demostración de algo presente; por ej., cuando ante la pregunta: *"Qualis est Socrates?"*, se responde *"Talis"*. 3. Es *relativum* cuando señala igualdad en una comparación; por ej., *"Qualis est Socrates, talis est Plato"*, o *"Aethiops est niger et talis est corvus"*. Estos ejemplos son pro-

puestos por Pedro Hispano en sus *Summ. Log.* VIII, 20.

talitas. Substantivación del adjetivo *talis* (véase), este término se empleó en la expresión *talitas rei* para designar en una cosa una cualidad determinada.

tantitas. Aunque poco frecuente, este vocablo, generalmente en la expresión *t. rei*, es equivalente de *pondus* (véase), es decir, peso, en su sentido físico. Pero lo específico de esta noción es lo cuantitativo. En efecto, se define como la mole del cuerpo en relación con la medida.

temeritas. Cf. *audacia.*

temperamentum. Voz que deriva de *"temperies"* –o sea, "equilibrio"– y que es empleada especialmente en el ámbito de la filosofía de la naturaleza para indicar la proporción de los elementos primarios que corresponde a un cuerpo dado. Los escolásticos distinguieron el 1. *t. uniforme* o *ad pondus*, que es el del cuerpo que contiene agua, aire, tierra y fuego, o sus respectivos derivados en el mismo grado; y el 2. *t. difforme*, que es el del cuerpo que los contiene en el grado determinado a su especie; así, por ej., el *t.d.* de una piedra difiere del de un árbol, en cuanto que el segundo contiene el elemento húmedo en mayor grado que el primero. 3) *t. simplex* es el del ente corpóreo en el que domina sólo uno de los cuatro elementos; mientras que en el 4. *t. compositum* predominan dos.

Este término, así entendido, se aplicó también al campo de la Medicina donde, siguiendo la tradición antigua, se habló, por ej., del *t. sanguineum*, en el que tienen primacía el calor y la humedad. En este sentido, la noción que nos ocupa se encuentra con frecuencia entre los pensadores árabes, como Avicena y Averroes, y con mayor frecuencia aún en los renacentistas como Paracelso.

temperantia. Concepto que concierne a la ética medieval, puesto que es una virtud (véase *virtus*). Traduce lo que, en la Antigüedad, es uno de los aspectos de la *sofrosyne*. Platón la había caracterizado diciendo que es la amistad entre las partes del alma, acuerdo que tiene lugar cuando aquellas que han de obedecer a la razón no se le rebelan. Por lo demás, el Ateniense considera que esta caracterización incluye tanto la templanza del individuo como la del estado (cf. *Rep.* IV, 442 b). Para Aristóteles, es una de las virtudes éticas, que consiste en el justo uso de los placeres corpóreos derivados del comer, del beber y del instinto sexual (cf. *Et. Nic.* III, q. 12). En cambio, los estoicos definieron la *t.* como la ciencia de lo que hay que desear y de lo que se debe rehuir, tal como aparece, por ej., en Estobeo.

Los autores medievales, y particularmente los escolásticos, insistieron en el elemento de moderación o equilibrio que conlleva el término mismo. Así, contaron la *t.* como última virtud cardinal, en cuanto concierne a un bien sólo individual, a diferencia de la justicia, que tiene por objeto el bien común; o de la prudencia, que advierte acerca del bien de todas las virtudes. Por otra parte, subrayaron el hecho de que la *t.* no tiende a anular los placeres sino a moderar su uso de acuerdo con la recta

razón que señala la finalidad de los mismos. Así lo indica, por ej., Tomás de Aquino (cf. *S. Th.* II-II, *q.* 141, *aa.* 1-8). Por su parte, Guillermo de Ockham asigna a esta palabra un matiz diferente. En efecto, para él, la *t.* es el estado de quien no sólo vive según la recta razón, sino que, además, no conoce las agitaciones violentas de la concupiscencia. Así, entre la *t.* y la *continentia* (véase), hay algo más que una diferencia de grado, puesto que la segunda incluye un combate de la voluntad que la primera, en la perspectiva ockhamista, no registra (cf. *In III Sent. qq.* 15b y 11t).

temporale. En líneas generales, este término hace alusión a lo que se desarrolla en el tiempo (véase *tempus*) y, por ende, queda de algún modo signado por la mutabilidad. Así, se opone a *spirituale* (véase) que, en cambio, se asocia a lo inmutable. La distinción y oposición entre lo temporal y lo espiritual tiene origen en el Nuevo Testamento, especialmente, en las cartas paulinas (cf., por ej., II *Cor.* IV, 18; *Hebr.* XII, 25; *Juan* VI, 27). Lo temporal es aquello cuyo valor se limita al tiempo, con particular referencia al período terreno de la existencia humana, ligado a la materia. Lo espiritual, en cambio, tiene también la acepción de lo sobrenatural, o sea, de la vida del espíritu que, por don de Dios, es elevado a participar de lo eterno. Por eso, se entendió por *t.* todo aquello que, al no pertenecer directamente a la vida del hombre en Dios, posee, de suyo, un carácter provisorio, en cuanto finito y corruptible. Cabe señalar que en la Patrística y en la Escolástica, si bien la ascesis y la mística tienden a desvalorizar lo temporal en relación con lo sobrenatural, la ética cristiana patrístico-medieval, en general, subraya la importancia de lo *t.* como único ámbito posbile en el que se ha de dar el desarrollo y progreso de la vida espiritual humana. En este sentido, es típico del pensamiento agustiniano, por ej., insistir en la asignación del justo valor de todo lo temporal, lo cual queda enfatizado en el caso de Tomás de Aquino.

Ligándolo menos al mundo humano, los nominalistas definieron este concepto ya como aquello que simplemente comienza a existir en el tiempo y, por tanto, está signado por él, ya como aquello que, en razón del tiempo, se puede afirmar de un sujeto. Tal es la caracterización ofrecida, por ej., por Guillermo de Ockham en *In I Sent. q.*15b).

tempus. En la Antigüedad se sustentó una concepción cíclica del tiempo, desarrollada principalmente en la teoría estoica del eterno retorno de los cielos cósmicos. Con el advenimiento del Cristianismo, tal concepción se modifica, ya que, en principio, el dogma afirma por una parte, un punto inicial absoluto, dado en la Creación y, por otra, se asigna el punto final a la segunda venida de Cristo. De esta manera, el pensamiento patrístico y medieval se basó en una visión del *t.* como algo lineal, concibiéndolo a la manera de un segmento y no de círculos en espiral.

Para la elaboración filosófica del tema, tomó como referencia fundamental las consideraciones de Aristóteles al respecto. Según éstas, el tiempo es el número del movi-

miento según el antes y el después (cf. *Fís*. IV, 41, 219 b 1). Por ello, el Estagirita debe elaborar su concepción del tiempo sobre uno de los sentidos posibles en las nociones del "anterior" y "posterior". En efecto, señala que algunas cosas se denominan "anteriores" y "posteriores" según su relación con un determinado principio, absoluto o relativo. De este modo, algo puede ser anterior por el orden como la penúltima cuerda de la lira respecto de la última; o por el movimiento o cambio, como el niño respecto del hombre; o por la potencia, como la voluntad de pintar del artista es anterior al cuadro, etc. Y añade que otras cosas se dicen, en cambio, anteriores por el tiempo; unas, porque están más lejos del "ahora" –como la guerra de Troya respecto de las Guerras Médicas–; otras, porque están más próximas al "ahora'. De todas maneras, de ese "ahora" (véase *nunc*, pero, sobre todo, *instans*) nos servimos como punto de partida originario (cf *Met*. V, 11, 1018 b 15-19). El *nunc* se postula, entonces, como referencia temporal absoluta, es decir, como principio según el cual se establece un antes y un después. Se puede hablar de tiempo, en el sentido de transcurso, sólo cuando percibimos un lapso, esto es, cuando distinguimos en el movimiento o cambio dos "ahora" o instantes que, en esta concepción "geométrica" del tiempo serían los puntos extremos que limitan dicho lapso o segmento temporal. Así pues, el tiempo –fuera del cual Aristóteles admite sólo las verdades necesarias y, por ente, eternas– es medida del movimiento, pero no en cuanto a aquello por lo que medimos, sino más bien en cuanto a lo que resulta medido. Es sobre la base de esta concepción general que Aristóteles elabora su noción de tiempo cósmico, valiéndose del movimiento de los astros. Pero también en el marco de dicha concepción incluye, entre las diez categorías, la de tiempo. En efecto, metafísicamente consideradas, las categorías son modos de ser; existir temporalmente es una de ellas: cuando se dice que Sócrates tiene treinta años, se afirma que su existencia –que es un devenir, un movimiento sucesivo– tuvo principio en cierto giro de la tierra alrededor del Sol y que ha durado tantos otros giros consecutivos. Así, la categoría temporal o *pote* –que no es el tiempo propiamente dicho, sino el *quando* (véase)– indica el encontrarse una substancia corpórea contenida en el movimiento de otra, que determina y mide su comienzo y duración (véase *duratio*).

En la Patrística, esta concepción del tiempo como algo "objetivo" es cuestionada por Agustín. En el célebre libro XI de las *Confessiones*, el Hiponense rechaza –desde su visión cristiana de la realidad– la noción cíclica del tiempo, pero no lo concibe como medida del movimiento de las cosas, sino como tensión del alma, con cuya vida el tiempo mismo se identifica: el alma pro-tiende hacia las cosas pasadas o hacia el porvenir, de manera que no hay pasado ni presente ni futuro, sino tres modalidades del presente anímico: el presente del pasado, que es la memoria; el presente del presente, que es la atención; y el del futuro, que es la expectación (cf. *ibid.*

XI, 10, 1). No niega la existencia de lo pasado, de lo presente o de lo futuro, en el sentido de aquello que transcurre en el tiempo; sólo que se interesa en lo que hoy denominaríamos "temporalidad". De este modo, Agustín cambia la sede de impostación en el examen del problema, abriendo así una perspectiva que será retomada en la Modernidad.

La Escolástica, en cambio, sigue puntualmente en esto las huellas de Aristóteles a través de la transmisión de Boecio, quien define el *t.* diciendo que es *numerus motus secundum prius et posterius*, nota esta última que vincula el tiempo, particularmente, con la sucesión (véase *successivum*). Esta definición es aceptada por la mayor parte de los autores escolásticos, que entendieron aristotélicamente el *t.* como el aspecto mensurable de la realidad móvil o del cambio de las cosas. Tal es el caso de Alberto Magno (cf. *S. Th.* I, *q.* 21, *a.* 1), Tomás de Aquino (cf. *S. Th.* I, *q.* 10, *a.* 1) y Guillermo de Ockham (cf. *In II Sent. q.* 12). Dicha mensurabilidad está dada por su concepción del tiempo –paralela a la del espacio– como un sistema de relaciones que, si bien es constituída, organizada y representada por el hombre, tiene su fundamento último en el carácter cambiante de las cosas. De manera pues, que, si no existiera las cosas mutables, o si hubiera una sola, o si los entes fueran inmóviles y eternos, como Dios, no habría absolutamente tiempo.

A partir de esta perspectiva, los autores medievales se preocuparon, pues, por estudiar dicha mensurabilidad, es decir que examinaron el sistema de relaciones temporales en cuanto tal, indagando, especialmente, las connotaciones del antes y del después, del ahora y del entonces (véanse *nunc* y *tunc*). Asimismo, se ocuparon muy extensamente de la relación entre el tiempo y la eternidad; en particular, a propósito de la polémica teológica acerca de la eternidad del mundo. Tal es el caso de los opúsculos *De aeternitate mundi* de Tomás de Aquino, Buenaventura y John Peckham.

En los últimos siglos de la Edad Media, con la declinación de la metafísica aristotélica, y el retorno a ciertas líneas de raíz platónica, algunos autores intentaron conciliar la visión agustiniana y la aristotélica. Duns Escoto, por ej., consideró que el aspecto externo o "material" del tiempo se halla en el movimiento mismo, o sea, fuera del alma; pero la formal, es decir, la medida de dicho movimiento, viene del alma.

tenebra. La palabra "tiniebla" es muy frecuente en la mística medieval, como también la expresión, aparentemente contradictoria, *radius tenebrarum*. Se refiere a un estadio de la vida del espíritu en el que, suspendida la actividad racional y aun intelectual (véase *suspensio*), éste es iluminado por el resplandor divino. En virtud de su sobreabundancia, dicho resplandor enceguece la debilidad de los "ojos" del alma, aunque la ilumina de manera extrema. Así, ésta no puede dar cuenta conceptualmente de él. Citando a Dionisio Areopagita, Buenaventura, por ej., escribe: "*dicitur t., quia intellectus non capit; et tamen anima summe illustratur*" (*Co-*

ll. in Hexaem. II, 32). También se la denomina *contemplatio caliginosa*. Esta línea llega al Renacimiento. De hecho, en las primeras páginas del *De hominis dignitate*, Pico della Mirandola insta al hombre a habitar "*in solitaria Patris caligine*" después de la opción de construirse centrando la propia vida en el intelecto.

terminari. Significa extenderse, en todo sentido, hasta un límite determinado sin ir más allá. Los autores nominalistas han restringido la aplicación de este verbo a los cuerpos; así, en Ockham, *Exp. Aurea* 148.

terminative. Adverbio que indica la referencia al *terminus* que puede conllevar un concepto dado. Así, por ej., la noción de creación implica finitud *t.*, es decir, considerada en su término, que es lo creado.

terminus. Originariamente, este vocablo aludió al límite de un terreno o extensión, y al signo concreto que lo señalaba. Pasó después a significar, en general, el límite de algo y el fin de cualquier movimiento, hecho, acción o enunciado. De ahí sus dos acepciones fundamentales en el pensamiento medieval: desde el punto de vista metafísico, se refiere a una instancia extrema en la que una acción, un movimiento o una relación se origina o bien termina, completándose y perfeccionándose; por eso, Tomás de Aquino escribe que *t.* es todo aquello en lo que algo culmina (cf. *In Met.* V, *l.*19, 1044). Esta significación básica se halla en cierto modo relacionada con la que el vocablo asume en el plano lógico; en ese orden *t.* indica un elemento en el que el juicio o discurso de alguna manera "termina", tal como anota Aristóteles (cf. *An. Pr.* I, 24 b 16).

En la Edad Media y 1. en el orden metafísico, se empleó esta voz para aludir a: 1.1. el resultado de una operación; así, el *t. actionis formalis* es lo efectuado propia e inmediatamente por la acción u operación, por ej., la estatua respecto del escultor, el movimiento respecto del motor. 1.2. el punto de partida o de arribo de un movimiento: en este sentido se habla de *t. a quo* y *t. ad quem* (véanse) respectivamente; en la generación humana, el padre sería ejemplo del primer término, y la forma humana generada en el hijo, ejemplo del segundo. 1.3. la forma misma del compuesto en la unión materia-forma; con este significado, se usó la expresión *t. intrinsecus unionis*. 1.4. los extremos de una relación, que constituyen el fundamento de la misma, o sea, los *termini relationis* (véase *relatio*), por ej., maestro-discípulo. 1.5. la subsistencia, que es *t. rei* en cuanto se considera el acabamiento del ente, puesto que lo hace adecuado a todas sus funciones y lo constituye en el principio mismo de sus operaciones y propiedades.

2. En el orden lógico, el significado de esta noción es instrumental; en efecto, *t.* no es la palabra como sonido, ni el vocablo en cuanto tal, sino un elemento de la expresión conceptual del discurso; de ahí que un término pueda estar constituído por más de una palabra. En este plano, se habla de *t.* para referirse a: 2.1. los extremos de la proposición –es decir, sujeto y predicado– cada uno de los cuales se denomi-

na *t. enuntiationis*; en tal sentido, afirma Pedro Hispano que "*Terminus est id in quem resolvitur propositio*" (*Summ. Log.* IV, 1, 2). 2.2. el sujeto y el predicado, en cuanto elementos últimos de una premisa en el silogismo, se llaman *t. syllogistici*. 2.3. en sentido lato, todos los elementos simples que intervienen en las proposiciones, sea que formen parte del sujeto o del predicado o de la cópula, y sean ellos *categorematica* o *syncategorematica* (véanse). 2.4. una proposición misma, en cuanto forma parte de otra, por ej., cuando se dice "'Sócrates es hombre', es una proposición afirmativa", las tres primeras palabras constituyen en su conjunto un término. Así lo indica, al menos, Guillermo de Ockham en su *Summa Totius Log.* I, 2 y 3.

terrenum. En los textos medievales, ya desde la Patrística, lo terreno sólo puede comprenderse en contraposición con lo celeste (véase *caeleste*). Tal contraposición deriva de la de cielo y tierra, entendida, fundamentalmente, en sentido espiritual, además de su obvio sentido natural. Uno de los principales autores en la consagración del valor semántico ético-espiritual de este vocablo ha sido, sin duda, Agustín de Hipona. En efecto, para Agustín, como para toda la literatura posterior redactada bajo su influencia, lo terreno hace alusión a lo inmanente, mutable, perecedero y axiológicamente relativo; lo celeste está referido, en cambio, a lo trascendente, inmutable, eterno y axiológicamente absoluto. Para comprender la relevancia de este tema, es necesario recordar que, especial aunque no exclusivamente, en la concepción agustiniana se da una oposición radical entre los dos posibles fines supremos de la voluntad, tensión en la que consiste la dramaticidad de la vida humana: en última instancia y de hecho ella sólo puede encaminarse o hacia el valor más alto –Dios en cuanto Sumo Bien–, o hacia los relativos, cuyo conjunto es precisamente lo que nombra la voz que nos ocupa. En este caso, el error consiste en absolutizar, considerando digno de constituir fin último, lo que en sí mismo es relativo. Lo *t.* que se identifica así con lo mundano, es, pues, una de las dos direcciones posibles que puede asumir el amor humano. Pero, justamente porque el objeto prioritario del amor comunica su condición al sujeto amante, al amar lo terreno como si fuera lo supremo y eterno, el hombre se pierde en eso, que le confiere su condición de perecedero; de ahí que el Hiponense escriba: "*Terram diligis? Terra eris*" (*In Io. Ep. ad Parthos* 2, 14). Por esta misma razón, el concepto de lo terreno incide en la constitución de las dos ciudades agustinianas (véase *caeleste* y *civitas*, *in principio*). En la Escolástica subsiste este sentido de lo *t.* sin grandes variantes.

theologia. Al derivar de *theós*, "Dios"; y *lógos*, "discurso racional", esta palabra asume el significado general del pensamiento referido a Dios y a lo divino. Ahora bien, en la Antigüedad, los filósofos, como Platón y Aristóteles en sus respectivos sistemas metafísicos, habían llamado *tó theión*, "lo divino", a las instancias supremas del ser. Así, la Teología constituyó un aspecto de la Filosofía; más aún, su ámbito temáticamente supremo. En este sentido

amplio entiende la palabra que nos ocupa Varrón, al que sigue Agustín, quien dice que la es la razón o discurso acerca de la divinidad (cf. *De civ. Dei* VIII, 1). Tal punto de vista es coincidente con el enfoque agustiniano de la realidad: en el Hiponense –como en la mayoría de los autores de la Patrística– está ausente la idea de la *th.* como la disciplina independiente y sistemática, es decir que la doctrina sobre el Sumo Ser es inescindible de la doctrina sobre los demás seres. Esto obedece a su visión unitaria del saber, que, además, tampoco se puede separar del actuar en el ascenso del hombre hacia Dios. Por ello, la influencia agustiniana en la Edad Media no favoreció la constitución de la *th.* como ciencia autónoma, proceso que tiene lugar muy paulatinamente.

En dicho itinerario, uno de los primeros hitos es el esbozado por Juan Damasceno, cuya obra teológica presenta una primera parte, de índole filosófica, llamada *Dialectica*, a la que sigue una ordenada exposición del dogma en los cuatro libros del *De fide orthodoxa*. Cabría encontrar aquí una raíz del uso de la Filosofía como propedéutica al examen sistemático de los datos revelados. Pero tal utilización de la Filosofía supone siempre, y exige, una concepción del filosofar como algo autónomo, en cuanto tratamiento puramente racional de la realidad.

En el comienzo mismo de la Escolásica, esa concepción se revela en la racionalización propia de la actitud de Anselmo de Canterbury, especialmente, en el Proemio de su *Proslogion*. Un siglo más tarde y en oposición a místicos como Bernardo de Clairvaux, los llamados "dialécticos" como Pedro Abelardo, Gilbert de la Porrée y Alan de Lille, se ocupan de exponer el dogma religioso sistemáticamente, utilizando en forma metódica y deliberada las categorías filosóficas. Dentro de estos límites y en función de tales intereses, se ha de comprender la caracterización –muchas veces malentendida– de la Filosofía como "*ancilla theologiae*" (véase). Pero, a pesar de que el siglo XII asiste a la fundación de la teología occidental como disciplina epistemológicamente acotada, la delimitación precisa y expresa entre Filosofía y *th.* es tardía.

Tomás de Aquino es uno de los primeros autores en mostrar una distinción entre la Teología sin acotación, llamada también *scientia divina* y equivalente a la Filosofía primera –es decir, la ciencia que considera la causa primera de las cosas (cf. *In Met.*, *Pr.* y XII, *l.*6, 2508)–, y la *th.* revelada o sagrada doctrina, que toma sus principios de la revelación. El Aquinate afirma además que la sagrada doctrina es también *scientia*, porque procede de principios conocidos a través de una luz superior o *lumen infusum* (cf. *S. Th.* I, *q.* 1, *a.* 2 *c*), es decir, de los datos de la Revelación. Así, desde el punto de vista del Aquinate, la Teología revelada es una suerte de *subalternatio* (véase) respecto de estos últimos. Para Duns Escoto, el primer tipo de conocimiento, el teológico, constituye una ciencia teórica, mientras que el segundo, el revelado, es ciencia práctica, en cuanto tiene por fin, fundamentalmente, mostrar al hombre el cami-

no de su propia salvación (cf. *Op. ox. Pr. q*. 4, *n*. 42); por tanto, la *th.* revelada no tendría un puro valor cognoscitivo; más aún, si el teólogo se lanzara a aparentes demostraciones, cambiaría su condición en la de filósofo, como señala Duns en *In Sent., Proem.* Tampoco Durando de San Porciano considera la *t.* ciencia, en primer lugar, porque no parte de principios racionalmente evidentes; en segundo término, porque no se puede suponer en todos la luz sobrenatural que, por lo demás, no es comunicable; así, como no se tiene de Dios ni *cognitio abstractiva* ni *intuitiva* no se pueden fundamentar los principios de las demostraciones. En cierto modo, Guillermo de Ockham adhiere a este perspectiva, en la medida en que no considera la *th.* revelada como ciencia sino como un conjunto de conocimientos teóricos y prácticos, que se apoyan exclusivamente sobre la *auctoritas*. De hecho, Ockham llama *th. in se* aquella que extrae evidencia de su propio objeto (cf. *In Sent. Pr. q*. 12, 1).

Sólo en la Modernidad se cumple cabalmente la diferenciación mencionada más arriba; así, se llamó "Teología natural" al conocimiento que se puede obtener de Dios mediante la luz de la pura razón, de la naturaleza y de la contemplación de las cosas creadas. En cambio, se denominó "Teología sagrada" a la que se funda en principios directamente inspirados por Dios.

No obstante, todo lo anterior es aplicable exclusivamente aquellos autores patrísticos y medievales que no se pueden calificar de "místicos". Entre estos últimos, en cambio, sólo cabe hablar de una "*th. negativa*". Ésta únicamente admite una *via* (véase *via*) para el tratamiento de lo divino: la que, procediendo desde lo finito, considera a Dios más allá de todos los predicados o nombres con los que se lo puede designar. Su antecedente se encuentra, especialmente, en los escritos neoplatónicos que postulan a Dios más allá no sólo de todas las determinaciones finitas, sino también del Ser mismo. Los tres momentos principales de la teología negativa se pueden ver representados en las obras del Pseudo Dionisio (cf. por ej., *De myst. Theol.* 1; *De div. nom*. I, 4 y IV, 2), en las de Escoto Erígena (cf. *De div. nat*. II, 30) y en las de los místicos especulativos alemanes, como M. Eckhart, y particularmente, Nicolás de Cusa (cf. *De docta ign*. I, 24, y 26).

theologus. Cf. *sanctus*. Para las razones de la asimilación entre estos dos términos, véase *theologia*, *in medio.*

theoria. En la literatura medieval, este término –al igual que sus derivados, tales como *theoricum*– alude a la vida contemplativa cuyo fin es la consideración de la verdad. Así, se habla de las *scientiae theoricae* o *speculativae* que, como señala, por ej., Tomás de Aquino, son la *mathematica,* la *physica* y la *theologia* (véanse), lo cual incluye de manera eminente a la *metaphysica* (cf. *In Met.* II, *l.*2, 290; VI, *l.*1, 1166). Esta noción es complementaria con la de *praxis* (véase).

thesis. Según su significado técnico antiguo, una tesis indica, en general, un enunciado o una proposición que se plantea. En este sentido, Aristóteles emplea esta palabra en *An.*

Post. I, 2, 72 a 15, donde establece que ella designa una proposición asumida como principio propio. La distingue también del concepto de axioma, que es una regla general y formal del procedimiento demostrativo. El término deriva del verbo griego correspondiente, cuyo significado es "poner". Por eso, los escritores latinos, como Cicerón, tradujeron *th.* por *propositum*, entendiendo por éste una cuestión a debatir. En cambio, entre los autores retóricos como Quintiliano, *th.* alude a un tema sobre el que se ha de persuadir al auditorio (véase *propositum* 3 y 4).

En los textos filosóficos de la Edad Media, suele reencontrarse el sentido aristotélico del vocablo. Así, en el período escolástico, designa una proposición que alguien enuncia y se propone demostrar.

timor. Dos son los sentidos fundamentales en los que se ha entendido el temor en la Edad Media: 1. el religioso y 2. el psicológico. A su vez, en el primero, se diferencia entre 1.1. *t. servilis*, temor servil, que es aquel que impulsa al sujeto a abstenerse de una acción vil, o a manifestar arrepentimiento por ella, movido sólo por el miedo al castigo divino. 1.2. *t. castus*, temor casto, es, en cambio, reverencia a Dios, la delicada escrupulosidad de quien obedece la palabra divina y gusta de su dulzura: así se expresa Agustín de Hipona en *De civ.Dei* XXI, 24, 5. Esta consideración religiosa del temor prevaleció durante toda la Edad Media y, hacia su final, autores como Gabriel Biel añadieron a estas dos clases de temor el *t. initialis*, intermedio entre ambas porque se basa en parte sobre el interés egoísta y en parte sobre el amor a Dios (cf. *In III Sent.,d.*35, *q.*1, *a.*1, *n.*2).

En lo que concierne al 2. aspecto psicológico del tema, desde el período patrístico tuvo gran influencia el enfoque de Juan Damasceno, quien enumera seis especies del *t.*: rubor o pudor, vergüenza, indolencia, admiración, estupor y congoja (cf. *De fide ort.* II, 15).

Durante el período escolástico, y siempre bajo el aspecto psicológico, se analizó el *t.* en cuanto pasión del irascible. Como la *audacia* (véase), el temor se refiere al mal, pero se diferencia de ella en la dirección de la reacción: el temor constituye movimiento de alejamiento y no de aproximación. Se define como pasión del apetito irascible que se aleja del mal sensible y futuro al que es arduo resistir. Por eso, respecto de la causa del temor, se ha dicho que la principal es el amor al bien opuesto al mal que se teme y la impotencia frente a éste. En cuanto al 2.1. objeto del temor, aunque éste es genéricamente el mal, se dan también objetos específicos, los que se dividen en 2.1.1. directos y 2.1.2. reflejo. A su vez, los objetos específicos directos del *t.* pueden ser 2.1.1.1. naturales o físicos, como terremotos, enfermedades, muerte, etc., o 2.1.1.2. morales, como el temor a la culpa. Sin embargo, se habla también de un 2.1.2. temor "reflejo", ya que puede haber miedo al miedo.

Acerca de 2.2. las especies del *t.*, los escolásticos suelen aceptar la clasificación del Damasceno, si bien justificándola cada uno en sus propios términos. Para Tomás de Aquino, por ej., los criterios a em-

plear en ella han de ser 2.2.1. interiores, concernientes a operaciones propias, y 2.2.2. exteriores. Así, se tiene: 2.2.1.1. la pereza (véanse *segnitia* y *pigritia*), por la que el sujeto rehuye el obrar en virtud del temor a un trabajo que lo exceda; 2.2.1.2. la deshonra (véase *turpitudo*), por la que se teme el mancillarse del propio honor; 2.2.1.3. el rubor o pudor, por el que se teme el llevar a cabo una cierta acción; 2.2.1.4. la vergüenza (véase *verecundia*), por la que se teme la opinión ajena debido a un acto torpe cometido. En cambio, con arreglo al 2.2.2. criterio que emana de las cosas exteriores, se tiene: 2.2.2.1. la admiración (véase *admiratio*), cuando se contempla algún gran mal cuyo término no se alcanza a conocer; 2.2.2.2. el estupor, cuando se ofrece a esa admiración un mal insólito que, por lo mismo, parece inmenso; 2.2.2.3. la congoja, que es el temor de los infortunios futuros porque no se pueden prevenir (cf. *S.Th.* I-II, *qq.* 41-44).

tò. Cf. *ly.*

tò tì én eínai. En la literatura filosófica escolástica, algunas veces aparece esta expresión griega así transliterada. Sin embargo, lo más frecuente es encontrarla en su traducción literal latina: *quod quid erat esse* (véase).

totalitas. Se puede considerar equivalente a *totum* (véase), pero lo propio de este sustantivo es que acentúa el carácter de un todo como unidad simple, a la que nada es posible añadir sin modificar la naturaleza de la cosa. Así, en lugar de implicar una relación intrínseca de las partes con el todo, la *t.* subraya la *ratio* del todo en cuanto tal y la forma que le compete.

totaliter. Adverbio que indica la consideración de algo en su integridad, teniendo en cuenta el conjunto de todos sus aspectos esenciales. Por ello, es sinónimo de *adaequate*. Así, por ej., el hombre es considerado *t.* cuando se lo concibe como *animal rationale*; en este caso, lo enunciado se adecua a la totalidad del ser del hombre.

totum. Es curiosa la etimología que algunos especialistas han atribuído a este término: lo suponen derivado de *tomentum,* que alude al material de relleno de algo, como paja, plumas, etc.

En cuanto término técnico, como caracterización general, se puede decir que esta voz denota cualquier conjunto de partes, independientemente del orden o disposición de las mismas. En este sentido, presenta un matiz de diferencia respecto de la *totalitas* (véase). En la Edad Media, el concepto de *t.* fue elaborado a partir de las consideraciones que hace Aristóteles en su *Met.* V, 26, 1023 b 25, y se entendió en correlación con el de *pars* (véase): un todo es, fundamentalmente, *"quod constat partibus"*, según señala Tomás de Aquino en *S. Th.* I, *q.* 10, *a.* 1, *ad.* 3. Entre los autores medievales, no se entendió el *t.* de un modo puramente cuantitativo, desde el momento en que es inescindible del concepto de forma. De hecho, no se lo consideró como mera suma de partes, sino en su propia *ratio*. Obviamente, es una noción que fue aplicada, sobre todo, a los entes corpóreos, es decir, divisibles. Sin embargo,

no es la que se acaba de mencionar una opinión unánime que se extienda hasta el final de la Edad Media: Ockham, por ej., niega, contra Burley, que haya una forma del todo: "*non est aliud a partibus simul sumptis, id est iunctis et unitis*", dice en *In Phys.* I, 25.

Sobre la base conceptual que se acaba de sintetizar, los escolásticos elaboraron varias distinciones acerca de este concepto: en el 1. plano metafísico, se examinó, en especial, los tipos de relación entre el todo y sus partes. En tal sentido, se habló de 1.1. *t. universale* o *essentiale*: es aquel que constituye una estructura esencial específica o genérica, expresada en un concepto universal, como *"homo"* o *"animal"* ; 1.2. *t. potentiale*: se tiene cuando la forma del todo se encuentra en las partes en cuanto esencia, pero no *quoad virtute*, como el alma respecto de sus facultades o potencias operativas; 1.3. *t. integrale*: es el que conforma la estructura completa de un ente respecto de sus partes, constituidas en la materia y la forma, como "Sócrates" en cuanto substancia primera.

En cambio, en el 2. plano físico, se alude precisamente al *t. physicum*, que es el compuesto por la materia y la forma substancial ordenadas y unidas naturalmente. Un todo físico implica, pues, la materia, y en virtud de la constitución de ésta, puede ser un 2.1. *t. homogeneum* o *similare*, si cada una de todas sus partes tiene la misma *ratio* y denominación que la totalidad; así, por ej., el agua es un todo homogéneo. Su contrario es el 2.2. *t. heterogeneum* o *dissimilare*, uno de cuyos ejemplos es el cuerpo humano, ya que está constituído por corazón, hígado, etc. y cada uno de estos órganos no posee la misma razón ni denominación que el cuerpo. Siempre en el plano físico, también se puede hablar, aunque de algún modo impropiamente, del 2.3. *t. accidentale* o *per accidens*, que es el que consta de partes unidas no natural ni ordenadamente sino por accidente, cada una de las cuales es, además, un ente en acto; por ej., un cúmulo de piedras.

Desde el 3. punto de vista lógico, se reiteran algunas denominaciones del *t.* metafísico, si bien con otros matices de significación: en este orden, se llama 3.1. *t. universale* a los géneros y las especies; 3.2. *t. integrale* a aquel cuyas partes son cuantificables, y que no se debe confundir con el 3.3. *t. in quantitate*, que es lo tomado universalmente, como "todo hombre" o "ningún hombre"; 3.4. *t. in qualitate*, se denominó a lo que se toma sin determinaciones como "el hombre"; 3.5. *t. in loco*, es una determinación que comprende adverbialmente el lugar, como "dondequiera"; 3.6. *t. in tempore*, es una determinación que abarca adverbialmente la totalidad del tiempo, como "siempre" o "nunca".

Finalmente, desde el 4. punto de vista físico-matemático, se utilizan las expresiones; 4.1. *t. continuum* para referirse a una sustancia corpórea singular; y 2. *t. discretum* para aludir a un conjunto de cosas singulares dispuestas en un solo grupo o una sola unidad.

totum in toto. Esta expresión tiene su remoto antecedente en Anaxágoras. En la Antigüedad fue usa-

da por algunos autores para mentar la unidad del todo universal, según la cual en cada cosa están contenidos los elementos originarios. En la Edad Media resurge en autores como Nicolás de Cusa, para quien cada ente de la naturaleza –y no sólo el hombre– es *t. in t.*, en la medida en que constituye un microcosmos que compendia el macrocosmos.

totus. Se prefiere esta forma a la de *totum* (véase) para indicar que algo es perfecto en el sentido de compuesto integralmente por todas sus partes.

tractio. Se denomina así el movimiento violento por el cual un motor atrae a lo movido hacia sí o hacia otra cosa (cf., por ej., Ockham, *In Phys.* III, 9); por eso, no se puede traducir por "atracción" en todos los casos.

traditio. Derivado del verbo *trado* –que significa "entregar", "ceder" o "pasar a otro u otros" y, por ende, también "narrar"– este nombre mienta, en general, la transmisión de un elemento de la historia humana, especialmente, a través de la palabra o las costumbres. De hecho, tal transmisión puede ser implícita o explícita, consciente o no. Pero, en sentido estrictamente filosófico suele conllevar el reconocimiento de la verdad de lo trasmitido. Ya en el pensamiento antiguo hay antecedentes de lo que esta noción implica, por ej., en Aristóteles, quien suele remitirse a la tradición, aunque tomándola con sentido crítico (cf. *Met.* XII, 8, 1074 b); o en Plotino, para quien constituye, en cambio, una suerte de garantía (cf. *Enn.* III, 7, 1). Cabe advertir que el prestigio que fue adquiriendo la *t.* hizo posible fraguar, en apoyo de una presunta tradición, documentos ficticios a falta de los auténticos, u otros de falsa atribución como los de Hermes Trimegisto. Esto se explica por la exigencia –propia de la concepción antigua y, especialmente, medieval– de interpretar la Historia como maestra, o como sistema, en el que importa más la coherencia interna que la exactitud del dato, exigencia esta última típica de la Modernidad.

En el campo específico de la teología dogmática cristiana, este término adquiere relieve y precisión significativa. Está estrechamente ligado al hecho de la Revelación que culmina en Cristo y los Apóstoles, cuya enseñanza oral es transmitida, fundamentalmente, por la *t.* Tal transmisión de la verdad revelada se confía así a la Iglesia, que, en cuanto cuerpo investido de la autoridad del magisterio, la custodia como patrimonio de fe, común a todos los creyentes.

tradux. Voz que, en general, mienta el tránsito de un orden a otro. Sobre esta base conceptual, 1. en retórica, alude a la metonimia; 2. en gramática, significa hipérbaton. Pero, 3. en el plano filosófico y teológico cobra una acepción muy particular, que remite al significado originario de *t.* Éste alude a la "rama de un árbol", en especial, de una vid. En el ámbito filosófico, señala la noción central de una doctrina conocida hoy con el nombre de "traducionismo" –cuyo antecedente remoto se encuentra en los estoicos– según la cual el alma de los hijos deriva de la de los padres como una rama bro-

ta del árbol; así aparece, por ej., en Temistio (cf. *De an*. II, 5).

De tal modo, el alma humana es transmitida del padre al hijo, junto con el cuerpo, y proviene *ex traduce* o *per traducem seminis*. A ella se opone el "creacionismo" que afirma, en cambio, la creación inmediata del alma por parte de Dios. Si bien esta discusión excede los límites de la Edad Media –de hecho, es retomada por autores de la Reforma, como Lutero y Calvino, y de la Modernidad, como Leibniz– dentro de los períodos patrístico y escolástico, se pueden señalar tres momentos fundamentales en su desarrollo, representados por las posiciones de Tertuliano, Agustín de Hipona y Tomás de Aquino.

Tertuliano fue un abierto defensor del traducionismo: el alma humana derivaría del semen, o sea, de algo material (cf. *De an*. 27). Agustín no se expide taxativamente al respecto, pero plantea las posibles consecuencias de esta tesis y de su opuesta, en el ámbito de la Teología dogmática: una posición traducionista contribuiría a explicar la transmisión del pecado original, aunque cuestionaría la espiritualidad del alma, esto es, su carácter inmaterial; por el contrario, tal carácter queda confirmado en la tesis opuesta del creacionismo (cf. *De lib. arb*. III, 20-21; *De gen*. X, 11-26, *Ep*. 116 y 190). Por su parte, Tomás de Aquino rechaza decididamente el traducionismo, para salvar la inmaterialidad del alma humana, posición que finalmente obtuvo primacía en la Escolástica (cf. *S. Th*. I, *q*. 90, *a*. 2 *c*).

tranquillitas. El de tranquilidad o serenidad es un concepto particularmente importante en Agustín de Hipona, a través del cual pasa a toda la literatura filosófica en la Edad Media. Se vincula con el de *pax* (véase); de hecho, la definición más general de paz que ofrece el Hiponense reza: la paz de todas las cosas es la *t.* del orden (cf. *De civ. Dei* XIX, 13). Pero, más allá de esta acepción amplia, en su sentido estricto, y a diferencia de lo que ocurre con *pax* y aun *quies*, el término que nos ocupa no se relaciona tanto con el plano metafísico sino con el antropológico. En éste ocupa un lugar importante en los grados de ascensión a la sabiduría que plantea Agustín en *De quant. an.* XXXIII, 70-76. En efecto, para llegar a la sabiduría, el alma debe ejercitarse en la virtud, dada por el *timor Dei*, la *pietas* y la *scientia*. Al hacerlo, alcanza precisamente la *t.*, o sea, la tranquilidad de ánimo, que le procura *fortitudo*. Consolidada ésta, el alma deberá concentrarse en el *consilium* y la *purgatio cordis* para acceder a la *contemplatio* propia de la sabiduría (cf., también, *De doctr. christ.*II, 7, 9-11).

En cambio, durante la Escolástica, esta voz es utilizada para aludir a la serenidad de lo material, hablándose así, por ej., de la *t.* de los elementos o del mar, como hace Tomás de Aquino en *In Met.* V, *l.*8, 879. De esta manera, se reservó la palabra *quies* (véase) para referirse a la tranquilidad del alma.

transcendens. Participio del verbo *transcendo*, que significa "ascender" o "sobrepasar", este término implica el matiz de lo que supera algo o está más allá de ese algo. Así, por ej., Agustín de Hipona, al exhortar al alma humana a continuar su

camino de indagación para llegar a contemplar a Dios como plenitud del ser, dice: *"transcende te ipsum"* (*De vera rel.* 39, 72). Sin embargo, el sentido técnico que finalmente asumió la palabra en la Edad Media no concierne al plano espiritual ni al gnoseológico sino al ontológico: lo que trasciende ciertas realidades es lo que les es común y se identifica con la esencia de ellas. Sólo en este sentido, es decir, en el de la superación de lo particular, *t.* se aproxima a *transcendentale* (véase).

transcendentale. En la filosofía escolástica, se llaman "trascendentales" a los modos más generales que asume el mismo concepto de ente, modos que lo caracterizan en cuanto ente. Ellos son: *ens, unum, aliquid, verum, bonum* y a veces se incluye también *pulchrum* (véanse). Aunque el término *t.* aparece en las sistematizaciones lógicas de la escolástica tardía, el concepto se encuentra ya en Aristóteles cuando, al combatir el eleatismo platónico, niega que las propiedades peculiares del ente en cuanto ente constituyan categorías o géneros, por amplios que éstos sean (cf. *Met.* III, 3, 998b 22 y ss). Según el Estagirita, son más bien atributos propios del ente cuanto tal, así como hay propiedades del número en cuanto número, como, por ej., la de ser mensurable (cf. *ibid.* IV, 2, 1004b, 10-15). Los trascendentales pueden considerarse, pues, aristotélicamente, diversos modos de decir "ente", o sea, distintas implicaciones o equivalencias al referirse al ente, y no determinaciones intrínsecas de éste, cosa que constituyen los *praedicamenta* desde el punto de vista metafísico (véase *praedicamentum*).

Sobre esta base, el pensamiento medieval elaboró una doctrina sobre los trascendentales a la que denominó también "de los modos comunes del ente". Su enumeración se encuentra, por ejemplo, en la *Summa Theologica* de Rolando de Cremona. El nombre de "trascendental" asignado a tales modos obedece a que el significado del ente como tal no sólo trasciende las notas individuales del ente particular del que se trate, o sujeto del que se predique, sino que va más allá de los sectores especiales de entes y aun de todos ellos en conjunto. En otras palabras, "ente" trasciende todo lo que es de una manera particular y específica y, así, indica el modo de ser de cualquier realidad. De hecho, según Tomás de Aquino, lo que el intelecto aprehende ante todo es el ente en cuanto tal (cf. *De ver.* I, 1). Ahora bien, Tomás hace suya la afirmación aristotélica sobre los atributos comunes a todo *ens*, y presenta tales propiedades o modos del ente, es decir, los trascendentales, siguiendo de alguna manera, el proceso psicológico del conocimiento humano.

En efecto, observa el Aquinate que, si se lo toma en su aspecto absoluto y positivo, *ens* equivale a ser. Pero tal aspecto positivo incluye también la negación de la división: *ens indivisum* especifica que el ente no está dividido porque, de lo contrario, se tendría dos, de cada uno de los cuales puede decirse que es uno; de modo tal que se llega a la segunda equivalencia: la que se da entre *ens* y *unum*, Más aún, si se atiende a que este *unum* no pue-

de sino ser un ente determinado, nos acercamos a la noción de *aliquid*. Cuando, por último, se pasa a la relación del ente en cuanto tal con el alma y sus facultades, surgen los dos trascendentales restantes: en orden al intelecto, todo *ens* es *verum*, en tanto que el pensamiento se ha de conformar con él, o sea, con su realidad cierta o su determinación ontológica. En orden a la voluntad, todo *ens* equivale a *bonum*, en la medida en que la voluntad aborda el ente en cuanto apetecible y en que el mal es concebido –ya desde la Patrística– precisamente como ausencia o privación del ser. Con todo, cabe advertir que, así como hay grados de nobleza en el ser de los entes según sus respectivas determinaciones ontológicas y las especies a las que correspondan, de la misma manera, y dada justamente la equivalencia mencionada, hay diversos grados de bondad óntica.

En tanto constituyen diferentes modos de decir "ente" –o sea, distintos puntos de vista desde los que se puede considerarlo– los trascendentales se entienden, en principio, convertibles o intercambiables entre sí; de ahí sentencias como "*Ens et unum* (o *aliquid*, o *verum*, o *bonum*, o *pulchrum*) *convertuntur*". (Véanse los artículos correspondientes a cada trascendental).

En la Modernidad, quienes continúan el pensamiento escolástico, como Wolff, suelen insistir en la prevalencia del *bonum* y del *verum* sobre los demás trascendentales. En cambio, quienes se oponen a la metafísica escolástica, como Kant, asignan al término que nos ocupa una acepción completamente distinta.

transcendentaliter. Adverbio que indica el modo de entender un atributo o una substancia, en cuanto que trasciende la serie de categorías y conviene a toda realidad, como *bonum*, *verum*, *unum*, etc. (véase *transcendentale*). En cambio, entender algo *praedicamentaliter* significa concebirlo como ordenado en una de dichas categorías o *praedicamenta* (véase). Así, por ej., un hombre perverso es *praedicamentaliter* malo, puesto que es cualitativamente malo, pero *t.* es *bonum*, en tanto que es.

transelementatio. Voz poco usada, se conoce bajo ella la mutación o cambio de un elemento en otro.

transformatio. Término acuñado en la Escolástica que posee dos acepciones fundamentales: la que corresponde al plano metafísico y la concerniente al plano lógico. 1. desde el punto de vista metafísico, se entiende por *t.* el pasaje o la conversión de una forma a otra en el mismo *subiectum* que permanece. De esto deriva directamente la conformación de la palabra, composición que señala precisamente el pasaje *trans-* de una *forma*. En este caso, esto es, en sentido metafísico, equivale, pues, a *mutatio* (véase). 2. en el plano lógico, alude a la conversión de las proposiciones (véase *conversio* 4 y *convertibile*).

transiens. Alude, en general, a lo que transita o se traslada, o sea, a lo que pasa a otra cosa, por lo cual, a veces, asume el sentido de lo transitivo. Suele aparecer, además, en la

expresión *raptim t.*, cuyo significado es el de *instans* (véase).

transitivum. Se llama así a todo lo que es *transiens*, o sea, a todo lo que de algun modo "transita", pasa a otro o repercute en otro. Por eso, el uso más frecuente de este adjetivo es su aplicación al sustantivo *actio.* En efecto, hay dos tipos de *actio* (véase): una que procede del agente hacia una cosa exterior, a la que de alguna manera modifica, por ej., el iluminar; otra que no se proyecta hacia una cosa exterior, sino que descansa en el mismo agente, como perfección suya, por ej., el lucir. La primera es la acción *t.*, y es la *actio* propiamente dicha; para la segunda –o sea, la *actio inmanens* (véase)– se reserva, en cambio, el nombre de *operatio*. Así, se expresa, por ej., Tomás de Aquino en *De ver. q.* 8, *a.* 6. Sin embargo, cabe señalar que la *operatio*, es decir, la acción *immanens* o "inmanente" puede tener consecuencias que pasen a otro, pero accidental y no necesariamente, puesto que lo fundamental en esta clase de acción es quedarse en el agente para perfeccionarlo, como ocurre en la operación de querer.

translatio. Tiene tres acepciones: 1. como sinónimo de *latio* (véase) señala el traslado como movimiento o cambio local; 2. bastante tardíamente en la Edad Media, y de manera derivada, tomó la acepción de "traducción", desde el momento en que ésta implica, en sentido figurado, el trasladar un texto de una lengua a otra; 3. la *t. studiorum*, tema de extrema importancia en la historia de la filosofía medieval, alude a lo que hoy se denominaría la "recepción de estudios", esto es, a la circulación de textos, ideas, doctrinas de un universo cultural a otro y de una época a otra.

transmutari. Dos son los usos medievales más frecuentes de este verbo. El primero alude a recibir en sí una realidad, como el agua recibe el calor, volviéndose de este modo caliente. El segundo indica el ser transferido sin adición de ninguna realidad nueva, como un cuerpo al que se cambia de lugar. Los ejemplos son de Guillermo de Ockham (cf. *In Phys.* II, 1).

transpositio. Además de su acepción común de trasposición como cambio de lugar, técnicamente, esta voz ha sido usada por los lógicos medievales para referirse a la conversión en las figuras silogísticas (véanse *syllogismus* 1 y *conversio* 5). Según este procedimiento, se invierten sujeto y predicado en una proposición dada; así, se habla de proceder *per transpositionem premissarum*, como hace Pedro Hispano en *Summ. Log.* 4, 9.

transumptio. Es la asunción de significado de un término en sentido metafórico y no propio, lo cual deriva en una forma de *paralogismus* (véase). En efecto, la *aequivocatio ex transumptione* tiene lugar cuando, en un mismo silogismo, un vocablo aparece una vez en sentido propio y otra en sentido metafórico. Así en "Todo lo que ríe tiene boca, los prados ríen; luego, los prados tienen boca", donde el término *transumptum* en la segunda aparición es el verbo "reír". Obviamente, se origina en la similitud dada por la alegría que denotan tanto la risa como un prado flore-

ciente. El ejemplo es de Pedro Hispano (cf. *Sum.Log.* 7, 14). En general, el equívoco se resuelve mediante una forma de conversión lógica: la *resumptio* (véase).

transumptivus. En lógica medieval, se procede según el modo *t.* cuando se opera por metalepsia, o sea, cuando se traslada un elemento de un plano a otro que no le corresponde, por ej., cuando se dice que parte de la especie es parte de la definición, sólo porque en ésta se da cuenta de aquélla.

A diferencia de lo que sucede en el plano lógico (véase *transumptio*), en el literario, el modo *t.* no sólo es perfectamente legítimo sino que constituye uno de los *modi tractandi*, esto es, de las maneras de abordar literariamente un discurso: aquella en que el autor se sirve de la alegoría y la metáfora; de ahí que el adverbio *transumptive* muchas veces equivalga a *metaphorice*.

tricausale. Algunos escolásticos del período tardomedieval utilizan este término para referirse a la relación Dios-mundo y atribuirle al primero una triple causalidad respecto del segundo. En efecto, Él es la última causa final de las cosas y su primera causa eficiente. En relación con el tercer aspecto, se trata de la causa ejemplar, que algunos autores reducen a la eficiente. Cabe advertir que Dios no puede ser causa formal de las cosas creadas, puesto que la causa formal es intrínseca y, por tanto, parte de ellas, como también lo es la materia. Ambas causas, material y formal, implican imperfección, y Dios es acto puro y perfectísimo.

tristitia. Pasión contraria al *gaudium* (véase), la tristeza ha sido muy tempranamente centro del debate sobre su identificación o no con el *dolor* (véase). Los escolásticos establecieron la diferencia entre ambos diciendo, en general, que la *t.* es una especie del dolor, en cuanto causada por una aprehensión interna, tanto de la sensibilidad interior –por ej., la memoria o la imaginación– como del entendimiento. Por ser la aprehensión interna más profunda y más amplia que la externa, la *t.* es superior al *d.* Así, la tristeza, como pasión, o sea como movimiento del apetito, es la percepción interior de un mal presente, es decir, de la ausencia o privación de un bien añorado. Contraria a la *delectatio* en virtud de sus respectivos objetos –bien y mal–, no siempre cada instancia de la tristeza es contraria a cada modo de deleite, ya que hay diversas clases de bienes y de males. En este orden, el deseo de deleite es, en términos absolutos, más intenso que la aversión a la *t.*, porque el carácter ontológicamente positivo del bien es superior a su defecto o ausencia. Sin embargo, accidentalmente, se puede dar el caso inverso: se ama más la conservación del cuerpo que el placer de la comida y así, por temor al dolor del cuerpo, se renuncia a algunos placeres de la mesa. Esto obedece a que la raíz última tanto del deleite como de la tristeza es el amor en su sentido más amplio.

En cuanto a 1. las especies de la *t.*, se distinguen con arreglo a la procedencia del mal percibido que la provoca. De este modo, se diferencia entre: 1.1. la tristeza que obe-

dece a un mal propio; 1.2. la que responde a un mal ajeno estimado como propio, en cuyo caso se tiene la compasión o *misericordia*; 1.3. la que deriva de un bien ajeno que se percibe como mal propio, y es la tristeza provocada por la envidia. En relación con 2. sus efectos, el más característico de ellos es 2.1. la *fuga appetitus* o huída del deseo, del apetito; 2.2. la *anxietas* o ansiedad, en los casos en que tal huída sea impedida por algo extraño; 2.3. la *angustia* que se tiene lugar cuando el alma se ve tan apesadumbrada, es decir, presa de la *aggravatio animi*, que no vislumbra consuelo o salida a su situación. Revisten interés 3. los remedios propuestos para la *t.*, entre ellos: 3.1. el deleite anímico presente, sobre todo, ante la tristeza de un recuerdo doloroso; 3.2. el llanto, en cuanto desahogo y acción connatural a quien está triste; 3.3. la compasión de los amigos, porque la alivian la carga del ánimo implícita en la tristeza; 3.4. la contemplación de la verdad, ya que en ella consiste el mayor deleite, o sea, lo contrario a esta pasión; 3.5. el sueño y los baños, porque contribuyen a reestablecer el equilibrio corporal que la *t.* daña más que el resto de las pasiones. Finalmente, y desde el punto de vista moral, los autores medievales, en general, han refutado a los estoicos en cuanto que no toda tristeza es mala; no lo es, por ej., la implícita en el arrepentimiento por el mal cometido. Así se expresa Tomás de Aquino (cf. *S.Th.* I-II, *qq.* 35-39).

trivium. Voz que designa el primer grupo de las siete artes liberales, las cuales constituyeron la base de la educación medieval. El *t.* está compuesto por la Gramática, la Retórica y la Dialéctica (véanse los respectivos artículos). Estas tres disciplinas eran llamadas *artes sermocinales* (véase *artes*), o artes del decir, esto es, relativas a la forma del discurso mental u oral, por oposición a las artes de lo dicho o reales, que componían el *quadrivium* (véase). Recién al llegar al siglo XIII la organización del *t.* entra en crisis con los nuevos descubrimientos o redescubrimientos; así, se advirtió, por ej., que era muy difícil insertar en la llamada "Dialéctica", toda la *logica nova* de Aristóteles.

tunc. Adverbio que, originalmente, significa "entonces", ya sea en la acepción lógica, ya en el matiz temporal de esta palabra española. En su acepción lógica, alude a una relación de consecuencia y se puede traducir por "entonces", o "en ese caso". También se utiliza después de invalidar una hipótesis como falsa, caso en el que admite la traducción "no obstante". En su acepción temporal, señala un momento alejado del presente, especialmente, por comparación con éste.

Ahora bien, el discurso filosófico medieval ha tematizado este adverbio, es decir que lo sustantivó, haciendo de él, como del *nunc* (véase), un tratamiento metalinguístico. En este sentido, los escolásticos consideraron que el *t.* implica una cierta determinación temporal y, por ende, es un *instans signatum*. Es correlativo con *nunc*, que indica un tiempo indeterminado en cuanto constituye una instancia mediante la cual precisamente se mide el tiempo. Pero, a la vez, se opone al *nunc*, porque la determinación temporal e indivisible pro-

pia del *t.* alude siempre a un pretérito, tanto cercano como remoto respecto del presente. En cambio, *nunc* hace referencia a un instante muy próximo, ya sea pasado o futuro, como señala Tomás de Aquino en *In IV Phys. l.* XXI, 4, 615 y ss.

turpiloquium. De difícil traducción, dada su proximidad con otros términos conceptualmente conexos como *scurrilitas* o *stultiloquium* (véanse), esta palabra señala, en general, la grosería. Pero, en especial, indica la verbal; así, se describe como la desordenada y sucia acumulación de palabras vulgares, obscenas, indecorosas, sórdidas e impuras. Esto dice ya de los diferentes grados o matices de gravedad que puede revestir. Está condenada desde la carta de Pablo a los Efesios (cf. *Eph.* 5, 3-4), como formando parte de la *turpitudo* que, más amplia, incluye gestos y acciones. En consonancia con la indicación paulina, también es execrada por los Padres. Sin embargo, durante la Patrística no se encuentran muchas elaboraciones doctrinales sobre el *t.*

La descripción más explícita al respecto es la de Rodolfo Ardente quien, en primer lugar, descarta en el *t.* toda responsabilidad de la voz, puesto que ella en sí misma es neutra. El carácter moralmente perverso de la grosería verbal radica, entonces, por completo en los contenidos. Según éstos, Rodolfo le asigna dos grados de gravedad: el *t.* referido a los actos naturales o previstos por la naturaleza, como la defecación, el coito heterosexual, los períodos femeninos, etc.; y los que se refieren a actos contra natura, como el coito entre hombres y animales, el incesto o la sodomía. La palabra –de suyo, moralmente indiferente– tiene la posibilidad de correr un velo de pudor y delicadeza a través del eufemismo y, para probarlo, Rodolfo Ardente rastrea un elenco de ellos en la Escritura. Pero, si, socialmente, el eufemismo es recomendable, no lo es en la confesión ni en el proceso judicial, dado que ambos requieren de completa claridad en lo concierne a la torpeza que se ha de reconocer (cf. *Spec. univ.* XIII, 164).

Más amplia es la literatura patrística y escolástica sobre los efectos del *t.*, que, en general y siguiendo a Séneca, subraya su peligrosidad basándose sobre la incitación que produce a cometer actos ilícitos. Isidoro de Sevilla, por ej., insiste en la consonancia entre *libenter audire-facile agire* (cf. *Synonima*, PL 83, 855). En la misma línea, Santiago de Vitry llama la atención sobre la velocidad del proceso mediante el cual desde las groserías pronunciadas o escuchadas se arriba a las acciones torpes (cf. *Sermones in Epist.*1), mientras que Egidio Romano reconoce en el *t.* la fuerza psicológica de activar el recuerdo de placeres ilícitos y el deseo de repetirlos (cf. *De reg. principium* II, 2, 9).

turpitudo. Cf. *turpiloquium* y *timor* 2.2.1.2.

typo. Cf. *figuraliter.*

typus. Es, en líneas generales, el discurso de lenguaje figurado o metafórico, aquel que se formula mediante imágenes. Por esta razón, especialmente en la exégesis cristiana y, en particular, en la del siglo XII,

este término remite a la imagen y aun a la *prophetia* (véase).

tyrunculus. Término empleado en la Antigüedad por Plinio y Séneca, y que alude al soldado más joven, algunos autores del siglo XII lo retoman en obras concernientes a la vida espiritual. En ellas significa aquel que combate consigo mismo con el objeto de alcanzar el Reino de los Cielos. Se suele aplicar a los novicios, como lo hace Guillermo de Saint-Thierry en *Ep.Fr. M.D.* 72.



ubi. Primariamente, significa "allí". En primer lugar, es un adverbio que abre algunas proposiciones interrogativas directas o relativas, casos en los que se traduce por "dónde" o "donde", respectivamente. Como conjunción puede significar "cuando". Ahora bien, siguiendo a Aristóteles, entre los escolásticos este último uso fue tematizado en la reflexión filosófica; así, *u.* pasó a designar metalingüísticamente una categoría.

En efecto, traduce el adverbio griego *pou*, utilizado por Aristóteles para denominar uno de los predicamentos (véase *praedicamentum* 3.3.1): la categoría que indica la presencia de algo en un lugar. Pero no se ha de confundir con éste, ya que el *locus* (véase) es el límite o término continente del cuerpo; así pues, el *u.* es la presencia del cuerpo en tal término o centro de dicho límite. Tomás de Aquino, por ej., dice que el *u.* consiste en la relación de la cosa con el lugar, más específicamente en la *proportio locati ad locum* (cf. *In Met.* V, *l.*9, 892). Menos aún se debe confundir el *u.* con el *situs* (véase), que indica la posición o postura, o sea, el modo de yacer o estar situado un cuerpo en un lugar. En todo caso, el *u.* y el *situs* se refieren ambos al *locus*, aunque cada uno en diferente sentido. El *u.* designa la categoría o predicamento local, en general, como accidente del ente.

Ahora bien, al entenderse como presencia en el lugar, habrá tantas "especies" de *u.* cuantos modos posibles de tal presencia. Por eso, se puede hablar de *u.* como de un concepto trascendental, en cuanto que puede referirse a todo ente. En efecto, es posible hablar –como lo hicieron los escolásticos– de un *u.* de los cuerpos, de las almas, de las substancias materiales y de Dios, aunque teniendo en cuenta la diversidad de sus respectivos modos de presencia. En el caso del de los cuerpos, se llamó: 1. *u. circumscriptivum* a un modo de presencia en el lugar, por el cual las partes de la superficie que circunscribe el lugar corresponden con las partes de la superficie circunscripta del cuerpo, en otras palabras; se trata, entonces, del *esse in loco* o *localiter*, vale decir, de la presencia local. En el caso de los entes incorpóreos o espirituales, obviamente no se da una presencia en el lugar circunscripta, sino que ella puede ser 2. *u. definitivum* en cuanto limitante, porque concierne a un lugar determinado y consiste en estar todo el ente en todo ese espacio y en cualquier parte de él. Su nota fundamental está dada por el hecho de ser una presencia operativa. Tanto el alma humana como el ángel o substancia separada tienen este tipo de *u.*, pero, mientras que en ángel está únicamente *definitive*, el alma está *definitive et in-*

formative, ya que su esencia no sólo tiene una presencia total en todo el cuerpo y en cada una de sus partes, sino que también lo informa. En cambio, Dios tiene un 3. *u. repletivum*. En efecto, Él no está *definitive* en su obrar, porque no queda limitado por el lugar; por el contrario, se halla *ubicumque*, o sea, por doquier, en el sentido de que emerge de los límites del espacio y, más que estar contenido, en su infinitud, *replet omnia*. Por ello se le atribuye el predicado *ubicum*, esto es, se le atribuye *ubiquitas* (véase). Finalmente, y ya en el terreno de la Teología revelada, se habló de 4. *u. praeternaturale* para aludir al misterio de la presencia real del cuerpo de Cristo en la Eucaristía.

Acerca de las diversas clases de *u.*, cabe mencionar, en especial, las elaboraciones de Guillermo de Ockham, quien subraya el hecho de que el *u.* no es una realidad distinta, sino una categoría que comprende todos los adverbios de lugar (cf. *In IV Sent. q.* 4; *Quodl.* VII, *q.* 19; *De corp. Christi*, 6).

Pero también es interesante notar, por su peculiaridad, la posición de Duns Escoto, ya que se aleja de la tradicional doctrina escolástica sobre este tema. Duns Escoto considera que *u.* es la determinación cualitativa que un cuerpo móvil adquiere a cada instante de su movimiento. Así, para comprender el movimiento local, haría falta postular la existencia de un *u.* distinto del móvil y del lugar. Para este autor, la ubicación sería semejante al calor que es recibido por el cuerpo que se calienta (cf. *Quodl. q.* 11, *a.* 1). Esta concepción fue criticada, entre otros, por Pedro Aureol (cf. *In I Sent. d.* 17, *a.* 4) y por Gregorio de Rímini (cf. *In II Sent. d.* 6, *q.* 1, *a.* 2).

ubicumque. Cf. *ubi*, 3.

ubiquitas. Esta voz señala un modo de presencia, un *ubi* (véase), precisamente, un modo de estar en todo lugar. En sentido amplio, indica meramente el *ubi* no *circumscriptivum*. En sentido estricto, es un término muy próximo al de *omnipraesentia* (véase) y ambos aluden al modo de presencia divina. La diferencia de matiz entre esta última palabra latina y la que nos ocupa radica en que la omnipresencia significa un estar actual en todo ser; mientras que la *u.* tiene una connotación más local, en cuanto que se refiere justamente al estar operante de Dios *ubicumque*, o sea, en todo punto localizable y localizado del universo de los cuerpos.

ultimari-ultimate. En general, significa tanto llevar algo a su extremo, no necesariamente de perfección, como alcanzar el extremo de una cosa. La forma adverbial *ultimate* suele aludir al estado de algo terminado; por ej., Nicolás de Autrecourt, en su examen del criterio de evidencia, considera probable que exista todo lo que se nos muestra *proprie et ultimate.*

ultimum. Último es lo que se encuentra al cabo de un proceso, o cualquier término final, en cuanto que no admite otro ulterior. Los escolásticos distinguieron *u. simpliciter*, que es lo último absolutamente hablando, porque alude a una instancia que no se refiere a ninguna otra posterior; y *u. secundum quid*, que es lo último entre muchas cosas, es

decir, *u. aliorum*. Así se expresa, al menos, Tomás de Aquino (cf. *S. Th*. I-II, *q*. 11, *a*. 3). Ejemplo de algo último en el primer sentido es la causa incausada como *ratio* última; ejemplo del segundo es el límite que alcanza una potencia, como el poder divisar alguien un pájaro a cien metros, pero no más: precisamente ese límite es *u.* según el metraje.

Por otra parte, este vocablo adquiere diversos matices según el plano en que se habla de algo *u.* De tal modo, en el 1. orden lógico, puede indicar el postulado del que deriva una deducción cuando se remonta una concatenación de éstas. También se llaman "últimas" a las especies ínfimas, en la clasificación por géneros y especies. En el 2. orden gnoseológico, se habla, por ej., de *ratio ultima*, para señalar el fundamento metafísico que la razón alcanza en último término; precisamente, la Filosofía es, en cuanto conocimiento, la búsqueda de las razones últimas de todas las cosas. Pero, desde el 3. punto de vista metafísico, dichas razones últimas son lo primero: lo que es *ratio ultima* para nosotros constituye, en sí, la *causa prima*, puesto que lo posterior en el orden del conocimiento es lo primero y máximamente cognoscible e inteligible (véase *intelligibile*) en sí mismo (cf. *ibid*. I-II, *q*. 57, *a*. 2, *c*). En el 4. orden físico, *u.* se denomina tanto la parte del cuerpo continente que toca inmediatamente el contenido cuanto la parte que toca el cuerpo contenido y que es posterior a toda otra; tal es la caracterización que da Ockham en *In Phys.* I, *q*.4. Finalmente, en el 5. sentido temporal, *u.* es lo que se encuentra al final de una sucesión cronológica. De esta manera, las "últimas cosas" –que los medievales denominaron *novissima*– son aquellas en o con las que culmina una existencia temporal, ya sea la de una persona individual o la de toda la historia humana.

umbra. Término propio de algunos místicos, aparece, por ej., en la obra bonaventuriana. En ella, la expresión "sombra" indica la representación, lejana y confusa, de Dios en las criaturas, sólo en la medida en que Él es causa de éstas. Así, se diferencia de la *imago* que, en cambio, es próxima y distinta, porque implica, en los escritores cristianos y de particular influencia agustiniana, un rastro trinitario en los seres.

Una vinculación sólo aparente con lo anterior reviste la acepción de esta palabra en todos aquellos autores que de algún modo están bajo la influencia del pensamiento averroísta como Giordano Bruno. En efecto, para el Nolano, la unión con la inteligencia divina ínsita en el universo no es *copulatio* con ella misma sino con la divinidad en cuanto expresada en la naturaleza infinita: a esto llama *u.* Tal unión con la sombra de Dios es la perfección a que puede aspirar el hombre (cf., *De umbris, passim*).

unalitas. Con este neologismo los autores medievales se refirieron a la propiedad de lo que es uno numéricamente hablando (véase *unum* 2.).

unicum. En la Edad Media, se ha tomado el concepto de único en sentido relativo, y en sentido absoluto. En 1. sentido relativo, 1.1. es *u.* lo numéricamente uno; 1.2. tam-

bién se llama *u.* a un ser, cuando no existe otro exactamente igual en su especie; así, todo hombre es único; 1.3. por otra parte, se ha denominado *u.* al solo miembro real o posible de una especie; en este último caso, cada ángel o sustancia espiritual es única, en cuanto que ella sola agota en sí misma su especie, puesto que el principio de individuación entre miembros de una especie se funda en la materia que, en este caso, no existe (véase *angelus*).

En cambio, en 2. sentido absoluto, algo es *u.* cuando no está en ningún género, y cuando no sólo no existe ningún otro igual, sino que no puede haberlo por principio. En virtud de esto último, se dice que Dios es único. En efecto, por una parte, Él no puede estar contenido en ningún género, razón por la que además es indefinible, ya que toda definición se hace por género próximo y diferencia específica. No puede estarlo puesto que es caracterizado, al menos, por Tomás de Aquino, como *Ipsum Esse*, y Aristóteles había demostrado que el Ser no es un género ni está contenido en ningún género. Por otra parte, y desde otro punto de vista, se afirma que es único por su absoluta perfección. Este postulado no es exclusivo del pensamiento medieval sino que ya aparece también en la filosofía aristotélica: el Estagirita considera a Dios como lo perfeccionante absolutamente imperfectible (cf. *Met.* XI, 8 y 10). A partir de aquí, y expresando una idea común a los pensadores medievales, Tomás de Aquino afirma la unicidad de Dios, diciendo que si hubiera muchos dioses, deberían ser todos absolutamente perfectos; y si a ninguno le faltara perfección, no habría nada capaz de diferenciarlos (cf. *C.G.* I, 42).

uniforme. Término con que se traduce el griego *omoeithes*; alude a lo que pertenece a la misma esencia o sustancia. Aristóteles lo utiliza en su *Met.* V, 2, 1013 b 31; VII, 7, 1032 a 24, etc. En la misma dirección, Tomás de Aquino emplea este adjetivo para denotar los entes ordenados en la misma especie, es decir, los que poseen una naturaleza común (cf. *In II Sent. d.* 48, *q.* 1, *a.* 1). En Buenaventura, *u.* califica una especie de la sabiduría (véase *sapientia*, *in medio*).

uniformitas. En cuanto sustantivo abstracto de *uniforme* (véase), la *u.* señala, en general, la propiedad que tienen varios entes de poseer una misma forma. En realidad, términos de significación aproximada, como *identitas*, *aequalitas*, etc., fueron más usados en la Edad Media. No obstante, algunos autores han atribuido a este vocablo un significado especial y muy preciso. De hecho, Tomás de Aquino define la *u.* como *"convenientia in forma una, et sic idem est quod similitudo quam causat unitas qualitatis"* (*In II Sent. d.* 48, *q.* 1, *a.* 1). Pero, al referirse a un mismo ente, distingue entre la *u. quantum ad ipsam essentiam*, de la *u. ex parte effectum* (cf. *De ver. q.* 5, *a.* 2 *ad.* 2). La primera, es decir, la uniformidad en la esencia, implica perfección porque conlleva simplicidad e inmutabilidad; en cambio, la segunda, la uniformidad en el efecto, significa determinación a un solo efecto y, por tanto, indica limitación e imperfección, en la medida en que

tanto más perfecto es algo cuanto mayor cantidad de efectos sea capaz de producir. Este último sentido está relacionado con la palabra *uniformiter* (véase).

uniformiter. Adverbio empleado especialmente en la Escolástica para señalar el modo de operar de una causa: se dice que una causa obra *u.* cuando el efecto se da *eiusdem rationis*, es decir, de la misma manera y en el mismo grado en toda su esfera (véase *sphera*); así, en su efecto, *el sol* produce luz y calor *u.* El opuesto y correlativo de este adverbio es *difformiter*, que indica, en cambio, la causación de un efecto desigual; por ej., *la luz* solar opera *difformiter* porque decrece en razón de la distancia y, a la vez, ilumina mejor los cuerpos lisos que los ásperos.

unio. Sustantivo que, en la Edad Media, señala tanto la relación misma que reúne a dos o más elementos o términos –de cualquier naturaleza que sean– para constituir una unidad, como el estado de lo que resulta de dicha unión. Para los nominalistas, por ej., la *u.* no constituye algo distinto de lo que está unido sino las mismas partes ligadas entre sí o el término que se emplea para designarlas cuando están unidas.

Para indicar el proceso por el que se conforma la unidad, los autores medievales y, en especial, los escolásticos, han preferido el término *unitio* (véase).

En cuanto 1. relación, la *u.* puede ser 1.1. *accidentalis*, que es aquella mediante la cual el accidente se liga a la substancia; o 1.2. *essentialis*, que es la que une los elementos o factores constitutivos de la esencia de algo. Esta distinción es mentada, por ej., por Tomás de Aquino (cf. *C.G.* I, 13). Desde el punto de vista del tipo de 2. realidad resultante de la unión, es decir, atendiendo a lo que está unido; los escolásticos llamaron 2.1. *u. confirmativa* a aquella en la que las partes materiales de una substancia corpórea están ligadas de tal manera que permanecen unidas por un nexo natural, tal es la unión de las partes de un leño; y 2.2. *u. informativa*, a aquella en la que están ligadas la forma y la materia, como la que se da entre el alma y el cuerpo en el hombre.

Más allá del campo estrictamente filosófico, en la Patrística y en la Edad Media, se ha usado este vocablo para aludir a la unión mística del hombre con Dios en el éxtasis, tal como aparece, por ej., en los autores insertos en la tradición neoplatónica.

Por otra parte, el término fue empleado particularmente en el campo teológico cristiano. En ese terreno, se habló de *u. hypostatica* para formular el misterio de la Encarnación. De hecho, la expresión se refiere al modo propio de ser de Cristo en cuanto hombre-Dios. El adjetivo obedece a que *hypóstasis* se entendió como "persona"; así pues, *u. hypostatica* señala el dogma según el cual en Cristo la naturaleza humana es asumida en la unidad de la única persona del Verbo.

unitas. Como caracterización general, se puede decir que *u.* significa la indivisión e indivisibilidad de una cosa, y a la vez, su separación de otras. Así se opone a divisibilidad y multiplicidad y es pala-

bra análoga a simplicidad y singularidad. Sin embargo, no hay en el primer caso una oposición contradictoria, ni en el segundo una equivalencia exacta. Los matices significativos de este término se van precisando de acuerdo con la clase o el tipo de unidad del que se hable. En efecto, respecto de la voz que nos ocupa, los autores medievales establecieron, las siguientes distinciones: 1. *u. logica* es la unidad referida a la especie o el género en cuanto predicables; se denomina también *universalis*, ya que cada género y cada especie constituye un *universale* o *u. rationis* o *praecissionis*. Estas acotaciones que se explican por el hecho de que –al menos, en el caso de los que no adhieren al realismo (véase *universale*)– es la razón la que, mediante el proceso de abstracción, reúne conceptualmente varios entes individuales en una especie, o varias especies en un género.

En cambio, 2. *u. indivisionis* alude al plano real y es la unidad propiamente dicha: se subdivide en 2.1. *u. per accidens*, que es la que resulta de la relación de diferentes modos de ser, como la que se da entre una substancia primera y sus cualidades; y 2.2. *u. per se*, que es la unidad en sentido eminente: señala la propiedad trascendental del ente como *unum* (véase) y, a diferencia de la anterior, se da intrínsecamente en una misma esencia o naturaleza. Ahora bien, si esta clase de unidad se da en una naturaleza simple, como la divina, se tiene la 2.2.1. *u. simplicitatis*; en cambio, se habla de 2.2.2. *u. compositionis*, para referirse a la que se da en una esencia o naturaleza compuesta por elementos inescindibles, como en el caso del hombre, que consta de alma y cuerpo. Se ha de advertir, pues, que no hay contradicción entre unidad y composición, ya que siempre que se trate de una *u. per se*, los componentes costituyen un todo indivisible. Por eso, este tipo de unidad está comprendido en la clase de la unidad de indivisión.

Pero se puede hablar también de 3. *u. individualis* o *numerica* que se refiere a lo singular. Su nombre obedece a que la noción de número se basa en la unidad y ésta en el considerar, entre varias cosas, cualquiera de ellas, una e indivisa. Con todo, en ese caso, varias unidades de algo –por ej., varios árboles individuales– pueden constituir una multiplicidad, ya que ninguno de ellos es único. Lo contrario ocurre en el caso de la 4. *u. solitudinis*: ésta indica la unicidad, pero los escolásticos no han utilizado un sustantivo equivalente a "unicidad", sino que se valieron de *unitas*, para indicar tanto la unidad cuanto la unicidad, es decir, el carácter de *unicum* (véase). Así, por ej., cuando Tomás de Aquino ataca la tesis averroísta sobre la existencia de un solo y único intelecto para todos los hombres, escribe un opúsculo que se titula justamente "*De unitate intellectus contra Averroistas*" que debería traducirse como "Sobre la unicidad del intelecto contra los averroístas". En rigor, metafísicamente hablando, la unicidad o *u. solitudinis* corresponde exclusivamente a Dios. En el plano metafísico, en general, los autores que más se han dedicado a este tema son Proclo (cf. *Inst. Theol.* 21 y ss), el Pseudo Dionisio (cf. *De div. nom.* 13, c-

d) y Nicolás de Cusa (cf. *De docta ign*. I, 5 y *De la causa, princ. et uno* V).

unitio. Voz que algunos escolásticos reservaron para mentar la acción propia de la unión (véase *unio*) en las partes unidas, considerando dicha unión como algo distinto de las partes (véase *totalitas* y aun *relatio*).

universale. Muy en general esta palabra expresa el carácter de algo común a una totalidad que comprende ya sea todo ámbito, como el vocablo y concepto "ente", ya sea un ámbito particular, como el vocablo y concepto "hombre". Así, es aquel término que, siendo único, se predica de muchos. En la Edad Media se concibió el *u.* en términos de *unum versus plura*, y consideraron que sus factores constitutivos son la unidad, la multiplicidad y la comunidad. En efecto, si se toma el segundo ejemplo mencionado, se verá que, en cuanto vocablo, esencia o concepto, "hombre" es algo único, pero, a su vez, se refiere a una pluralidad de entes reales que tienen comunes notas esenciales. Pero ésta es sólo una primera aproximación a este tema tan complejo que, si bien atraviesa toda la historia de la Filosofía, fue especialmente tratado por los autores medievales, quienes, con independencia de la polémica mencionada más abajo, establecieron las siguientes 1. distinciones generales: 1.1. *u. in obligando* es aquello que, siendo único, obliga a muchos, como una ley; 1.2. *u. in causando* se llama a aquello que es uno pero da lugar a muchos efectos, como la causa primera; 1.3. *u. in repraesentando* es una palabra que designa muchos entes, como "perro"; 1.4. *u. in significando* es el concepto que abarca varios entes, como "perro", pero ahora ya no en cuanto mero sonido o grafía, sino en cuanto *verbum mentis*.

Ahora bien, desde el punto de vista de los 2. diversos niveles de consideración, el universal se puede entender 2.1. en un plano puramente lógico o 2.2. en un plano metafísico. El 2.1. *u. logicum* o *u. in praedicando* se puede tomar aisladamente, como cuando decimos "árbol"; entonces, se trata de un 2.1.1. *u. incomplexum*. Si forma parte de una proposición como sujeto –en cuyo caso se tiene un *iudicium u.*– se habla de 2.1.2. *u. complexum*, nombre que también se aplica a un principio universal. En cambio, 2.2. cuando se entiende el término universal como indicando no algo meramente lógico, sino una realidad, se lo llama 2.2.1. *u. in essendo*, y se lo concibe como algo que está verdaderamente en muchos entes en los que inhiere. Se denomina 2.2.1.1. *u. physicum*, cuando se lo toma como una naturaleza real que existe en los entes singulares, por ej., la naturaleza humana de Pedro; y 2.2.1.2. *u. metaphysicum*, cuando se lo entiende *in statu solitudinis*, o sea sin tener en cuenta las condiciones de individuación; por ej., la naturaleza humana considerada en sí misma. Como se ve, la complejidad del término universal ha dado lugar a una gran cantidad de distinciones. Éstas implican una diferencia muy profunda de enfoques, según se atribuya al *u.* un *status* lingüístico, lógico u ontológico.

La así llamada 3. "polémica de los universales" en la Edad Media, consiste precisamente en la discusión de dicho *status*. Lo que se debate, pues, es a qué remite el término universal, *en cuanto universal*. Se trata de determinar si términos como "el hombre" o "la rosa" se agotan en su pura materialidad de sonidos que señalan cosas individuales realmente existentes, o si remiten a esencias que implican un grado de realidad mayor que dichas cosas individuales, o si aluden a conceptos o nociones. Esta querella se introduce temáticamente en la Edad Media a través de la versión y de los comentarios que Boecio hace de la *Isagoge* porfiriana. Allí, dice Porfirio que, por tratarse de un problema que exige una profunda investigación, rehusará expedirse acerca de si los géneros y las especies –es decir, términos universales, como "animal" y "hombre"– subsisten realmente (*subsistant*), o si sólo están en nuestro intelecto (*in nudis intellectibus*); y, en el primer caso, si son corpóreos o incorpóreos, separados de las cosas sensibles, o existentes en ellas (cf. *Isag.* I, 1, 1-16). La discusión medieval de este problema del *status* lógico y ontológico de los términos universales, alcanza su mayor desarrollo –al menos, en cuanto a su planteo explícito– en el siglo XII. Tres son las posiciones arquetípicas que se sustentaron al respecto: 3.1. la primera, de raíz platónica, es el "realismo extremo", representado en dicho siglo por Guillermo de Champeaux. Esta doctrina afirma que *universalia sunt realia*, pero con ello no se significa que "el hombre" o "la naturaleza o esencia humana" en cuanto tal sea real al modo de los entes corpóreos, sino que sostiene la existencia real de los universales considerados como esencias platónicas. De ahí que la fórmula que caracteriza esta posición es *u. ante rem*, entendiendo por *res* el ente individual. Su mayor problema consistió en esclarecer el modo de participación de los entes en esa esencia o especie real, metafísicamente anterior a los particulares designados por el término universal; según la teoría de Guillermo de Champeaux, tales esencias mentadas por los términos universales se hallan efectiva e íntegramente en las cosas y no de manera separada como en Platón. 3.2. La posición opuesta a la anterior es la denominada "nominalismo extremo", cuyo mayor exponente según el testimonio de Pedro Abelardo fue Roscelino de Compiègne. Caracterizada por la fórmula *u. post rem*, esta doctrina supone que los términos universales no se refieren a ninguna esencia real común a todos los entes individuales que, para Roscelino, constituyen lo único que verdaderamente existe. Los universales son, simplemente, una pura emisión de voz, *flatus vocis*. Convencionalmente, se asigna a un grupo de entes un determinado sonido para nombrarlos; así el término universal, que se agota en la *vox*, es *u. post rem*. Por eso, en su forma extrema, esta posición debería tomar el nombre de "vocismo". En cambio, sobre la base semántica se apoya, para elaborar su propia doctrina al respecto, Pedro Abelardo, quien encarna al máximo representante del 3.3. "nominalismo moderado". En efecto, al oponerse a las doctri-

nas precedentes, Abelardo elabora la propia, según la cual el *u.* es un *sermo praedicabilis* que tiene fundamento *en* los caracteres comunes de las cosas individuales y reales, pero que, en cuanto universal, sólo posee *status* lógico y gnoseológico. Así, para la posición abelardiana el universal es *u. in re*. Se trata de un *nomen*, pero no en cuanto mera voz sino como *vox significativa*. Como se ve, esta doctrina presenta resonancias aristotélicas; de hecho, al verse impelido a explicar el proceso de constitución del *nomen* Abelardo sigue las huellas de la gnoseología de Aristóteles, aun sin haber tenido acceso al *De anima*. En el siglo siguiente prevalece esta última posición, si bien con matices que la acercan más al realismo o al nominalismo, según las orientaciones de los distintos autores. Así, para Tomás de Aquino, el universal es un *u. in re*, en el sentido de que es un término que expresa la forma o sustancia que sólo puede subsistir en las cosas y no de manera separada de ellas; en cuanto concepto del intelecto es, en cambio, algo *post rem*, puesto que dicho concepto se forma por abstracción de las notas esenciales, que los distintos cunjuntos de entes presentan; finalmente, el universal mienta algo *ante rem*, cuando se lo considera como idea que existe *ab aeterno* en la mente divina y que constituye el modelo de un grupo de cosas creadas (cf. *In II Sent. d.* 3, *q.* 2, *a.* 2; *S. Th.* I, *q.* 85, *a.* 1). Se puede calificar de "realismo moderado" la solución propuesta después por Duns Escoto, según el cual el *u.* en sentido estricto, está en el intelecto, pero como representación de una naturaleza común que existe verdaderamente en las cosas, y que es distinta no numérica sino formalmente de la individualidad de las mismas (cf. *Op. ox.* II, *d.* 3, *q.* 6, *n.* 15). Esto es afirmado por Escoto sobre la base del principio de la distinción formal que es clave en su metafísica (véase *distinctio*, *in fine*). En cambio, en el siglo XIV, Guillermo de Ockham representa otra forma de nominalismo, en la medida en que reduce el *u.* exclusivamente a la función lógica de la predicabilidad. Ockham permanece indiferente ante la cuestión de si el universal se identifica o no con el acto mismo de intelecto que lo constituye como tal, es decir que no examina si el *u.* tiene o no existencia en el alma. Lo que subraya es el carácter fundamental de *suppositio* (véase), o sea, la función de signo que el término universal reviste desde su perspectiva (cf. *In I Sent. d.* 2, *q.* 8 *e*). Así pues, desde el punto de vista ockhamista, el término universal es un concepto apto para ser predicado de muchas cosas, en una proposición en la que figura como *suppositio personalis* (véase *suppositio, in principio*) (cf. *Summa Totius Log.* I, 14).

universaliter. Los escolásticos llamaron *"universa"* a cosas a las que convienen los mismos predicados en el mismo sentido; por ej., el león y el cordero son *universa* respecto del predicado animal. El adverbio *u.* se aplica, pues, a este modo de predicar. Este término indica, pues, lo que es válido para todos los miembros de un género o de una especie, en el mismo sentido.

universitas. La universidad, sus inicios, su organización y su papel constituyen un elemento clave para la comprensión del pensamiento del siglo XIII en adelante. Fundada sobre la base del *studium* (véase), y promovida por la consolidación social y económica de los centros urbanos, el aspecto más característico de la universidad medieval es, sin duda, su estructura asociativa espontánea: es una corporación, formada para defender los intereses de maestros y estudiantes, reglamentar la enseñanza, controlar su calidad y el número de nuevos maestros. En los estatuos oficiales de la Universidad de París, por ej., esta institución se refiere a sí misma como "*nos, u. magistrorum et scholarium Parisiensium*". Con todo, había universidades, como la de Boloña, que sólo contemplaba la asociación de estudiantes. Como toda otra corporación, la *u.* medieval se caracterizó por dos elementos esenciales: de un lado, la voluntad común y autonomía interna de sus miembros; de otro, el reconocimiento de su autonomía por parte de los poderes públicos. Con ello, tenía el derecho de establecer estatutos, tener representantes oficiales, mantener la disciplina interna y aun empleaba a un cierto número de dependientes, como libreros, copistas, bedeles. La mayor parte de las universidades medievales presenta una estructura análoga: la facultad de Artes, la de Teología, la de Derecho y, finalmente, la de Medicina. No todas ellas abarcaban las cuatro facultades, pero, aun en tal caso, cada universidad sobresalía en alguna. Por cierto, dado el hecho de que la actividad de enseñar, aprender e investigar estaba en manos eclesiásticas, esta corporación intelectual urbana era también un cuerpo de la Iglesia.

universum. Término que alude siempre a algo por entero, o sea, a un todo. Así, *universa vita* significa "toda la vida"; *in universum*, "en general" o mejor, "completamente"; *universi*, sin acotación, quiere decir "todos", en el sentido de "todo el mundo". Es necesario advertir que *u.* no se usó en la Edad Media como sinónimo de "mundo", ya que dicha acepción es propia de los autores modernos. Sí, en cambio, significó el todo de la naturaleza física, comoquiera se la entienda. En esto, el pensamiento medieval siguió a Aristóteles (cf. *Met.* V, 26, 1024 a 1) y a los estoicos. Así, por ej., Tomás de Aquino habla de la *perfectio universi*, para referirse a la perfección de todo el ámbito de lo natural, es decir, de la naturaleza en su conjunto, en su organicidad (cf. *S. Th.* I, *q.* 103, *a.* 3 *c*). Para el sentido actual de universo, véase *orbis*.

univocum. Cf. *analogia*, *in medio*. Sobre las huellas de Aristóteles, los autores medievales denominaron así a un mismo término que, con igual significado, se predica de cosas distintas, por ej., el término "alto" aplicado a un hombre y a un edificio. Los nominalistas, especialmente, insistieron en que se llama *u.* no sólo el término sino también, aunque de manera impropia, el concepto que éste traduce, como lo hace Ockham. Ahora bien, un concepto o término se puede llamar *u.* cuando es común a seres que no son ni completamente

semejantes ni completamente distintos, como el concepto y término "animal" aplicado al hombre y al asno. Pero también puede haber términos y conceptos unívocos que se aplican a varias cosas que no ofrecen semejanza ni en su sustancia ni en sus accidentes. En este último sentido se plantea la cuestión de la univocidad del ser, aplicado a Dios y a la criatura. En efecto, el concepto de ser se puede –y se debe– afirmar unívocamente de ambos. Desde el momento en que es imposible conocer a Dios en sí mismo, o en su esencia, o mediante un concepto que le sea propio, si no lo conociéramos en algún concepto común a Él y a las criaturas que nos son cognoscibles, caeríamos en el agnosticismo. Pero se trata aquí de una univocidad lógica, no ontológica, puesto que, si dicha univocidad fuera ontológica, se cancelaría la distancia entre la infinitud del ser divino y finitud del ser creado. Tal es, al menos, la argumentación de Ockham (cf. *In III Sent. q.*9 r).

La cuestión del *u.* aparece en relación con los términos *aequivocum* y *analogum* (véanse).

unum. El significado primario de uno es el que lo opone a muchos. Se puede abordar tanto desde el punto de vista metafísico como matemático. 1. En el orden metafísico, *u.* es un trascendental (véase *transcendentale*), es decir, un atributo del ente en cuanto tal. En este sentido, el primer significado de *u.* es el que atañe al carácter de lo indiviso. Por eso, Tomás de Aquino señala que, en cuanto trascendental, *u.* sólo añade a la noción de ente la de indivisión (cf. *In Met.* III, *l.*12, 501; IV *l.*2, 560). Es, pues, *u.* el ente no dividido, ya que, por definición, las sustancias simples son indivisas; y las compuestas no pueden llegar a la existencia a menos que se verifique la unidad entre la materia y la forma correspondientes a la especie de ese ente. Así pues, uno y ente son convertibles, en el sentido de que *u.* implica *ens* y *ens* implica *u.* En este sentido, Ockham, por ej., advierte que, no obstante esta convertibilidad, en *u.* hay una nota de negatividad de la que carece *ens*: en efecto, *u.* es un ente y no múltiples entes; por eso, significa *affirmative* pero también *remotive* (cf. *Summa Totius Log.* I, 39).

El segundo significado del término que nos ocupa es 2. el matemático. En este plano, *u.* es principio del número y guarda respecto de lo múltiple la misma relación que la medida guarda con lo medido, ya que el número es una multitud medida por la unidad.

Advierte Tomás de Aquino (cf. *S. Th.* I, *q.* 11, *a.* 1) que no se han de confundir ambos sentidos. A diferencia del primero, el matemático añade al ente algo que corresponde al género de la cantidad. Así, aclara el Aquinate a continuación que un mismo ente puede ser uno en un aspecto, y muchos en otro; esto sucede si se toma, por ej., un árbol o cualquier ente sustancial: es uno *simpliciter,* en razón de su sustancia, y múltiple, por sus accidentes. Este doble sentido también se encuentra en el caso inverso: el de un ente que, de suyo, es múltiple por su esencia, y uno bajo otro aspecto; por ej., el ente "hombre" es numéricamente múltiple en la realidad,

pero uno en virtud de la unidad de la especie.

Sobre la base de las precedentes distinciones se ha establecido una diferencia entre el 1. *u. per se* y el 2. *u. per accidens*. El primero denota la unidad necesariamente concreta del ente en cuanto indivisible; por ej., la unidad de materia y forma. El segundo, alude o bien a la unión fortuita de varios entes, o bien a la que constituyen la sustancia y los accidentes en cada ser.

urbs. De etimología incierta, se ha conjeturado que este término es de origen etrusco. Aunque se traduce como "ciudad", en los textos medievales no hace alusión a la *civitas* (véase), es decir, al conjunto de los ciudadanos, sino a la urbe, esto es, a la ciudad en su dimensión geográfica y edilicia. Cuando aparece sin acotación, refiere a Roma, como sucede en el *Sermo de urbis excidio* de Agustín de Hipona. En cambio, *oppidum* señala específicamente una ciudad fortificada.

usus-uti. Agustín de Hipona es el autor que, durante la época patrística, más ha trabajado el tema del uso. En las obras del Hiponense, la elaboración del mismo está ligada a la dialéctica de medios y fines, y, por ello, a la dimensión ética. En efecto, para él, se usa siempre de algo con vistas a un fin. De hecho, dice en *De doctr. christ*. I, 3 que los objetos de uso son aquellas cosas que nos ayudan a alcanzar el bien que nos hace felices, y ve, entonces, el usar en los siguientes términos: usar es referir la cosa utilizada a otra que se ama por sí misma, si esta última es digna de amarse. Reitera, además, en *De civ. Dei*. XI, 25 que gozamos de una cosa cuando ésta nos deleita por sí misma sin referirla a otra; en cambio, usamos de ella si la solicitamos en vistas a otra. Así pues, el binomio *uti-frui* ha sido empleado agustinianamente como criterio ético: el mal moral consiste en invertir los términos: gozar de bienes relativos, como la belleza o la inteligencia, como si fueran absolutos, e intentar usar del Bien absoluto, esto es, Dios, para obtener de Él, a través de la oración, bienes relativos como la riqueza o el poder. Al formar parte esencial de la vida moral, el concepto que nos ocupa involucra a las dos potencias que la protagonizan: la voluntad y la razón. En efecto, usar es –escribe Agustín– disponer de una cosa según el arbitrio de la voluntad iluminada por la razón (cf. *De Trin.* X, 2 y 6), definición que Ockham seguirá casi diez siglos después (cf. *In I Sent. d.*1, *q.*1).

Un empleo peculiar de este término es el que hace Anselmo d'Aosta. En efecto, en el plano del lenguaje, distingue, en su *De veritate*, entre *facultas* y *u.*: una cosa es la capacidad misma de significar; otra, la utilización particular que de esa capacidad se hace. Y subraya que sólo la primera es natural y, por ende, universal. En el plano antropológico-moral, Anselmo vuele a apelar a la noción que nos ocupa, fundamental en su pensamiento, para rescatar la dignidad del libre albedrío, negando que constituya una fuerza para el mal. En tal sentido, en la concepción anselmiana, los elementos que se dan en la estructura del acto libre humano son: el *instrumentum* que es la voluntad en cuanto facultad, el *u.* que

es la volición misma, y las *affectiones*. Así pues, el *u.* es el acto propio de la voluntad que, en cuanto es, es siempre bueno, ya que en el más perverso acto moral hay siempre un bien: la libertad con que se lo comete. Pero la fuerza de ese bien, de esa voluntad libre, se usa (*utitur*) algunas veces más, otras menos (cf. *De lib. arb.*7). En este último caso, se está ante la acción moralmente mala.

Ya en la plenitud de la Escolástica, Tomás vuelve a la concepción agustiniana, pero estableciendo algunas precisiones: afirma que el uso de una cosa implica la aplicación de la misma a una acción –por ej., cabalgar es usar del caballo–, por eso, la acción misma se denomina "*usus*". De ahí que el Aquinate sostenga que el *u.* es *ultimum quarumdam potentiarum*, como la visión respecto de la vista (cf. *In Met.* IX, *l.*8, 1862). Este *u.* tiene, como motor, la voluntad humana; y, como facultad rectora, la razón. En este orden, la expresión *u. activus* aparece en la Escolástica para designar la etapa en la que culmina la constitución del acto libre: de acuerdo con el mandato de la inteligencia o *imperium* (véase), la voluntad pone en ejecución el medio elegido para alcanzar el fin que se desea; esta ejecución es lo que se conoce precisamente como *u. activus*. Por eso, el Aquinate sostiene que el uso que hacemos de las cosas es un acto de la voluntad, que ejerce su dominio sobre lo utilizado. De ahí que el *uti* no sea propio del animal; sólo el hombre utiliza: después de haber elegido mediante el intelecto los medios para conseguir el fin, hace uso de tales medios (cf. *S. Th.* I-II, *q.* 16, *aa.* 1 a 4).

Por último, sobre el fin de la Edad Media y en un campo más específico, esta noción fue objeto de polémica en la célebre disputa sobre la pobreza. En ese contexto, para la distinción entre *u. iuris* y *u. facti*, véase *paupertas.*

ut sic. Dada la equivalencia de *ut* –al menos según uno de sus usos– y *quatenus* (véase), esta expresión significa "en cuanto tal"; por eso, es equivalente a los términos *"ut tale"* o *"quatenus tale"*, pero en la Edad Media fue más usada que éstos. Señala la necesidad de asumir el significado de un concepto *formaliter* (véase), es decir, según la formalidad precisa representada en ese concepto. Por ej., "hombre" *ut sic* mienta al hombre en cuanto hombre, y no en cuanto animal, o en cuanto corpóreo, o en cuanto libre, etc. Es condición propia de la inteligencia humana conocer un ente mediante un pluralidad de nociones referidas a sus distintos aspectos reales, pero también discernir entre ellas las que dan cuenta de su esencia. Así, cuando se asume el ente en cuestión de manera completa y esencial, se vuelve necesario subrayar ese hecho, cosa que hace precisamente la expresión que nos ocupa.

utile. En la Patrística y en la Edad Media se denominó *u.*, en general, a todo aquello que es medio o instrumento para un fin determinado. Así, lo define, por ej., Alberto Magno (cf. *S. Th.* I, *q.* 8, *a.* 3). En especial, se llamó *u.* a lo que parece apto para satisfacer las necesidades y exigencias vitales del hom-

bre. En este sentido, útiles no son sólo las cosas, es decir, los utensilios, sino también las acciones mismas que conducen a dicha satisfacción. Con todo, en el marco de la cosmovisión medieval cristiana, lo meramente útil se contrapuso muchas veces a lo virtuoso, y particularmente, al ideal ascético. Pero, en cuanto puede servir a la vida espiritual –o, al menos, no perturbarla–, no se lo consideró como algo puramente negativo. La oposición mencionada vuelve a surgir con gran fuerza en el Renacimiento, y se desarrolla en la Modernidad a través de la polémica sobre el rigorismo ético.

utpote. Es un adverbio muy usado en textos filosóficos medievales, en el que *pote* subraya la identidad. Significa "en tanto que, precisamente". Así, enfatiza la identificación del predicado con el sujeto, la acción con su autor, el atributo con el nombre.

utrum. Es el neutro de *uter*, partícula que significa "cuál de los dos" en una interrogación que puede ser directa o indirecta. Por eso, en los títulos o subtítulos que introducen a una cuestión en los textos escolásticos, aparece precisamente como interrogativa indirecta y se suele traducir por "si". En efecto, en la Escolástica, es frecuente que una cuestión se plantee a manera de disyuntiva entre proposiciones contradictorias, en la que la segunda está implícita: por ej., "*u. Deus sit*", "si Dios existe (o no)". Esto sucede porque se aborda una cuestión contraponiendo, de un lado, la tesis, es decir, el término afirmativo; de otro, la antítesis, o sea, el término negativo, siendo ambas proposiciones mutuamente excluyentes. Por esta razón, esto es, en virtud de la opción entre *dos* implícita en el *u.* se lo utiliza en estos casos en lugar del *si.*

utrumlibet. Proviene de *utrum* (véase) y significa cualquiera de ambos términos de un par. Se ha de atender al hecho de que, por lo dicho en el artículo *utrum*, cuando esta voz aparece en la expresión *ad u.*, remite *indistintamente* a cualquiera de dichos términos, pero con la implícita exclusión del otro. Así aparece, por ej., en Tomás de Aquino, *S.G.* I, 82. En efecto, dice allí el Aquinate que lo que lo que potencialmente se puede inclinar hacia un término de una opción o hacia el otro, indistintamente, es decir, lo que es indiferente, manteniéndose en esta indiferencia, no tiende más a una cosa que a otra, si no es determinado por otro: "*quod est ad u. indifferenter se habens non magis in unum quam in aliud tendit nisi ab alio determinetur...*".



vacuum. Este término significa “vacío”, noción que Aristóteles definió como un lugar privado de cuerpo (cf. *Fís*. IV, 7, 214 a 16-17). Así pues, el *v.* implica la posibilidad de la presencia de un cuerpo pero, a la vez, la negación de su presencia actual. En general, los autores medievales siguieron la caracterización aristotélica de este concepto que emplearon ya en sentido estricto, ya en sentido amplio. En sentido estricto, los escolásticos distinguieron: el *v. coacervatum*, que es fácilmente captable a través de los sentidos, como el que se percibe en una habitación vacía; y el *v. disseminatum*, compuesto por numerosas partículas huecas e imperceptibles diseminadas en un cuerpo, como el que se da en una materia esponjosa.

En cambio, en sentido amplio –que es la significación filosófica más importante del concepto que nos ocupa– el vacío se concibió como una negación de cuerpos externa y anterior al universo creado corpóreo que, en la Edad Media, se suponía espacialmente finito; se trata en este caso del vacío cronológicamente entendido. También sobre este punto, los autores escolásticos siguieron las huellas de Aristóteles en cuanto que éste negó existencia real al *v.* (véase *spatium*). No obstante, autores como Tomás de Aquino señalaron la fragilidad de algunos argumentos aristotélicos al respecto (cf. In IV *Phys*. l. IX-XII). La más difundida posición escolástica acerca de este tema es considerar el *v.* como un *ens rationis cum fundamento in re*, en el sentido de que no se puede concebir sin el supuesto de la existencia real de los entes espaciales y corpóreos. Ello obedece al hecho de que, como se dijo, el vacío se comprende básicamente como una privación o una negación.

Por su parte, Guillermo de Ockham define este concepto como un *continuum* (véase) de dimensiones positivas, que tiene partes realmente distintas pero separadas de toda sustancia y de toda cualidad. Sobre la base del *v.* así entendido, Ockham estudia particularmente la posibilidad del movimiento en el vacío (*In Phys*. 87; *Exp. super Phys.* 143d).

Particular importancia reviste el concepto de Bradwardine sobre el espacio vacío imaginario e infinito, externo al mundo. Este autor hace derivar al respecto los siguientes corolarios de sus consideraciones sobre Dios : a) Dios está necesariamente, *essentialiter et praesentialiter*, no sólo en el mundo y por doquier sino también más allá de él, en el *v.*; b) es por esta razón que se puede predicar realmente de Dios que es inmenso y no circunscripto; c) se puede dar un *v.* sin cuerpo, pero de ningún modo un *v.* sin Dios (cf. *De causa Dei* I, 5).

vage. Cf. *vagum*. En forma adverbial, emplear un término *vage* significa usarlo sin haber precisado previamente la acepción que se le atribuye. En los casos de posible polivalencia semántica en la palabra misma, los escolásticos, justamente para no caer en la vaguedad, solían recurrir al adverbio *quatenus*, "en cuanto".

vagum. El adjetivo "vago" indica siempre indeterminación. Así, por ej., *individuum v.* es una expresión que señala indeterminadamente uno solo, como cuando se dice "alguno" o "alguien".

valere ad opposita. Expresión propia del vocabulario ockhamista, hace alusión a la posibilidad de actuar. En efecto, significa poder actuar y poder no hacerlo, con explícita afirmación de que ninguno de ambos casos es imposible. Cabe subrayar la importancia que, por confrontación, este concepto tiene en la concepción sobre el libre albedrío humano sustentada por Ockham. Éste subraya que el *liberum arbitrium* (véase) sólo es propio del hombre e implica lo que hoy llamaríamos conciencia del acto libre, lo cual exige la racionalidad. Por eso, la libertad humana no se limita al *v. ad o.*, es decir, al poder actuar o no, ya que también los animales poseen la posibilidad de actuar o no actuar, por ej., de correr o no correr, comer o no comer en un momento dado (cf. *Exp. Aurea* 125).

vanagloria. Basilio de Cesárea, en sus *Regulae brevius tractatae*, es uno de los primeros autores en distinguir la vanagloria de la soberbia, con la cual no es inusual confundirla: la *v.* es el pecado de quien habla o actúa con el solo fin de adquirir gloria respecto de aquel que lo escucha o lo mira; en cambio, la *superbia* (véase) presenta como uno de sus aspectos el querer prevalecer en todo. Así pues, en la soberbia importa menos la opinión ajena que es, en cambio, esencial a la *v.* Casiano dedica a esta última un extenso tratado, en el que señala como base de la vanagloria en el sujeto una estima de sí mismo tan alta cuanto injustificada, y advierte sobre el peligro que entraña, sobre todo, para el monje que ha emprendido un camino de perfección (cf. *Inst.* XI). En cambio, Juan Clímaco no acierta a distinguirla de la soberbia –que sería para él una vanagloria adulta en cuanto robustecida– y como "el caballo" de la primera (cf. *Scala coeli* XXII). Siglos después, durante el período escolástico, se la considera una de las hijas de la *superbia*, por ej., en Pedro Lombardo. Pero, en el contexto de la sociedad laica, cambian, como es obvio, los motivos de la *v.*: no consistirá ya en jactarse de la propia perfección espiritual, sino del propio conocimiento, de la condición social, particularmente, de la ascendencia noble, o, en especial, en el caso de las mujeres, de la belleza. Ya en las puertas del Renacimiento, Bernardino de Siena fustigará con mucha severidad este último caso (cf., por ej., *Quadragesimale, Sermo* XLVI). Su rigor no tiene en cuenta lo que no escapa a Antonino de Florencia: la condición femenina en la Edad Media excluía a las mujeres de la posibilidad de sobresalir en grandes empresas: puesto que les estaba vedado el acceso al poder, a las formas más altas del conocimiento

y de la enseñanza, y de las grandes fortunas, buscaban la gloria –vana en cuanto pasajera– con la ostentación de su belleza (cf. *Summa Theol.* IV, 5). La *v.* constituye, en síntesis, la actitud en que resulta la *vanitas* (véase), en la medida en que es la especificación subjetiva de esta última.

vaniloquium. Se denomina así el discurso vano, por lo que se conoce también con el nombre de "*verbum otiosum*". De significado muy próximo a los de *multiloquium* y *verbositas*, el matiz de diferencia entre el *v.* y los anteriores radica en que éstos sólo indican un exceso de palabras, que puede conducir a la dispersión, pero que no garantiza de suyo la vacuidad de ellas. Ésta es precisamente lo que se subraya en el *v.* o palabra ociosa. Está signado por una condena evangélica que a primera vista parecería desproporcionada a la culpa que implica como *peccatum oris*: la que se lee en *Mt.* 12, 36 acerca de que, en el día del Juicio, los hombres habrán de dar cuenta de toda palabra ociosa que hayan pronunciado.

Tal aparente desproporción ocupó a muchos autores, especialmente, durante el período patrístico, con la notable excepción de Orígenes que considera el *verbum otiosum* moralmente neutro. Dos fueron las definiciones o caracterizaciones que prevalecieron en la tradición: la de Jerónimo, para el que la culpabilidad del *verbum otiosum* radica en su inutilidad respecto de quien habla y respecto de quien escucha (cf. *In Mt.* 12, 36); y la de Gregorio Magno que caracteriza la palabra ociosa como exenta de la *ratio* de una justa necesidad, o de la intención de una piadosa utilidad. Según este autor, el *v.* no responde a las exigencias del cuerpo ni a las del alma y, si bien no perjudica al primero, puede ser nociva para la segunda, porque disipa sus frutos espirituales. De este modo, el recorrido que el alma debe evitar es *multiloquium- verba otiosa- verba noxia* (cf. *Mor.* VII, 37, 58). Gregorio confirma de esta manera lo sostenido por Ambrosio de Milán, cuando éste escribe que, al ser fuente de peligro, lo que no da fruto ha de ser eliminado (cf. *Expl. Ps.* 38, 5).

Así pues, el *verbum otiosum* es *inutile, inane, vacuum*, pero, sobre todo, es *verbum vanum*, de donde proviene el término que nos ocupa. Siglos más tarde, Rodolfo Ardente, en su tratamiento del *v.* propone para éste un género, el del *sermo inutilis*, que contiene cuatro especies: *sermo otiosus, iocosus, irrisorius* y *nocivus* (cf. *Spec. univ.* XIII, 163). Algunos autores han circunscrito el mal del *v.* al grupo de los predicadores, subrayando que radica en el imperdonable desperdicio de la posibilidad de transmitir la palabra divina en todo su escueto vigor.

Con el reingreso del aristotelismo, la Escolástica madura hará girar el análisis del *v.* en torno de la cuestión de la finalidad y sobre la base de dos supuestos: 1) la palabra está natural e institucionalmente investida de una finalidad específica; 2) se define como "vano" no algo en general sino lo que no responde a su fin específico. Con este fundamento, Buenaventura, por ej., distingue las palabras realmente vanas –que, inequívocamente culpables, se hacen pasibles de la con-

denación evangélica– de aquellas que, moralmente indiferentes, se justifican por estar dirigidas a objetivos más mundanos, como los de la recreación del espíritu y las costumbres cotidianas propias de la urbanidad. Por lo demás, estas últimas contribuyen a alejar la acedia (cf. *In II Sent. d.*41, *q.*3, *a.*1). Tomás de Aquino va más allá, al reconocerles no sólo una legitimidad sino una moralidad específica, en cuanto palabras propias de la convivencia civilizada. De esta manera, con la asunción de las virtudes aristotélicas de la vida política, se sustrae dichas palabras del rigor monástico –que las había condenado como *nugae* (véase)– y se las convierte en virtuosas (cf. *In II Sent. d.*XL, *q.*1, *a.*5, 8).

vanitas. En general, mienta la condición de lo superficial, de lo que es pasajero y aun vacuo, en el sentido de que no tiene solidez ontológica. En el plano que hoy denominaríamos "objetivo", esta voz alude a la mera apariencia de algo. Justamente por este aspecto objetivo, se distingue de la *vanagloria* (véase). Por extensión, indica lo engañoso, como aparece, por ej., en la expresión *v. opinionum* que refiere al carácter falaz de lo que son simplemente opiniones, es decir, juicios no bastante fundados. En el plano "subjetivo", y específicamente moral, señala la actitud de quien hace radicar el fin de sus acciones en algo superficial, cayendo así en la frivolidad. Moralistas y predicadores, como Lotario dei Segni, ejemplifican las costumbres del vanidoso, como la del excesivo ornamento de su vivienda (cf. *De mis. hum. cond.* II, 40).

vectio. Movimiento violento de un cuerpo que adhiere a otro que se mueve. Tal es, por ej., la definición de este término propuesta por Ockham en *Summ. in Phys.* III, 9.

velleitas. Al derivar del verbo *velle* (querer), este término se relaciona con los actos voluntarios. La voluntad es siempre instancia intermedia entre el entendimiento y la acción, ya que el primero propone la acción y la voluntad la lleva a cabo (véase *electio*). La perfección o completitud de este acto de la voluntad requiere que su objeto sea un bien posible de alcanzar. Sólo una voluntad imperfecta tiende a lo imposible: en esto consiste precisamente la *v.*, a diferencia de la *voluntas* propiamente dicha. Pero se distingue también de la *noluntas* (véase), en cuanto que ésta es un fuerte –y posible– rechazo, positivamente voluntario, del mal. En cambio, la imperfección propia de la *v.* consiste en un querer el objeto, si éste fuera posible; por eso, no puede culminar en una elección, toda vez que la *electio* designa una voluntad determinada respecto de lo que no sólo se debe y se quiere hacer sino que también se puede hacer. Tomás de Aquino lo advierte en *S.Th.* I-II, *q.*13, *a.*5 *ad* 1. De esta manera, habría cierta imprecisión en traducir la voz que nos ocupa por "veleidad", dado que esta palabra española apunta a la inconstancia, la volubilidad, la cualidad de la persona que cambia con facilidad de orientación; en todo caso, la *v.* indica la causa de tal inconstancia: plantearse fines inalcanzables.

veneratio. Es una forma de la piedad y consiste en el acto de reverenciar y mostrar devoción por un hombre o por algo que le pertenece o lo recuerda. Por eso, en la medida en que se reverencia un ser creado, la veneración no se ha de confundir con la *adoratio* que tiene por exclusivo objeto a Dios. En la Cristiandad medieval se consideraron objeto de *v.* los santos y aun las reliquias que les corresponden. Una de las principales autoridades en este punto es Agustín de Hipona, quien señala la legitimidad de ofrecer un tratamiento respetuoso y devoto a los restos de los seres queridos, tanto más de los santos (cf. *De civ. Dei* I, 13). Por su parte, Tomás de Aquino anota que los santos son miembros del cuerpo de Cristo, razón por la que se ha de venerar dignamente todo aquello que han dejado, subrayando que el mismo Dios honra estas reliquias obrando milagros por ellas (cf. *S.Th.* III, *q.*25, *a.*6). Véase también *dulia*.

verbi gratia. Expresión más frecuente que su equivalente, más clásica, *verbi causa*, significa "por ejemplo". Con todo, en la Edad Media se prefiere *puta* (véase).

verbositas. Considerada muchas veces sinónimo de *multiloquium* (véase), en su acepción más precisa, esta voz indica una locuacidad que ya se ha convertido en hábito, esto es, en costumbre de hablar de manera vaga y desordenada, con muchas palabras innecesarias. En tal sentido, se opone a la *eloquentia* (véase). Algunos autores, como Alejandro de Halès, han señalado en este hábito una manifestación de la jactancia (véase *iactantia*), por la exhibición de sí mismo y la incapacidad de aceptar críticas que suele implicar (cf. *Summa Theol.* III, 429).

verbum. Traducción del griego *lógos*, *v.* presenta, como aquél, una pluralidad de acepciones posibles: discurso, palabra, razón, razonamiento, ley, etc. En sentido genérico, *v.* es toda palabra. Por eso, cuando se lo toma, en general, como "término" o "vocablo", se lo suele acompañar de adjetivos como *essentiale*, *relativum*, etc. En su especificidad, adquiere distintos sentidos según se lo examine en los planos moral, gramatical, lógico, gnoseológico, ontológico o teológico. Se procederá así desde la acepción y el uso más externos hasta los más profundos y decisivos desde el punto de vista doctrinal en el vocablo que nos ocupa, fundamental en la Edad Media.

1. Como instancia de la *locutio* (véase), el término aparece en el orden ético, en cuanto que esta última es una facultad de cuyo uso, como sucede con todas las potencias, el hombre es responsable. En este sentido, se ha hablado de *verbum otiosum* como *peccatum oris* o pecado de la lengua como otra forma de indicar el *vaniloquium* y aun el *multiloquium* (véanse).

2. En el plano gramatical, los autores medievales siguieron a Aristóteles al considerarlo exclusivamente como un término que, según dice Tomás de Aquino, *consignificat tempus*: en efecto, el verbo, gramaticalmente entendido, señala una acción, indicando, además, el tiempo en el que ésta se desarrolla; así, por ej., *cursus* es *nomen* y no *v.* porque designa una acción en sí;

verbum

en cambio, *currit* es verdadero verbo, ya que alude a una acción considerada en el tiempo en que se verifica (cf. *In De int.* I, *l.* 5, *n.* 7). Pedro Hispano formula observaciones aún más precisas, señalando que *"Verbum est vox significativa ad placitum, cum tempore, cuius nulla pars extra significat, finita, recta"*, y aclara que el *"finita"* distingue el verbo propiamente dicho de los así llamados *verba infinita* o indefinidos –que son los precedidos de una negación, como *"non currit"*– mientras que el *"recta"* lo diferencia de los denominados *verba obliqua* –que son todos los no conjugados en presente del indicativo (cf. *Summ. Log.* I, 5). Desde este ángulo, el tema fue tratado especialmente por los gramáticos especulativos, por ej., Tomás de Erfuhrt (cf. *Gram.*, 25).

3. En el orden lógico, estrechamente relacionado con el anterior, el *v.* es lo que confiere unidad al discurso. En este plano, su esencia no consiste en significar el concepto que predica, sino en significar la predicación en sí misma; por ende, ninguna predicación puede tener lugar sin el *v.*, porque sólo éste indica la composición de sujeto y predicado. En las proposiciones *de tertio adiacente* (véase *copula*), como "Sócrates es filósofo" el concepto que se predica está representado por el nombre y adjetivo "filósofo", mientras que la composición entre éste y "Sócrates" está representada por la cópula, que es la *vis* propia del *v.*. En las proposiciones *de secundo adiacente*, es decir, en las de predicado verbal, como "Sócrates filosofa", el *v.* señala, además del concepto mismo que se predica, la composición entre ambos términos, o sea que también tiene el poder de unir sujeto y predicado. En cualquier caso, el *v.* es el signo de la predicación efectiva, como sostiene Aristóteles en su *De int.* 23.

4. Desde el punto de vista gnoseológico, el vocablo que nos ocupa se asume en su sentido originario de "palabra" en general. Pero, sobre todo, se lo acompaña de la acotación "*mentis*" o "*mentale*" para aludir al concepto, en cuanto que éste es palabra interior de la mente, distinta de la palabra en sentido estricto o verbo oral (véase *vox*). Tal distinción, típicamente estoica, fue muy elaborada en el pensamiento patrístico y medieval. Para Agustín de Hipona el *v. mentis* alude al concepto como palabra interior de la inteligencia y lo distingue de la palabra exterior, a la que precede. *"Verbum est, quod in corde dicimus, quod nec graecum est, nec latinum"* (*De Trin.* IX, 7, 12; cf. también XV, 10, 16-19). Por su parte, Anselmo d'Aosta considera el *v. mentis* como la custodia que se tiene en la mente de las cosas, pasadas o futuras, significadas por las voces. Sobre las huellas de Agustín –quien, como se ve en la cita, plantea el *v. mentis* como anterior a las diferentes lenguas– Anselmo añade que el contenido de esa custodia es el mismo en todos los hombres (cf. *Mon.* 10). También Tomás de Aquino insiste en esta distinción, al elaborar el tema de la *species* (véase) en su teoría del conocimiento. Allí opone el *v. mentis*, al que llama *cordis*, *intellectus*, *mentale*, *intelligibile* e *interius*, en cuanto concepto, al *v. vocis*, al que denomina *vocale*, *vocabile* y *exterius*, en cuanto signo

exterior y audible del primero. La expresión *v. mentale* es particularmente importante entre los nominalistas, quienes lo entienden, en sentido amplio, como acto de intelección y pensamiento actual (*ipsa cogitatio*); en sentido estricto, como conocimiento complejo que culmina en un juicio verdadero (cf. por ej., Ockham, *Quodl.* I, 6).

5. Metafísicamente hablando, el *v.* fue considerado *logos*, en el sentido de causa, principio o ley del mundo. Así aparece ya en la Antigüedad, especialmente en la tradición heraclítea continuada por los estoicos, quienes vieron en el *v.* el principio rector del cosmos, que anima y ordena a su principio pasivo, la materia. Para Plotino, es el mismo Intelecto divino en cuanto ordenador del mundo (cf. *Enn.* II, 3, 17 y III, 2, 2). Sobre el fin de la Edad Antigua, Filón prepara el terreno donde habrá de florecer el pensamiento patrístico sobre esta noción, planteando una doctrina del *Logos* como *hypóstasis* divina. En este autor, constituye una instancia intermedia entre la trascendencia de Dios mismo, y el mundo, que no puede relacionarse con Él, en virtud de su absoluta alteridad. De este modo, el Logos es la sombra de Dios, de la que Él se sirve instrumentalmente, como de un modelo, para crear el mundo (cf. *Leg. All.* III, 31).

6. Sobre esta base, el Cristianismo elaboró, especialmente durante la época patrística, el dogma teológico sobre el *v.* en cuanto Palabra o Ley divina universal, al que identificó con la Segunda Persona de la Trinidad. Así entendido, el *Verbum* es, por una parte, la platónica Idea de las Ideas; por otra, la doctrina cristiana sostiene su encarnación, es decir, el hecho de que se hizo hombre en Cristo. En la elaboración de este punto central de su teología, los Padres de la Iglesia insistieron en dos aspectos: uno, la participación de la especie humana en el Verbo mismo en cuanto *ratio*, tema frecuente en Justino (cf., por ej., *Apol.* I, 46); y 2); y otro, la perfecta paridad de Dios-Verbo-Hijo con Dios-Creador-Padre. Este último punto fue objeto de numerosas controversias, zanjadas en el concilio de Nicea que define tal paridad contra posiciones como la de Orígenes (cf. *De Princ.* VI, 64), quien sostenía una cierta subordinación del Verbo respecto de la primera Persona.

verecundia. Sobre las huellas de Aristóteles (cf., por ej., *Et. Nic.* II, 12, 1101 b 15), los autores medievales no incluyeron a la vergüenza entre las virtudes. Siguiendo a Juan Damasceno (cf. *De fide orth.* II, 15), la entendieron, en general, como el temor ante un acto torpe o ante un oprobio o vituperio. Pero esto es evitable mediante la razón; así, la *v.* puede ejercer sobre el mal una doble acción: renunciar a hacer lo ilícito por miedo al oprobio y abstenerse de acciones torpes por temor a que sean vistas por ojos extraños. En cuanto a este último punto, es decir, el de la mirada ajena, connatural a la *v.*, se ha considerado, en general, que la provocan más fácilmente los más próximos al sujeto, en la medida en que mejor lo conocen. En cambio, con respecto a quiénes son los que más se avergüenzan, se han señalado los de virtud poco arraigada, ya que quie-

nes carecen absolutamente de ella no temen al vituperio y los rectos son los que menos pasibles se hacen de él. Por último, cabe advertir que una derivación de la vergüenza es la *pudicitia* o pudor. Pero se trata de una derivación externa, desde el momento en que se refiere a lo corpóreo, particularmente, a lo relativo a la genitalidad.

verificare. Este verbo, típico de la literatura nominalista en la Edad Media, y de Ockham en particular, puede suscitar cierto equívoco, cuando se traduce por "verificar". Al respecto, cabe aclarar que *v.* no señala primariamente una operación de control por parte del cognoscente; por el contrario, tiene un sentido que hoy llamaríamos "objetivo" y que alude al carácter real de lo *verificatum*, o sea, de lo que se ha vuelto verdadero. Por ej., "Sócrates está sentado" es una proposición que "se verifica" (*verificat*) por el mismo hecho de que Sócrates efectivamente lo está, ya sea que quien enuncia dicha proposición la constate o no y con independencia de que pueda hacerlo o no.

verificativum. Se designa con este término al objeto del acto intelectual del juicio, en cuanto que, solamente dado dicho objeto, el juicio que lo afirma es verdadero. Por ej., lo *v.* del juicio "*lux est*" es la existencia misma de la luz. El término que nos ocupa califica, pues, la relación entre la proposición en sí misma y la realidad, no la que se da entre ésta y quien construye el juicio (véase *verificare*). Así pues, importa no en cuanto a la certidumbre del conocimiento sino a su fundamento *in re*.

verisimile. Significa "verosímil". Pero los autores medievales no entendieron por *v.* lo creíble, sino fundamentalmente lo que se presenta como semejante a lo verdadero, sin tener la pretensión de serlo. Así, siguieron a Aristóteles quien, en su *Poet.* 9, 1451 a 36, aborda el tema de lo verosímil como aquello que no ha sucedido ni sucede pero podría suceder y, por tanto, puede aspirar a la consideración de quien lo contempla. En la Edad Media, se insiste en la necesidad de que lo *v.* no contradiga las reglas de la posibilidad lógica ni las de las posibilidades reales.

veritas. Siguiendo la tradición aristotélica sobre esta noción (cf. *Met.* VI, 4, 2), la Escolástica la define como *"adaequatio rei et intellectus"*, es decir, como la adecuación entre la cosa y el intelecto. Varias son las distinciones que establecieron los autores medievales con respecto al problema de la verdad. La fundamental es la que discierne entre lo que podría llamarse verdad lógica y verdad ontológica.

Al menos entre los autores realistas (véase *universale*), la primera tiene lugar cuando, en el proceso cognoscitivo, la representación intelectual corresponde al ser de la cosa misma de modo *esencial*, aunque no total, porque esto último implicaría una comprensión exhaustiva. El proceso de adecuación se cumple como explícito y plenamente consciente sólo en el juicio, que es el que enuncia la *v. formalis*; en cambio, en la aprehensión (véase *apprehensio*), únicamente se posee la *v. materialis* u objetiva de la cosa. Los nominalistas, en cambio, consideran la *v.* en relación con las

proposiciones. Consideran que *v.* y *falsitas* no son realidades incluidas en la proposición, como la parte en un todo o la cualidad en un *subiectum*, sino términos connotativos que significan al mismo tiempo la proposición y la realidad a la que ella nos remite. Así pues, la verdad de una proposición estriba en que las cosas que ella significa son efectivamente lo que ella dice (véase *verificare*) (cf. *Exp. Aurea* 84d).

Desde el segundo punto de vista, en cambio, y retomando la perspectiva realista, se habla de verdad ontológica cuando se quiere indicar la correspondencia de la cosa particular con su arquetipo o esencia, por ej., cuando se dice "verdadero oro", aludiendo al carácter de genuino oro que tiene, por ej., un anillo. Ahora bien, desde el momento en que los arquetipos o esencias de todas las cosas se relacionan con el Intelecto divino, las cosas serán tanto más verdaderas cuanto mejor se conformen a sus respectivas esencias determinadas en dicho Intelecto. Este aspecto del tema fue particularmente tratado por Agustín de Hipona (cf. *De vera relig.*, 36). También en el sentido ontológico, la verdad es, pues, adecuación, pero entendida como *adaequatio rei ad Intellectum*. Sin embargo, lo anterior tiene validez indirecta para todo intelecto –también el humano– en cuanto que la *ratio* inmanente de la cosa hace que el intelecto del hombre pueda adecuarse a ella (véase *verum*).

Finalmente, en relación con el lenguaje, se puede hablar de verdad moral como adecuación o correspondencia entre el pensamiento individual y su expresión; en este último sentido, la *v.* ha de entenderse como veracidad.

versio. Suele utilizarse en dos sentidos: 1. como sinónimo de *mutatio* (véase) en cuanto pasaje del no ser al ser o a la inversa. Este uso del término en esta acepción es particularmente frecuente en Anselmo d'Aosta y en Ockham. 2. también se refiere a la traducción, es decir, al verter un texto de una lengua a otra.

vertigo. En la Edad Media, se ha definido este vocablo como el movimiento violento de un cuerpo que se vuelve sobre sí mismo y que es, al mismo tiempo, impulsado y retraído. Así se lee, por ej., en Ockham, *Summ. in Phys.* III, 9.

verum. (cf. *veritas*) En su significado más amplio, se denomina "verdadero" al carácter propio del acto cognoscitivo en cuanto que, en cada uno de sus momentos, la cosa se le manifiesta o revela y su realidad es efectivamente captada por él. Pero, en virtud de la originaria inteligibilidad del ser, es también un carácter intrínseco del ente mismo, en la medida en que éste es, de suyo, una forma o determinación ontológica. En este segundo sentido, fundamento del primero, se habla de *v.* como trascendental (véase *trascendentale*), es decir, como atributo de todo ente en cuanto ente. Tal significación de *v.* tiene su raíz en Aristóteles, quien afirma que cada cosa tiene verdad en la misma proporción en que tiene ser (cf. *Met.* II, 1, 993 b 30). *V.* como trascendental es, entonces, todo ente en cuanto determinado y, por ende, en principio, inteligible. De este modo, las cosas constituyen medidas para el entendimien-

to humano, así como el Intelecto divino, es, a su vez, la medida de las cosas, como sugiere Tomás de Aquino en *C.G.* I, *c.* 60.

vestigium. Es éste un concepto característico del agustinismo; por eso, reaparece en toda la Edad Media. En general, indica la huella que Dios en cuanto creador ha dejado en todas las criaturas –y, más profundamente, en el hombre– como sello de su obra. Tal es el sentido acuñado por Agustín para este término. El Hiponense insiste en que el vestigio divino, al ser huella de un Dios trinitario, muestra que la constitución ontológica del universo presenta siempre tríadas, por ej., *mensura*, *numerus* y *ordo* (véanse) en cada ente. En el caso del hombre, por ej., se tiene *memoria*, *intellectus* y *voluntas*. De ahí que Agustín desarrolle el tema de los *vestigia Dei*, sobre todo, en su *De Trinitate* (cf. *De Trin.* VI, *in fine*; IX, 4 y *ss*; XIV *in fine*). Esta noción se cuenta también entre las fundamentales en el pensamiento de Buenaventura, cuya doctrina se presenta explícitamente como un itinerario del alma hacia Dios. Así, la filosofía bonaventuriana –que roza la mística– muestra un universo en el que cada ente habla de Dios, lo representa a su manera e invita al hombre a elevarse a Él. Las etapas principales de esta ascensión son tres: la primera consiste, precisamente, en encontrar los *vestigia* divinos en el mundo sensible; la segunda, en hallar la imagen divina en la propia alma (véanse *imago* y *similitudo*); la tercera, en llegar al conocimiento, goce y adoración de Dios. De esta manera, el *v.* es considerado por Buenaventura en relación con lo material y externo al hombre. Por ello, con la noción que nos ocupa comienzan todas sus pruebas de la existencia de Dios y, al tratar el tema de la *imago*, se pasa ya del orden externo y sensible al orden interno y espiritual del hombre (cf. por ej., *Itin. Ment.* I y II; *Brevil.* II, 12).

Otra es la doctrina tomista al respecto: sobre una misma base conceptual, el Aquinate caracteriza el *v.* como la representación del paso de algo, evocación que no permite determinar, sin embargo, al sujeto de dicho pasaje: *"v. enim demonstrat motum alicuius transeuntis, sed non qualis sit"*. La *imago* es, para Tomás, una forma más perfecta de representación porque se asimila a la forma del modelo, o de lo que ha producido; así, por ej., la estatua de Mercurio representa a éste, y un fuego es la imagen de otro (cf. *S. Th.* I, *q.* 47, *a.* 7 *c*).

Por su parte, Guillermo de Ockham define el concepto que nos ocupa diciendo que es la impronta que deja algo y que, subsistiendo en ausencia de ese algo, nos permite evocarlo; de ahí que se pueda hablar, por ej., de *v.* de la belleza divina en las cosas bellas del mundo. Además, Ockham encuentra, entre *imago* y *v.*, la siguiente diferencia fundamental: el *v.* siempre es causado por aquello de lo que es vestigio, mientras que la imagen no siempre es causada por lo que ella representa (cf. *In I Sent. d.*3, *q.*9).

La noción de *v.* recupera su formulación agustiniana en el Renacimiento con Marsilio Ficino. Pero, en la Modernidad, si bien Leibniz utiliza este término para sostener que los *vestigia Dei* confor-

man el camino para alcanzar la noción de naturaleza, también lo emplea para designar el lugar que algo móvil ocupa en algún momento (cf. *De ipsa nat*. 6).

via. Su sentido general es el de camino. En contexto espiritual, alude al curso de la vida presente, de donde el término *viator* (véase). Pero su acepción más importante en la Edad Media ha sido la que indica un modo de argumentar.

Por eso, se suele denominar "vías", en especial, a las diversas clases de procedimiento o direcciones en la reflexión o demostración acerca de la existencia de Dios. En el artículo *deus* hemos tipificado a grandes rasgos las principales (véase *deus* 3.). En éste, más específico, nos dedicaremos con más detalle a las célebres cinco vías descritas por Tomás de Aquino (cf. *S.Th.* I, *q.*2, *a.*3), aunque, ciertamente, no son las únicas. La razón de haberlas elegido radica en la condición de síntesis que presentan: son, en efecto, una revisión histórica que Tomás ofrece, desde su propia óptica, sobre las principales demostraciones filosóficas acerca de la existencia de Dios. Y la ofrece precisamente con el objeto de probar el carácter de demostrable de dicha existencia. Esta condición de las vías tomistas se advierte, entre otras cosas, hacia el final de cada una, cuando el Aquinate señala que lo que se ha demostrado –por ej., la necesaria existencia de un motor inmóvil o de una causa primera, etc.– es "lo que todos llaman 'Dios'". No se trata, pues, como se ha creído tantas veces, de argumentos típicamente tomistas sino de la formulación –tomista, en todo caso– de las vías argumentativas tradicionales. Tal formulación sigue en las cinco el mismo esquema: la existencia y la modalidad de existencia de las cosas consta a la experiencia sensible e intelectual del hombre, el ser y el obrar de las cosas no se pueden justificar a sí mismos, esta insuficiencia obliga a postular otro ser más allá de nuestra experiencia.

La primera vía parte de la constatación sensible del movimiento o cambio (véase *motus*), aristotélicamente entendido: las cosas se convierten en lo que no eran. Y todo lo que cambia, es movido por otra cosa. Ahora bien, no es posible que una cosa se convierta en aquello que ya es: si está en movimiento, esto significa que está en potencia respecto de aquello hacia lo que se dirige, no que está en acto. Pero nada puede darse a sí mismo el acto de ser que no tiene. Por tanto, es necesario que lo reciba de otro que tenga el acto al que induce a convertirse a aquello que está moviéndose o cambiando. A su vez, en esta segunda instancia de la serie del movimiento, se repite la misma consideración. Y así sucesivamente. Mas, si se siguiera así al infinito (véase *regressus*), no sólo no quedaría justificado el movimiento del primer ente cuyo cambio se intentó explicar; es toda la serie del movimiento lo que quedaría sin explicación. Más aún, es el movimiento mismo, cuya existencia nos consta, lo que se negaría. De ahí que sea necesario afirmar la existencia de un primer motor, es decir de un motor que no sea movido por otro: lo que filosóficamente se denomina "Dios".

La segunda vía se funda en el concepto de causa eficiente condicionada (véase *causa*). En el mundo vemos que existen efectos de causas que, a su vez, son efectos de otras. Porque no es posible que algo sea causa eficiente de sí mismo: para ello, debería ser anterior a sí mismo, en el sentido metafísico de la palabra "anterior", lo cual no es posible. Tampoco es posible proceder al infinito en la serie causal, puesto que ello implicaría negar que los efectos, y consta a nuestra experiencia que lo son, son causados. Así, se debe postular la existencia de una causa primera, esto es, de una causa incausada. Y ésta es la que se llama "Dios".

La tercera vía se apoya en la noción de lo contingente (véanse *contingens*). Sabemos que existen seres contingentes, vale decir, que podrían no existir. No son, pues, necesarios, o sea, no es lógica y metafísicamente necesario que existan, desde el momento en que su no existencia no es contradictoria (véase *necessarium*). Tales cosas contingentes no poseen en sí mismas la suficiencia y razón del propio ser. Por tanto, tienen que recibirla de otro. Pero ese otro ser, ha de ser necesario y no contingente, ya que, de lo contrario, se caería una vez más en el regreso al infinito con similares consecuencias a las mencionadas en las pruebas anteriores: ningún ente tendría la suficiencia del existir ni para sí ni para los otros, con lo que nada existiría, lo cual nos consta que es falso. Así pues, hay que afirmar un ser necesario que sea razón de la existencia de los otros seres. Y esto es "Dios".

La cuarta vía –con mucho, la más peculiar– considera los grados del ser (véase *gradus*). La variedad de los entes y de las especies que se ofrecen a nuestra experiencia nos muestra que hay en ellos más o menos bondad, más o menos ser, es decir, que tienen diferentes grados de perfección. Pero "más" y "menos" remiten a un límite, a un punto de referencia: de éste extraen su sentido proporcional respecto de lo que es máximo. Debe de existir, pues, un *maximum* del ser y de la perfección, de la que dichos grados –que son reales y no meras distinciones o valoraciones proyectadas por los hombres– participan. Ahora bien, la cuarta vía, la que más claramente responde a una orientación platónica, podría concluir en este punto. Sin embargo, aunque Tomás esté haciendo una revisión histórica, lo cierto es que la formula desde sí mismo y en sus propios términos. Esos términos, o sea, sus categorías aristotélicas, lo llevan a percibir la necesidad de completar a esta vía con un paso argumentativo que recurre explícitamente a la causalidad. En efecto, como si juzgara que la noción de participación es insuficiente, acota que ese *maximum* es *causa* de los grados de perfección que se encuentran en las cosas. Y esa causa es llamada "Dios".

La quinta y última vía, quizás aquella de la que el mismo Aquinate se encuentra más próximo, parte de la noción de finalidad. Consta a la experiencia humana que aun los seres no dotados de vida inteligente obran por un fin (véase *finis*). El hecho de que todos, según la especie de cada uno, obren en una direc-

ción determinada, constituye, por lo demás, el orden de lo real (véase *ordo*); de ahí que esta vía se llame “por el gobierno del mundo”. Pero, lo que carece de inteligencia no puede tender a un fin sino en cuanto que está dirigido por otro ser inteligente. Ha de existir, entonces, un ser inteligente que encamina las cosas naturales hacia sus respectivos fines. Ahora bien, la tendencia determinada al fin se identifica con la naturaleza de las cosas (véase *natura*); por eso, no se plantea en esta quinta vía una suerte de demiurgo que gobierna el mundo, sino una inteligencia cuyos contenidos son las mismas naturalezas de las especies. Tal inteligencia es lo que se denomina “Dios”.

De este modo, las *viae* no hacen sino mostrar, desde distintos ángulos, la exigencia racional que deriva en la postulación de la existencia de lo Absoluto.

En otro sentido, completamente distinto, en la Edad Media se ha hablado de *v. antiqua* y *v. moderna* con una acepción más amplia que la de “escuela”, la de tendencia o dirección. Así, por ej., la *v. modernorum* o *v. nominalium* indica, en general, la nominalista, opuesta a la del realismo tradicional.

vialiter. Análogo, aunque no equivalente, a *efficienter*, *v.* indica aquello que conduce a los efectos de algo; por ej., los fármacos son la salud del hombre *v.*, es decir, en cuanto colaboran como medios para el reestablecimiento de su salud.

viator. La condición de *v.*, es decir, de viajero o peregrino, señala al que está *in via*; en contexto cristiano alude a la vida presente del fiel que se halla en camino hacia la vida futura y trascendente. Por eso, se vincula siempre con el estado natural de la existencia humana. Para Buenaventura, por ej., al *v.*, es decir, al hombre que se halla en tránsito por esta vida, le es imposible alcanzar la infalibilidad de sus juicios. En lo concerniente a los deseos que apartan de la rectitud, enfrenta cuatro combates que corresponden al desordenado y excesivo deseo de dominar, de saber, de deleitarse y de poseer (cf. *De regno Dei* 6-8). En cambio, Guillermo de Ockham subraya el aspecto intelectual en el peregrinaje del *v.* Así, dice que el “*intellectus viatoris*” es aquel que no tiene una *“notitia intuitiva*” de Dios como, en cambio, sí la posee el bienaventurado; para el *v.* dicho conocimiento sólo es posible *de potentia dei ordinata* (véase) (cf. *In I Sent. Pr. q.*1). También Gabriel Biel insiste en las dificultades que enfrenta el peregrino, especialmente, la de carecer de un conocimiento directo de Dios y tener que depender del conocimiento sensible y de la fe (cf. *Prol., q.*1).

vindicatio. Usualmente traducido por “venganza”, este término en la Edad Media significa, en realidad, reparación del honor. Así pues, la *v.* es a la injuria o daño recibido lo que la gratitud al beneficio. Por eso, los autores medievales, siguiendo a Cicerón (cf. *Rhet.* II, 53), la entendieron como parte de la justicia, y la estudiaron en sus aplicaciones penales. Desde el punto de vista ético, y en el plano social, sólo es lícita cuando se ordena a la represión del mal, cuando busca la enmienda del culpable y la paz de la comunidad; de ahí que no se pueda

ejercer sobre quienes han cometido un mal moral involuntariamente. En lo individual, responde a la inclinación natural a rechazar todo lo que es nocivo, propia del apetito irascible. Así se expresa, por ej., Tomás de Aquino (cf. *S.Th.* II-II, *q.*108, *aa.*1-4).

violentum. La primera acepción medieval de lo *v.* alude a aquello que se opone a lo natural, sobre todo, al movimiento opuesto al determinado por el dinamismo de la naturaleza. Así, si bien lo violento puede imponerse transitoriamente a lo natural, tal imposición no puede durar; de ahí la sentencia "*nihil v. durabile*". Con todo, la noción de *v.* no sólo aparece en la Edad Media en el plano ontológico sino aún ético, es decir que lo violento no sólo se opone a lo natural sino también a lo recto. El supuesto común de esta coincidencia radica en la convicción medieval de la ley divina, inmutable y eterna por definición, como fundamento de ambos.

Sin embargo, y de hecho, se ha hablado también de la violencia necesaria para alcanzar el reino de los cielos, combatiendo, por ej., la propia codicia. Así se expresa al respecto Buenaventura: "*est necessaria v. in refrenatione mundialis avaritiae*" (*De regno Dei* 25).

virtuale. Indica lo que pertenece a o está en la *virtus* (véase) o potencia activa de un ser, y, en consecuencia, se halla ordenado a un efecto. Dentro de este sentido general, *v.* adquiere distintos matices significativos, según el término al que se oponga. Así, 1. en cuanto opuesto a *formale* (véase), que señala la forma propia o estructura esencial de algo, *v.* alude no ya a la forma sino al modo de ser de la *virtus* o potencia activa de ese algo, capaz de producir un efecto dado. Como se ve, en este caso, *v.* concierne estrictamente al orden de la causalidad. 2. Se opone también a *actuale* (véase): una potencia actual es una presencia en el ser en sí de algo; en cambio, presencia *v.* indica el estar de una cosa en el ser de otra, pero sin perder la primera sus *virtutes et proprietates*; tal es, por ej., la permanencia de los elementos químicos en un ente corpóreo. Finalmente, 3. se denomina *v.* la distinción entre los atributos divinos, en cuanto que determina la presencia real en Dios de aquellas perfecciones que, en el ámbito de lo finito, están diferenciadas formalmente. De este adjetivo deriva *virtualiter* (véase).

virtualiter. Adverbio que se refiere a un modo de ser o estar: el *virtuale* (véase). Se dice que el efecto está contenido *v.* en la causa, cuando ésta puede producirlo, pero sin que la naturaleza del efecto se halle en dicha causa; por ej., el vino contiene *v.* el calor que produce en el hombre al ingerirlo; la escultura está contenida *v.* en el artífice, etc. Un uso frecuente de este término es el que designa un tipo de operación: la *formaliter immanens v. trasiens*. Esta expresión califica la operación que, de por sí, se cumple en el principio que la genera, pasando, sin embargo, su eficacia operativa a otro *subiectum*, como el querer algo.

virtus. En líneas muy generales, este vocablo latino alude a una fuerza o capacidad peculiar de algún en-

te, lo que implica cualitativamente una perfección y excelencia en él. Por eso, en este sentido básico, *v.* equivale a la *areté* griega. De ahí que haya asumido en la filosofía clásica tanto antigua como medieval tres significados estrechamente relacionados entre sí: 1. capacidad o potencia en general; en tal sentido se habla, por ejemplo, de la *v. animans* en una planta, 2. capacidad o potencia propia del hombre, por ej., *virtus intellectiva*; 3. capacidad o potencia humana, de naturaleza específicamente moral. Como se ve, hoy, en las lenguas romances, prácticamente se ha restringido a esta última acepción el significado de "virtud" que, originalmente, era mucho más amplio y fundante.

1. En los términos más generales, es decir, como capacidad o potencia, ya Aristóteles había señalado que toda *v.* perfecciona el recto conducirse del ente al que pertenece, y hace preciosa su operación. Por eso, la *v. est ultimum* –en el sentido de perfección final– *potentiae*; por ej., la virtud del ojo confiere valor a éste y a la visión, justamente porque por dicha "virtud" vemos bien (cf. *Et. Nic*. II, 6 *passim*). El matiz "dinámico" implicado en el concepto que nos ocupa se continúa a lo largo de toda la Edad Media. Sus autores, como Tomás de Aquino, subrayan el matiz "teleológico" que conlleva la noción de *v.* en este sentido amplio, en cuanto que la perfección de una potencia se considera principalmente en orden a su fin, que es el acto propio de ella (cf. *S. Th*. I-II, *q*. 55, *a*. 1 *c*). Tal acepción antigua y clásica sigue vigente no sólo hacia el final del período medieval –por ej., aparece en Dante– sino aun transcurrido éste.

2. El sentido de *v.* como capacidad propia del hombre se remonta a Cicerón, quien hace derivar esta palabra de *vir*, "varón", término que a su vez viene de *vis*, "fuerza", observando que, en su acepción primitiva, la virtud era esencialmente la fortaleza de ánimo (cf. *Tusc*. II, 18). En la Patrística y en la Edad Media, este segundo sentido se relaciona especialmente con los textos bíblicos. En la Escritura esta voz designa, a veces, la fuerza y el poder de los hombres (cf. por ej., *Ps*. 65, 7; 48, 6; *Jdt*. 4, 13; 5, 19); aunque otras alude al poder divino (cf. *Ps*. 52, 6); y otras, se refiere particularmente a los milagros, en cuanto manifestaciones del poder de Dios (cf. *I Cor*. 12, 10. 28; *Mc*. 6, 5 etc). Pero el período en que fue más celebrada la *v.* humana es el Renacimiento, porque en él se plantea al hombre como centro de los valores y se exaltan sus capacidades. Aún hoy, en castellano se utiliza el adjetivo "virtuoso" para designar a una persona que sobresale en una habilidad, especialmente, en la técnica de ejecución de instrumentos musicales. Sin embargo, este significado no es el más riguroso de *v.*, ni tampoco el más frecuente entre autores medievales. Es más común entre dichos pensadores referirise a la *v.* en su tercera acepción.

3. Según esa tercera significación, *v.* mienta una capacidad humana de naturaleza moral. Aristóteles había señalado que, si la *v.* es una capcaidad perfeccionante en cualquier ente, la virtud del hombre será un hábito por el cual éste y la obra que

le es propia se hacen buenos. En el período escolástico, encontramos dos orientaciones diferentes sobre el tema; una es la de quienes se atienen a las tradicionales definiciones filosóficas de *v.*, formuladas sobre la base mencionada. Entre ellos, se cuentan Pedro Abelardo (cf. *Dial. in fine*), y Anselmo de Laón (cf. *Sent.* 32). En cambio, Hugo de San Victor y Pedro Lombardo (cf. *Sent.* II, d. 27, a. 5) dan una definición teológica de origen augustiniano: para esta línea, la virtud es una buena cualidad del alma, por la que se vive con rectitud, de la que nadie hace mal uso, y que Dios obra en nosotros sin nosotros. En Tomás de Aquino, hay un intento de conciliación entre ambas tradiciones. Así, para el Aquinate, la virtud es un *habitus* (véase) del hombre, que imprime a la potencia una orientación firme y fija hacia el acto bueno. Por ello, constituye una cualidad que, en sí misma, perfecciona al sujeto (cf. *S. Th.* I-II, *q.* 55, *aa.* 1-4). Duns Escoto se aleja de esta concepción, negando que la virtud esté ordenada en el género de los hábitos. Sostiene que el hábito, *substratum* material de la *v.* no tiene relación con la voluntad sino que se constituye por su conformidad a la regla moral que es *rationis* (cf. *In I Sent. d.* 17, *q.* 2). Sin embargo, la doctrina que se ha consagrado como propia de la Escolástica sobre la virtud en este tercer sentido, es la aristotélico-tomista.

Respecto de la clasificación medieval de las virtudes –en el segundo y tercer sentido señalados– la más completa es la que procede de lo general a lo más específico y perfecto, y de lo natural a lo sobrenatural. Así, dicha clasificación distingue las virtudes intelectuales de las morales en el sentido amplio del término; a su vez, se diferencia en virtudes cardinales, que son las morales propiamente dichas, y teologales (cf. *infra*). Las 1. *virtutes intellectuales* son hábitos especulativos que perfeccionan el entendimiento en la consideración de la verdad, ya que tal consideración es el objeto propio del intelecto; tales virtudes son: 1.1. la sabiduría o *sapientia*, que tiene por objeto las causas supremas; 1.2. la ciencia o *scientia*, que perfecciona el entendimiento, juzgando las verdades últimas en un determinado ámbito cognoscitivo; y 1.3. el *intellectus* o simple inteligencia que es el hábito de captación de los primeros principios.

Las 2. *virtutes morales* son aquellos hábitos de la facultad apetitiva adquiridos por un largo y prolongado ejercicio en el recto obrar; especialmente, el hábito de elegir una línea de acción que parta del justo medio de la razón (véase *medium*). Estas virtudes se agrupan en torno de cada una de las cuatro *virtutes cardinales*. Al respecto, Buenaventura recuerda que se dicen "cardinales" porque son el quicio o ingreso para adquirir las otras (cf. *Coll. in Hexaem.* VI, 11). Ellas son: 2.1. *prudentia*, que determina la rectitud del acto moral; 2.2. *iustitia*, que es la respuesta de la voluntad a la exigencia del deber moral; 2.3. *temperantia*, que es la justa medida en el cumplimiento de dicho deber; y 2.4. *fortitudo*, que es el hábito de superar las dificultades y obstáculos que separan de tal

cumplimiento. Como se ve, la distinción entre virtudes intelectuales y morales obedece a la consideración de que hay sólo dos principios que rigen las acciones humanas: la inteligencia y la voluntad.

Muy diferente es el principio de las 3. *virtutes theologicae* o teologales. En efecto, éstas son "virtudes infusas", en el sentido de que su origen no está de suyo, de acuerdo con la noción aristotélica del acto que genera hábito, en el sujeto que las posee, sino que le son participadas por Dios. El nombre de "teologales" obedece a que estas virtudes ordenan al hombre a la bienaventuranza sobrenatural, que constituye un dato de la revelación cristiana. Por ende, pertenece al campo teológico. Se subdividen en: 3.1. *fides*; 3.2. *spes*; 3.3. *caritas* (véanse los artículos correspondientes a cada virtud).

vis. El sentido originario de esta palabra alude a la fuerza, el vigor, la capacidad de obrar y, por ende, a la naturaleza de algo, en cuanto que ésta es principio de las operaciones de ese algo. De ahí que, en la Edad Media, se haya utilizado este vocablo para referirse al poder propio de alguna facultad o potencia. Así se habló, por ej., de la *v. cogitativa* (véase) pero, especialmente, de la *v. imaginativa*. Esta noción asume un particular relieve en la doctrina de Avicena, que atribuye a la *vis imaginativa* una fuerza capaz de mover la voluntad, con consecuencias no solamente para el cuerpo del agente, sino también sobre los cuerpos externos a él y hasta sobre los mismos fenómenos naturales. Tomás objeta esta atribución de poder en su *De ver*. *q*. 14, *a*. 1. Sin embargo, ha quedado como expresión ya hecha en la literatura filosófica posterior, en la que se ha extendido –a veces, abusivamente– a otras facultades.

visio. En sentido lato, significa 1. visión, es decir, se refiere al acto propio del sentido de la vista. En términos cognoscitivos, el sentido externo de la visión es el más apreciado en la filosofía clásica, como ya aparece en el comienzo mismo de la *Metafísica* aristotélica. La razón de esta preeminencia estriba no sólo en la inmediatez perceptiva de la *v.*, sino fundamentalmente en el hecho de que es, como señala el Estagirita, el sentido exterior que procura datos más completos y, a la vez, diferenciados. Por lo demás, aunque sólo el color haya sido considerado su objeto propio, la visión se adecua mejor que cualquier otra sensación al ámbito de la imaginación y, con ello, al conocimiento intelectual, al que sirve y prepara más que todos los otros sentidos. De ahí que tanto los autores de la Patrística –aun desconociendo ese texto de Aristóteles– como los de la Escolástica le hayan otorgado un cierto privilegio: así lo hace, por ej., Agustín de Hipona (cf. *Sermo* 112, 7). Por su parte, Tomás de Aquino anota que la *v.* es *"inter ceteros sensus nobilior…"* (*C.G.* III, 53).

Precisamente, por esta última razón, *v.* ha pasado a significar, 2. analógicamente, el acto y la función intelectual. Más aún, en ese ámbito, algunas de las palabras claves se refieren originariamente, al hecho de la visión o la implican, por ej., *intuitus* y *speculatio* (véanse). Sin embargo, gnoseológica-

mente hablando, *v.* es un término más esencial que éstos. En efecto, las voces que expresan la función intelectual se remiten generalmente a la naturaleza discursiva de la misma, mientras que *v.* mienta su aspecto final, la aprehensión inmediata del ser de una cosa, al "verla" con los ojos del alma. Ya Agustín se había referido a la unión del intelecto y el objeto conocido, llmándola *interna v.* (cf. *Sol.* I, 6, 13). Tomás habla de la negación o privación de la visión intelectual, llamándola *"caecitas mentis"* (cf. *S. Th*. II-II, *q*. 15, *a*. 1; y III, *q*. 30, *a*. 3). Además, el mismo conocer divino se concibe como una pura visión intelectual subsistente.

Un párrafo aparte merece el tema de la 3. *v. beatifica*, en tanto que no expresa un concepto filosófico sino un determinado dato de la revelación cristiana: la condición final de beatitud en el cumplimiento sobrenatural del fin último del hombre. Tal beatitud se concibe en la Edad Media como la posesión de un *bonum perfectum intellectualis naturae*. La posesión de ese bien consiste, justamente, en la contemplación de la luz, esto es, de la gloria divina, en un conocer a Dios de modo inmediato y exhaustivo para la capacidad humana. El aspecto del amor que acompaña la *v. beatifica* ha sido elaborado especialmente por Buenaventura (cf. *In III Sent*. *d*. 31, *a*. 3, *q*. 1 *in fine*) y Duns Escoto (cf. *In IV Sent*. *d*. 49, *q*. 5).

vita. Este vocablo mienta tanto lo que hoy llamaríamos "vida biológica" como la "vida propiamente humana" o "espiritual". Ello obedece a que con este único término se tradujeron los vocablos griegos *zoé*, que alude al principio vital, a la animación y al movimiento; y *bíos*, que designa la vida humana tanto en sus aspectos práctico y moral, como en los que culminan en la actividad teórica o especulativa. Pero aun en aquellos autores que parecen atenerse al primer concepto de vida y reducirla a lo orgánico y lo viviente (véase *vivens*), el vivir no excluye en absoluto el pensar, en la medida en que implica también todos los actos en los que el sujeto hace por sí mismo algo que revierte sobre él y su propia perfección. Así se lee en Arisóteles, quien define primariamente la vida como aquello por lo cual un ser se mueve, se nutre, crece por sí mismo y se reproduce (cf. *De an*. II, 1, 412 a 10-20). Tal caracterización ha quedado como la más clásica de la noción que nos ocupa.

Hacia el final de la Antigüedad y comienzos del período patrístico, el concepto de *v.* en cuanto *zoé* se jerarquiza haciéndose más interior y espiritual, especialmente entre los autores neoplatónicos. Proclo, por ej., así como Plotino, califican de "vivientes" todas las cosas que participan de la Vida, la cual, a su vez, precede a la Inteligencia (cf. *Inst. Theol. pp*. 101-103). Porfirio y Jámblico siguen en esto a Proclo. En Agustín de Hipona la tríada *esse-vivere-intelligere* se da en el hombre como uno de los vestigios del Dios trinitario en él (cf. *De lib. arb*. II, 3, 10). El Hiponense reitera esa suerte de jerarquización que ya aparecía en Proclo, según la cual cada una de esas tres instancias implica a la anterior y la supera, aunque no al revés. Cabe seña-

lar que Agustín consagra definitivamente la noción de *v.* como perfección, en cuanto movimiento que se mueve a sí mismo; por ello, puede invocar a Dios no sólo como el sumo ser sino también como la suma vida (cf. *Conf.* I, 6, 10).

En la Edad Media se mantiene esta valorización en el concepto de *v.*, con la única salvedad de que se abandona tanto su sentido hipostático como el acento que la época patrística había puesto en la interioridad de la vida anímica. Así, Tomás de Aquino señala que *v.* se refiere, en primer lugar, al *esse viventium*, y, en segundo término, a la operación vital (cf. *In Met.* I, *l.*1, 14), de manera que tiene vida aquello que posee en sí el principio de sus operaciones, es decir, aquello que actúa por sí mismo. En cuanto término abstracto de *vivere*, *v.* refiere, pues, a la substancia a la que por naturaleza le corresponde moverse espontáneamente o impulsarse a la operación: *"substantia sui convenit secundum suam naturam movere seipsam, vel agere se quocumque modo ad operationem"* (*S. Th.* I, *q.* 18, *a.* 2 *c*). Si la vida se atribuye a los seres que obran por sí mismos y no movidos por otros, cuanto más perfectamente lleve a cabo esto un ser, tanto más perfecta será la *v.* que hay en él. De ahí que la vida humana sea superior a la animal y que en Dios se dé *eminenter* (cf. *Ibid* I, *q.* 18, *a.* 3 *c*). De este modo, recuperando el primer sentido metafísico del término, el Aquinate restablece un equilibrio entre el matiz de lo biológico y el de lo espiritual en este concepto.

Dicho equilibrio también se pone de manifiesto, aunque sobre la base del reflorecimiento de las tradiciones clásicas, en la tendencia animista del Renacimiento, por ej., en algunas páginas del *Heptaplus* de Pico della Mirandola, y en doctrinas como la de Paracelso.

En cuanto a la noción de *v.* como *bíos* toda la tradición patrística y medieval retomó la distinción clásica entre *bíos theoretikós* y *bíos praktikós*, interpretando los personajes neotestamentarios de María y Marta (*Lucas* X, 38-42) como representantes de la vida contemplativa y activa, respectivamente, con una clara opción por la primera. Sobre esta base, Agustín de Hipona, por ej., se refiere a tres géneros de vida: *negotiosum*, *otiosum* y *compositum* (cf. *De civ. Dei* VIII, 4 y XIX, 2), vinculando la investigación de la verdad con la vida contemplativa y las virtudes morales con la activa. Entre los humanistas fue frecuente la polémica acerca del género de vida superior, pero asociando el contemplativo con las actividades intelectuales y el activo con la praxis política. Así aparece, paradigmáticamente, en el *De vita contemplativa et activa* de Cristoforo Landino.

vitale. Se denomina con este adjetivo el acto inmanente e intrínseco del ser viviente, o sea, aquellos actos que, como el ser, el oír, el entender, el querer, etc., resultan de sus propias potencias (véase *virtus*). Pero se ha de insistir en que el acto *v.* debe ser no sólo inmanente al ser vivo sino también provenir de él, esto es, debe ser *in intrinsecum* et *ab intrinseco*. Así, por ej., el caer no es, en cuanto movimiento, un acto vital. Por otra parte, los autores medievales han insistido en que los ac-

tos vitales en el ser creado provienen *essentialiter* de la *virtus* creada por Dios y no directamente de Él.

vitium. En la Edad Media, la concepción y definición de "vicio" está indisolublemente ligada a las de su opuesto *virtus* (véase *virtus* 2.). Así pues, dado que, al menos en sentido ético, se caracteriza la virtud humana como el hábito operativo moralmente bueno, el *v.* es, fundamentalmente, un hábito de la potencia apetitiva al mal. En esa medida, el vicio implica una tendencia en pugna con la razón o, lo que es lo mismo, con la naturaleza racional propia del hombre, que lo inclina al bien y a la verdad. Este concepto se distingue del de *peccatum* (véase). El pecado designa el acto moralmente malo. Pero una acción es transitoria; en cambio, el vicio, al ser hábito, permanece e inclina a reiterar ese tipo de acción en una pluralidad de actos de la misma clase. Ahora bien, así como hay virtudes cardinales, cada una de las cuales nuclea a otras virtudes afines a ella o fundadas en ella, también se ha hablado de *vitia capitalia* (véase *capitale*), es decir de vicios que constituyen la estructura clave de todo hábito vicioso. Después de un debate secular sobre la clasificación de los *vitia*, que se remonta a la Patrística, los autores escolásticos, en su mayoría, han considerado siete vicios o pecados capitales: el orgullo, la ira, la envidia, la acedia, la gula, la lujuria y la avaricia. Pero cabe señalar que, siguiendo la tradición instaurada por Gregorio Magno, no han enumerado entre ellos la soberbia, precisamente por considerarla el principio de las mismas. Gregorio compara los *vitia capitalia* con los jefes de un ejército, que están todos a las órdenes de una reina. Esta reina es la soberbia, mencionada también como jefe de las huestes de Satanás (cf. *Mor*. XXXI, 45). Tal concepción patrística y medieval se comprende mejor, si se recuerda la noción de absoluta dependencia del hombre respecto de Dios, que es propia de ambos períodos. Justamente, lo fundamental la soberbia consiste en ignorar tal dependencia (para el tratamiento de cada vicio en particular, véanse los respectivos artículos: *superbia, invidia, ira, accidia, avaritia, gula, luxuria*).

vituperabile. Se califica de "vituperable" el acto moralmente malo, esto es, el que, dependiendo de la voluntad, es digno de condena y castigo. Así se lee, por ej., en Guillermo de Ockham (*Quodl.* VI, *q.*2).

vituperium. Cf. *contumelia.*

vivens. Viviente es, en términos generales, todo ser que se mueve a sí mismo, o sea, *movens seipsum*, considerando el movimiento en sentido amplio. La noción de *vivens* fue particularmente estudiada en la Edad Media desde la noción aristotélica de *motus* (véase). Tomás de Aquino, por ej., parte para su estudio del principio escolástico de que la naturaleza de cualquier ente –y, por ende, la especie en la que está ordenado– se conoce por sus operaciones (cf. *C.G.* II, 73 y *De pot.* *q.* 10, *a.* 1). Ahora bien, hay dos tipos fundamentales de operaciones o, mejor aún, de acciones: *transiens* e *inmanens* (véanse). Siguiendo a Aristóteles, Tomás opta, pues, por definir el *v.* como el ser cuyas operaciones propias en cuan-

to tal –aunque no exclusivas– son las inmanentes, esto es, las que perfeccionan al mismo sujeto, puesto que tienen origen y término en él. De ahí que se diga que el viviente se mueve a sí mismo. De hecho, las operaciones vitales fundamentales son la asimilación, el desarrollo y la generación; todas ellas perfeccionan al sujeto, ya que, mediante las dos primeras, éste va adquiriendo funciones que previamente sólo tenía en potencia pero no en acto; mediante la tercera, asegura la superviviencia de su especie. Precisamente, tales operaciones quedan incluídas en el concepto clásico de *vita* (véase) como *zoé*.

vocatio. En su sentido latino, la vocación es el efecto de un *vocare*, es decir, de un llamar, y el resultado de una *vox*. Por tanto, la *v.* es un llamado. En la literatura cristiana patrístico-medieval se utilizó esta palabra con el sentido fundamental que tiene, especialmente, en los textos de San Pablo. En ellos, se advierte sobre la *v.* de Dios y la necesidad de perserverar en la respuesta a ella, en cuanto condición a la que se ha sido llamado por Él (cf., por ej., *Cor.* I, 7, 22). Por *v.* se entiende, entonces, algo que va más allá de la actitud, que es sólo una atracción hacia determinada forma de actividad. La *v.* es, en síntesis, el llamado de Dios al hombre para que éste vaya a su encuentro a través de determinadas vías. Utilizada en especial para la cuestión de la vocación por la vida religiosa, como aparece en Agustín de Hipona (cf. *De praed.* 428) o en Tomás de Aquino (cf. *In Sent.* IV, *d.*17, *q.*1, *a.*1), esta palabra se usó también para designar el llamado divino a ocupar un determinado lugar y función en la sociedad, por ej., la de maestro, la de padre, etc. Así suele figurar en los manuales de confesores de la última Edad Media.

Cabe notar otro uso de la palabra –esta vez, excepcional– que aparece en los escritos de Ockham. Este autor la emplea, en su *Summa Totius Log.* III, 4, 2, a propósito del tema de los términos equívocos, en el sentido no sólo de significación sino también en el de *suppositio* (véase *in principio*).

volitio. Estrictamente hablando, la *v.* es el acto de tender a la obtención o consumación de la realidad ya poseída representativamente por la razón. De este modo, el término se reserva para indicar el acto mismo de la *voluntas* (véase). Debido a esta precisión, se distingue de conceptos como, por ej., *passio* (véase).

Un caso particular en el uso de este vocablo es el de la *v. divina*. En primer lugar, el querer de Dios se considera un acto idéntico a Su esencia. En segundo término, se entiende por esta expresión tanto el acto por el cual Dios quiere que la criatura exista como aquel por el que quiere recompensarla. Así, la *v. divina* no incluye sólo la voluntad de Dios; también connota la criatura en su ser real, por lo cual, en algunos contextos, equivale a los conceptos de creación y conservación. Como nota Guillermo de Ockham, en *In I Sent. d.* 35, *q.*6, tal equivalencia obedece al hecho de que siempre está en la potestad divina crear lo contingente y conservarlo. Cf., además, *voluntarium*.

voluntarium. La clásica caracterización escolástica del acto *v.* es la que dice que es el acto humano procedente de un principio intrínseco, con conocimiento del fin. Dicho principio intrínseco es la facultad apetitiva, y el conocimiento del fin constituye la fuente misma del acto voluntario, de manera que tal conocimiento guarda con éste una relación de causalidad. Los autores medievales establecieron algunas delimitaciones relativas a este concepto. Por ej., lo *v.* no es lo mismo que lo querido –que consiste en el objeto hacia el que la voluntad tiende–; tampoco se identifica con lo espontáneo –que es lo que meramente procede de un principio interno pero no implica conocimiento del fin–; ni con el acto libre, que procede de la voluntad, pero en cuanto que ésta se autodetermina; ni siquiera con la *intentio* (véase), porque ésta implica formalmente la conciencia.

Los escolásticos han formulado las siguientes distinciones sobre la noción que nos ocupa, de acuerdo con el punto de vista desde el que se la considere: 1. según el origen del acto voluntario, éste puede ser 1.1. *elicitum*, si procede inmediatamente de la voluntad; 1.2. *imperatum*, si procede de otra facultad subordinada a la voluntad. Considerando 2. su objeto, el acto voluntario se divide en 2.1. *positivum*, que indica el llevar a cabo efectivamente un acto determinado; y 2.2. *negativum*, que señala la omisión deliberada de tal acto, por advertencia de la razón. Desde el punto de vista del 3. conocimiento del fin, de los medios y circunstancias que rodean al acto *v.*, éste se denomina 3.1. *perfectum*; o 3.2. *imperfectum*, según el grado alcanzado por dicho conocimiento. Finalmente, teniendo en cuenta en lo *v.* 4. su dependencia directa o no de la voluntad como potencia que le es propia, el acto puede ser 4.1. *actuale*, si se efectúa bajo el influjo actual y directo de la voluntad; 4.2. *virtuale*, si se lleva a cabo en virtud de otro acto voluntario precedente, que continúa ejerciendo influencia real sobre la acción; 4.3. *habituale*, si tiene lugar por otro acto precedente que en realidad no influye directamente sobre el actuar posterior, pero que no ha sido corregido; 4.4. *interpretativum*, si se hace por otro acto que se supone podría haber existido si el agente hubiera pensado en él.

voluntas. Muy en general, la voluntad se caracteriza como una de las potencias fundamentales del alma: constituye el principio mismo de sus operaciones, ya que es la facultad mediante la cual el alma tiende a la realidad para posesionarse de lo que el intelecto o la razón le muestra como verdadero y bueno. Se define, pues, como el *appetitus rationalis* (véase) o conforme a la razón, con lo cual se distingue del mero apetito sensible, que es el deseo. Esta distinción aparece ya en los pensadores antiguos. En efecto, está insinuada en Platón (cf. *Gorg*. 466 *a* y *ss*), explícita en Aristóteles (cf. *De an*. III, 10, 433 *a* 23), y reiterada en Cicerón (cf. *Tusc*. IV, 6, 12).

La insistencia en esta iluminación de la voluntad por parte del intelecto ha llevado a algunos intérpretes a llamar “intelectualista” a la doctrina antigua sobre el hom-

bre y, por oposición, "voluntarista", a la concepción medieval. Sin embargo, tal caracterización es errada. Lo cierto es que la elaboración filosófico-teológica de la revelación judeo-cristiana hizo que se pusiera el acento en la relación del hombre con Dios, un Dios que crea voluntariamente y por amor, y contra quien el hombre peca, también voluntariamente. Por lo demás, y en lo que concierne al Cristianismo, el asentimiento otorgado por el creyente a la verdad evangélica conlleva un decisivo factor voluntario, como también lo involucra el adecuar la propia vida a la voluntad divina. Esto explica que durante los períodos patrístico y medieval, el tema de la *v.* haya adquirido un particular relieve. Así, Agustín de Hipona, ve en la *v.* un elemento del vestigio de la Trinidad en el alma humana, precisamente, el que corresponde a la tercera Persona.

En sí misma, la *v.* es el principio de la cualificación moral del hombre (cf. *De Trin*. VIII, 3, 4), ya que ser libre –y, por ende, responsable– consiste en ser dueño de la propia voluntad (véase *liberum arbitrum*) (cf. *De lib. arb*. I, 14, 30 y III, 3, 8). Con estas afirmaciones, Agustín se opone al determinismo moral de los maniqueos, afirmando el origen del mal precisamente en la debilidad de la voluntad del hombre respecto de la efectiva realización de lo querido. Pero también se enfrenta a los pelegianos, sosteniendo la necesidad que tiene la naturaleza humana caída de la Gracia divina para obrar bien, dada dicha debilidad.

Sin dejar de aceptar estas tesis agustinianas, la Escolástica aborda otro aspecto del tema: se interesa particularmente por la relación entre intelecto y voluntad. Las posiciones arquetípicas que se sustentaron al respecto son las de Tomás de Aquino, quien afirma el primado del intelecto (véase *intellectus*) sobre la voluntad; y la de Duns Escoto, que sostiene lo contrario. Por otra parte, el Aquinate concede que la *v.* puede tener una relativa superioridad cuando su objeto es el más alto, como en el caso del amor a Dios, ya que vale más amarlo que conocerlo. Sin embargo, en sentido absoluto –o sea, independientemente del objeto al que cada facultad se puede referir–, el intelecto es más alto y más noble que la voluntad, en cuanto que el objeto propio de ésta es concretamente el bien, mientras que el propio del intelecto es *"ipsa ratio boni"* y *"quanto aliquid est simplicius et abstractus, tanto secundum se est nobilius et altius"* (*S. Th*. I, *q*. 82, *a*. 3 *c*). La *v.* se mueve hacia el bien, sólo en virtud de la iluminación que recibe por parte de la razón. Ante la objeción de que para conocer lo verdadero, es imprescindible querer conocerlo, Tomás responde que, para querer entender, también se hace necesario entender en qué consiste ese querer. Y, aunque reconoce que los actos de ambas facultades humanas ejercen una influencia recíproca, no deja de afirmar que *primum est intellectus*.

En cambio, Duns Escoto asume la posición opuesta defendiendo el primado de la *v.* Con ello, adhiere a la línea inaugurada por Agustín y seguida por Anselmo d'Aosta, quien subrayaba el privilegio de la voluntad en cuanto que ésta *sola*

imperat sibi (*De conc. virg.* V). Sobre esta base, Duns niega, en primer lugar, que la recíproca implicación entre las dos facultades lleve a sostener una igualdad de jerarquía , puesto que, mientras que el intelecto es movido de modo natural y necesario por su objeto, es decir, la verdad –a la que no puede dejar de prestar asentimiento–, la voluntad se mueve libremente a sí misma, porque ella es la que pone su propio objeto (cf. *Rep. Par*. III, *d*. 17, *q*. 2, *n*. 3; *Op. Ox*. III, *d*. 33, *q*. 1, *n*. 9). En segundo lugar, la *voluntas* supera al intelecto, porque el acto de la *v.* se une a su objeto tal como él es en sí, mientras que el de la razón se une a su objeto *ut est in cognoscente*. Por último, Duns Escoto recoge otro tema agustinano: conocer el mal no constituye un pecado; el pecado es quererlo. Entre él y Agustín, hay que considerar la intervención de Abelardo, en cuya ética la *v.* cobra, como facultad, un papel preponderante. En efecto, lo que determina el carácter moral de un acto no es el *desiderium* mismo, ni la acción, externa, que se lleva a cabo, sino el consentimiento, interno, puesto que se da en la *v.*

Pero la posición medieval más claramente "voluntarista" ha sido la de Guillermo de Ockham. En efecto, para este autor, la voluntad no es una potencia del alma distinta de su esencia; es el alma misma en tanto que ella es capaz de querer; así, define la *v.* en cuanto "*potentia rationalis quae valet ad opposita*" (véase *valere ad opposita*). Desde el punto de vista filosófico y no teológico, Ockham sostiene que ningún acto es perfectamene virtuoso a menos que en dicho acto la *v.* quiera lo que está prescrito por la *recta ratio* (véase). De modo que llevar a cabo un acto conforme a la recta razón es querer lo que está prescrito por ella, pero no porque lo prescrito por ella sea bueno –o apetecible o útil– sino exclusivamente porque así está prescrito. Más aún, una voluntad creada que sigue una conciencia errónea –la que deriva, por ej., de una equivocada apreciación de las normas de la *recta ratio*– es una voluntad recta, porque la *v.* divina quiere que el hombre siga su razón cuando esa razón no es culpable, aunque esté errada (cf. *In III Sent*. *qq*. 12 y 13; IV, *q*. 14; *IV*, *q*.14g).

En cuanto a la concepción medieval de la *v.* divina, también se pueden marcar dos líneas, cuya oposición coincide con la que se plantea en el análisis de la humana. Si bien todos los autores escolásticos subrayan la omnipotencia de la voluntad de Dios y, a la vez, ponen en Él el fundamento del bien, unos, como Tomás, sostienen que Dios quiere sólo lo bueno; otros, como Duns Escoto y Guillermo de Ockham, afirman, en cambio, que lo bueno es bueno porque Dios lo quiere. Por otra parte, autores nominalistas como Gabriel Biel han utilizado la expresión *v. Dei beneplaciti* para referirse a dos aspectos de la voluntad divina respecto del hombre, aspectos entre los cuales no interviene más que una distinción de razón y no real: el *antecedens* y el *consequens*. La voluntad divina del beneplácito es antecedente cuando capacita al fiel para llevar a cabo algo moralmente bueno o para cumplir con los mismos preceptos de Dios. En cambio, se

llama "consecuente" a la directa voluntad divina que siempre se cumple (cf. *Lect.*68 c-d).

voluptas. Derivado del adverbio *volupte*, que significa "agradablemente" y "a gusto", este término mienta, en general, la complacencia, el gozo o el deleite, pero, particularmente, la satisfacción de los sentidos. En el mundo griego, el concepto comienza a tener relieve en algunos representantes de la escuela hedonista, quienes consideran el placer sensual como criterio y fin último de la acción. Pero, lo propio de los períodos tanto patrístico como medieval es subrayar el carácter negativo de la *v.*, en la medida en que sus autores insisten en el fin último espiritual del hombre, para cuya consecución la voluptuosidad constituye, por lo menos, un obstáculo.

En cambio, la valorización del placer sensible resurge en el Humanismo, especialmente, en la interpretación renacentista de la doctrina epicúrea.

vox. Término que se traduce como "voz", "palabra", o "vocablo". Así, alude al signo de un concepto –que, a su vez, es signo de lo real–, especialmente en su aspecto oral y auditivo, o sea, en cuanto palabra pronunciada. Por eso, tiene la misma raíz que *vocare*, "llamar". Aristóteles la denomina "*ónoma*", y la carateriza como un sonido vocal que posee una significación convencional, que no se refiere al tiempo y que carece de partes separables significativas; así ocurre, por ej., en la palabra "hombre", ninguna de cuyas sílabas, tomadas por separado, tiene significado alguno. Por esta última condición, la *v.* como palabra se diferencia del discurso. Las voces refieren a afecciones del alma –es decir, a conceptos– que sí son iguales para todos y constituyen imágenes de realidades, que también son las mismas para todos (cf. *De int.* I, 1-19). De tal modo, se tienen, en primer lugar, realidades comunes a todos los hombres (véase *res*); en segundo término, afecciones del alma, o imágenes de tales realidades, o conceptos (véase *nomen*), comunes a todos; y, en tercer lugar, voces, o sea, palabras escritas o habladas, que mientan conceptos y varían de pueblo en pueblo. Así pues, se enfatiza la convencionalidad de las voces. Esta distinción en tres planos se convirtió en clásica. Fue particularmente estudiada por los estoicos, a través de los cuales pasa a Agustín de Hipona que estudia el tema, particularmente, en el *De Magistro*.

Con todo, se ha de advertir que el uso preciso del término *v.*, para señalar la tercera instancia de las mencionadas, es algo tardío en la Edad Media. El hecho de haber traducido el "*ónoma*" aristotélico por "*nomen*" dio lugar a algunos equívocos (véase *universale* 3.2.), como también provocó cierta ambigüedad el haber usado el término "*verbum*" como sinónimo del que nos ocupa: Agustín, por ej., alude a la palabra oral llamándola "*verbum*", ya que afirma que en cuanto tal, hiere el oído, razón por la que hace derivar este último vocablo de *verberare*, mientras que asocia *nomen*, como concepto conocido, a *noscere* (cf. *De mag.* 7, 19). Sin embargo, el haber optado por la expresión *verbum mentis* para desig-

nar el concepto (véase *verbum* I y III), hizo que debieran agregarse a *verbum* las acotaciones *vocis*, *vocale* y *vocabile*, para aludir a la palabra hablada, con lo que, finalmente, se prefirió el término *v.* para denominar a esta última.

Pedro Hispano distingue entre las voces *litterata*, como "*homo*", y *non litterata*, como el gemido de un enfermo, independientemente de que ésta sea tan significativa como la primera (cf. *Summ. Log.* 1, 3).

Por su parte, Pedro Abelardo presenta algunas vacilaciones terminológicas en sus primeras obras sobre este tema, ya que, en el comentario a la *Isagogé* porfiriana, utiliza de manera indistinta *v., nomen* y *sermo*. Pero su posición final es clara: es por su función apelativa y no por su esencia que la *v.* se predica de muchos. Esta aptitud, clave en el universal, es propia del *sermo* que implica significación instituida.

En la Edad Media, fueron los gramáticos especulativos quienes se dedicaron en especial a este tema. Siguiendo la línea inaugurada por los estoicos, se interesaron por los modos de combinación de las voces –que consideraron, en general, naturales y necesarias– y, particularmente, por la correspondencia entre dichos modos con los modos de articulación de los conceptos que, a su vez, corresponden, para estos pensadores, a los de la estructura de la realidad misma.

Por su parte, Guillermo de Ockham prestó particular atención a la *v.* como elemento del lenguaje. Este autor retoma en profundidad la tesis aristotélica de la convencionalidad de la *v.*, es decir, del hecho de que se trata de un signo artificial *ad placitum*. Es un error, sostiene Ockham, suponer que a cada palabra corresponde una realidad distinta: dicho error, advierte, es el origen de no pocos pseudo-problemas. Sea de ello lo que fuere, Ockham define la *v.* diciendo que es un signo instituido arbitrariamente para significar una clase de cosas, y también él la distingue del concepto (cf. *Summ. in Phys.* III, 7; *Summ. Totius Log.* I, 14).

Con todo, hay que tener en cuenta que la diferenciación en la *v.* entre la mera emisión fónica y el sonido *significativo* fue paulatina, llegándose finalmente a reservar para la primera la expresión *flatus vocis* (véase).

Z



zelus. El valor positivo asignado al celo tiene origen escriturario. A propósito de la expulsión de los mercaderes del templo por parte de Cristo, el evangelio de Juan relata que los discípulos, al verlo, recordaron que estaba escrito "El celo de tu Casa me devorará". Por otra parte, el Pseudo Dionisio escribe que Dios es llamado "celoso" (*zelotes*) a causa del mucho amor que tiene a lo existente. Retomando esta línea, pero ya en sus consideraciones antropológicas y filosóficas, los autores medievales concibieron el celo como proveniente de la intensidad del amor. Ahora bien, según una de las caracterizaciones agustinianas, el amor es, fundamentalmente, un movimiento que se dirige hacia determinado objeto (cf. *De div. quaest.* 35). Así pues, los escolásticos entendieron que cuanto más intensa es la dirección de esa potencia, más fuertemente repele todo lo que es contrario a ella; de ahí que el amor intenso trate de excluir o rechazar lo que se le opone. En tal movimiento reactivo consiste precisamente el *z.* En el amor concupiscente (véase *amor*), esto se da como repulsa de todo lo que impide la consecución o el gozo pacífico del objeto amado, como el amante respecto de la amada, o como el que ama la gloria se opone a quien parece aventajarlo, que es el celo propio de la envidia. En cambio, en el amor de amistad, el *z.* se da como rechazo a aquello que es contrario al bien del amigo: de él, pues, se dice tener celo. De esta manera se expresa, por ej., Tomás de Aquino (cf. *S.Th.,* I-II, *q.*28, *a.*4). Otra cuestión vinculada con el término que nos ocupa es la referida a su distinción respecto de la envidia (véase *invidia*). Al respecto, el mismo Tomás señala que el *z.* se esfuerza en la emulación para obtener un bien; en cambio, la *invidia* se empeña en que los demás no lo obtengan (cf. *De malo q.*10, *a.*1).

zeugma. Entre los gramáticos medievales, se denomina así una forma de enlace. Es una figura de construcción gramatical que consiste en la elipsis en una oración de un término enunciado en otra contigua.

zodiacus. En la perspectiva medieval, se designó *z.* al último de los orbes concéntricos (véase *orbis*). Por esta razón, se lo conoció también como *circulus maximus*. Se divide en doce partes llamadas *dodecatemoria*, de aproximadamente 15° cada una. Corresponden a las constelaciones que se toman como punto de referencia para fijar la situación del sol en su curso anual aparente. Son: Acuario, Piscis, Aries, Tauro, Géminis, Cáncer, Leo, Virgo, Libra, Escorpio, Sagitario, Capricornio. El *z.* es, pues, la zona celeste en que está contenida la *Ecliptica* u *orbita solis*.

SENTENCIAS



Nota preliminar

A manera de complemento del Léxico, se añade aquí una selección de sentencias escolásticas. La decisión de este agregado obedece a varias razones: en primer lugar, a un fin didáctico: de hecho, en ellas se ejemplifica de modo muy sintético lo que se ha indicado en el cuerpo de este volumen como acepción o acepciones de algunos términos; el verlos incorporados en un contexto mínimo, contribuye a esclarecer sus respectivos significados y usos. La segunda razón es de carácter, por así decir, arquitectónico: como se señaló en la presentación de este volumen, los términos constituyen elementos esenciales, pero son las sentencias las que, por sí mismas, considerando su contenido, diseñan las columnas centrales de la estructura conceptual con la que la Edad Media vio la realidad. El tercer motivo es de naturaleza formal, pero no por ello se ha de tener por accesorio o prescindible: es sabido que, en las diversas etapas de la historia de la filosofía, el modo de expresar un pensamiento dice mucho sobre su contenido y, por tanto, es inescindible de él, precisamente porque revela en gran medida el *modus operandi* intelectual sobre el que dicho pensamiento se apoya.

Respecto de las cuestiones formales del latín escolástico, es insoslayable una famosa referencia histórica. Un lugar tan común cuanto infundado es el que repite que la luminosidad del Humanismo renacentista vino a despejar la supuesta oscuridad de la Edad Media. Corría el año 1485 y, en un clima de nostalgia platónica, el humanista Ermolao Barbaro dedicaba sus esfuerzos a traducir las obras aristotélicas en "elegante" forma latina, convencido de que sólo el brillo del estilo confiere a un autor fama inmortal. En este período dirige a Pico della Mirandola una carta en la que, tangencialmente, ataca a los escolásticos, calificándolos de *rudi*, *inculti et barbari*. La respuesta piquiana no se hace esperar, suscitándose así entre ambos una célebre polémica que, según algunos intérpretes, versa sobre retórica y filosofía.

Sea de ello lo que fuere, la epístola de Pico del 3 de junio de dicho año constituye una suerte de manifiesto que se conoce como *de genere dicendi philosophorum*. El mismo Ermolao le proporcionó involuntariamente ese título al referirse, al comienzo de su réplica posterior, a la "*litem et controversiam veterem inter nos et illos de genere dicendi philosophorum*". En la respuesta, Pico recoge las acusaciones de su corresponsal a los filósofos "bárbaros" y, con abierta ironía, se lamenta de haber desperdiciado seis de sus mejores años: descuidando el estudio de las bellas letras, se ha dedicado, en cambio, a frecuentar la lectura de Alberto Magno, Tomás de Aquino, Duns Escoto, Averroes, en fin, todos esos "bárbaros" que "tenían a Mercurio en su corazón, si no en los labios". Con todo –continúa– si alguno de ellos volviera a la vida, siendo como eran expertos en argumentar, podría defender su caso. De esta manera, Pico apela al recurso literario de no enfrentarse directamente con Ermolao: pone en boca de un imaginario acusado la defensa de la filosofía escolástica y del latín en que ésta se expresa. No obstante, más allá de esta cortesía, se revela el verdadero pensamiento piquiano al respecto, que se podría sintetizar como sigue:

En primer lugar, el valor de la filosofía, de la escolástica en particular, no radica tanto en la forma en que se presenta cuanto en su objetivo mismo que es dilucidar las razones de lo humano y lo divino. Así, la gloria de los filósofos se adquiere "*ubi non de matre Andromaches, non de Niobis filiis, atque id genus levibus nugis, sed de humanarum divinarumque rerum rationibus agitur et disputatur...*".

En segundo término, en la investigación de dichas razones, la filosofía "bárbara", lejos de merecer la acusación de ruda u oscura, ha sido tan aguda que hasta se la tilda de excesivamente escrupulosa, si es que se puede serlo demasiado en esta clase de búsqueda; pero los caminos que conducen a la majestad de lo verdadero son estrechos y carecen del encanto de la *mollitudo*. El encantamiento de esta última constituye el arma peligrosa con que el *rhetor* seduce a la multitud, la que experimenta, en cambio, *horror* ante la casta exigencia de la filosofía. La misión de la filosofía consiste en conocer la verdad y demostrarla, sin trampas artificiosas, a los pocos capaces de mirar algo en profundidad.

En tercer lugar, si se admite que el latín filosófico de los escolásticos no debe ser elegante, pero que, sin embargo, debe ser *latín*, la cuestión radica, entonces, en decidir qué es buen latín y si éste se reduce exclusivamente o no al estilo romano. Así, por ejemplo, en lugar de decir "*a sole hominem produci*", los filósofos "bárbaros" utilizan la expresión "*a sole hominem causari*" que es recusada por los retóricos en nombre del latín clásico. Sin embargo, esta segunda es correcta en la medida en que se ajusta mejor a lo que pretenden enunciar: aunque Pico no lo mencione explícitamente en su respuesta, los escolásticos tendieron a concebir la *productio* como acción que sólo concierne a aquellas *artes* cuyo carácter propio y fin radica en los objetos producidos, como mencionamos en el artículo correspondiente. El sol no es agente de un *ars* que tenga por objeto "producir" al hombre; sí es *causa per accidens* y *remota* en la generación de éste. Una vez más, añadimos, basta leer lo señalado por Tomás en *S.Th.* I, *q.*115, *a.*3.

En cuarto lugar, Pico anota que, en una lengua, la propiedad de los términos es determinada o bien convencionalmente por *arbitrium*, o bien por la índole misma de las cosas. En el primer caso, no se puede negar a los escolásticos su derecho de usar las voces latinas con un significado preciso en el que todos ellos concuerden. En el segundo, no es el *rhetor* sino el *philosophus* quien ha de erigirse en juez, puesto que es este último quien contempla y explora la naturaleza de la realidad. De este modo, contra la perspectiva y el criterio de Ermolao, Pico opta por asumir los que conciernen a la *rectitudo* y, en ella, la precisión semántica es más decisiva que los criterios de vuelo y brillo formales.

En quinto término, *de iure*, el Mirandolano concede que nada impide que se aúnen ambas cosas en el discurso filosófico. Pero aquí impone a su respuesta un sutil y tal vez subrepticio cambio de registro. En efecto, a partir de este momento, ya no habla de retórica y filosofía, sino de *eloquentia* y filosofía, lo que, como también se ha anotado en los artículos correspondientes en este Léxico, no es exactamente lo mismo. Siempre por boca del hipotético filósofo "bárbaro" que se defiende ante el *rhetor*, Pico apela ahora a un argumento *ad hominem*: el mismo Cicerón prefiere en el discurso una sagacidad balbuciente a una locuacidad vana, esto es, a la *verbositas.* Añade que Duns Escoto, por ejemplo, ha escrito sobre Dios y la naturaleza sin elegancia; en cambio, al abordar los mismos temas, el poeta Lucrecio se ha expresado insensata aunque elegantemente: uno demuestra tener *os insipidum*; el otro, *mens insipiens*. Concluye con una imagen: no se busca en una moneda la elegancia del relieve sino la materia de la que está hecha; no hay nadie que no prefiera el oro puro acuñado por teutones al oro falso acuñado por romanos.

Pico lanza así una verdadera declaración de guerra al sectarismo de algunos humanistas. Creemos que lo hace precisamente porque es un humanista más cabal que ellos, lo hace en nombre del Humanismo, en el que presiente un momento histórico de apertura a horizontes más altos y vastos que los del preciosismo literario. Es esta amplitud de miras y no sólo su erudición lo que lo llevó a ver en la filosofía escolástica un pensamiento más sólido y raigal que el que comenzaba a ostentar por entonces su etapa de decadencia, el escolasticismo. La polémica revela, pues, dos actitudes opuestas: la de quien posee conciencia histórica y la de quien carece de la misma. Es esa conciencia lo que induce a Pico a defender a los fiósofos "bárbaros" y su latín sentenciario, aunque también por ella evita erigirlos en únicos portadores de la verdad. Sea de ello lo que fuere, su manifiesto puede aventar hoy, entre medievalistas y latinistas, los restos de un mutuo e injustificado desdén.

Con la guía de este principio, volvamos a la selección aquí ofrecida. Las razones apuntadas al comienzo justifican ciertos criterios en la presentación de la siguiente antología. Se ha hecho una selección, ya que hubiera sido inabarcable una lista exhaustiva de las sentencias. Justa-

mente porque se pretende ofrecer un panorama de los principios que rigieron la cosmo-antropovisión medieval, de un lado, se procuró, como criterio de inclusión, incorporar sentencias pertenecientes a diversos campos: el lógico, el metafísico, el antropológico, el gnoseológico, el ético, el de la filosofía de la naturaleza, y aun algunas que forman parte de la preceptiva metodológica. De otro, y como criterio de exclusión, no se tuvieron en cuenta, salvo en contados casos, los *effata* o dichos de un autor en particular, dado que éstos expresan un enfoque propio y no siempre compartido. Sólo se incluyeron, pues, aquellas sentencias que suscriben casi todos los autores escolásticos de primera línea, es decir, los más representativos de esta etapa de la filosofía, cualquiera sea su orientación doctrinal. Pero, es inevitable que un consenso universal –o, por lo menos, el mayor consenso– se alcance en lo que es más evidente; por eso, es igualmente inevitable que los enunciados que siguen, en su gran mayoría, parezcan tan obvios que ni siquiera requieren explicación. Sin embargo, y aun soslayando el hecho de que una de las caracterizaciones de la filosofía la signa como explicitación de lo obvio, examinar la fundamentación puntual que se confirió a esos enunciados muestra la precisión, la economía y el mecanismo interno del pensamiento filosófico que tipifica la Edad Media.

A su vez, la universalidad mencionada da razón de ciertas notas estilísticas. Las dividiremos en rítmicas o de estructura fónica, y sintácticas.

Un lector contemporáneo –más aún en la época de la informática– tiende a desdeñar la importancia de las primeras, porque su hábito lo lleva a incorporar conocimientos a través de medios visuales. No sucedía lo mismo en la Edad Media, cuando la transmisión del conocimiento era frecuentemente oral y, por ende, auditiva, en parte, por la dificultad de acceder a los materiales de escritura. La enseñanza debía atender a esta circunstancia. Así, y considerando la importancia de principios fundamentales de las distintas ramas del saber que tienen las sentencias, los escolásticos procuraron –haya sido de manera consciente o no– facilitar su fijación en la memoria. Para eso, se hacía aconsejable, como siempre ha pasado, apoyarse en el ritmo. Y la retórica venía en ayuda de los maestros, con ciertas técnicas. Entre ellas, las siguientes, que se verán

ejemplificadas en la presente selección, pero que han sido rastreadas teniendo en cuenta también enunciados no incluidos en ella:

- esquemas simétricos bipartitos: se dan en aquellas sentencias cuya enunciación oral supone un par de miembros con una misma cantidad de sílabas, por ej., "*causa cessante-cessat effectus*", donde hay cinco sílabas en cada uno. Este esquema suele aparecer en sentencias breves en las que, sintácticamente, se encuentra, como aquí, un ablativo absoluto. También es frecuente que cada miembro del par termine con el mismo verbo, por ej., "*omne quod movetur-ab alio movetur*", donde hay seis sílabas en cada uno. Por cierto, esta suerte de rima también tiene carácter mnemotécnico.
- esquemas simétricos tripartitos: se dan en aquellos casos donde el enunciado es pronunciable en tres tramos, de los cuales el primero y el último son simétricos por su cantidad de sílabas, siendo el intermedio más largo, por ej., en "*natura-determinatur-ad unum*", se tiene un esquema en el que el primer miembro tiene tres sílabas; el segundo, cinco; y el tercero vuelve a presentar tres.
- esquemas asimétricos crecientes: no es infrecuente que éstos presenten una estructura silábica gradual, donde cada palabra tiene una sola sílaba más que la anterior. Un ejemplo de este caso es "*nihil-violentum-durabile*", donde la primera palabra es bisílaba, la segunda trisílaba y la tercera tiene cuatro sílabas.
- esquemas asimétricos decrecientes: presentan la estructura de dirección contraria, como en "*operari-sequitur-esse*", en que la secuencia es exactamente la inversa: a una palabra de cuatro sílabas le sigue una de tres, y a ésta, una de dos.

Aunque, como es obvio, carecemos de registros sensibles, todo esto debe de haber contribuido al tono categórico, taxativo que podemos suponer en la emisión oral de las sentencias durante el acto de enseñar.

Pero, sea de ello lo que fuere, en materia estilística, es en la sintaxis donde el latín sentenciario ofrece notas más nítidas. Todas ellas obedecen, directa o indirectamente, a la función que cumplían las sentencias, de un lado, universalizante; de otro, asertiva. En este campo, y sin el propósito de agotar la lista, mencionaremos como notas salientes las que siguen:

- presentan, generalmente al comienzo del enunciado, pronombres y adjetivos universalizantes que responden justamente a la extensión pretendida en la sentencia, como *omne*, por ej., "*omne quod fit habet causam*". Por cierto, como los lógicos subrayan, también pueden ser negativos con igual universalidad; es el caso de *nihil*, *nemo*, etc., por ej., "*nemo dat quod non habet*". En orden a una comprensión más penetrante de las sentencias, conviene reparar en las que están redactadas con otros términos universalizantes que, como *quidquid*, focalizan la atención en cada uno de los miembros de dicha universalidad: no es exactamente lo mismo decir "cualquiera cosa que" y decir "todo lo que", aunque tengan la misma extensión. Tal es el caso de "*quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*": cualquier cosa que sea recibida, se recibe según el recipiente, o sea, con arreglo a la capacidad y naturaleza del recipiente, traducción donde la amplitud del "según" castellano puede contener tanto el aspecto cualitativo como el limitativo implícito en el "*ad modum*" latino. El "*quidquid*" no deja de indicar universalidad, pero advierte que eso, que se da en todos los casos, debe ser ponderado en cada uno de acuerdo con la modalidad que presente. De paso, y a propósito del último ejemplo, se debe prestar cierta atención a los verbos latinos en voz pasiva, ya que, según el sentido de cada sentencia en la que intervienen, convendrá traducirlos al castellano por una voz media o pasiva.
- es frecuente que se elida el verbo, especialmente "*esse*", lo que estilísticamente refuerza la afirmación o la negación, es decir, hace más enfática la sentencia, por ej., "*ignoti nulla cupido*".
- también es usual, en un solo enunciado, la reiteración de términos con la misma raíz, por ej., "*intellectus intelligendo fit omnia*", lo cual obedece, en muchos casos, como éste, al hecho de que se habla de una potencia y la operación que le es propia, las que suelen derivar del mismo verbo. Por lo demás, constituye un apoyo mnemotécnico.
- en muchas ocasiones aparece una perifrástica, ya que, por la misma índole de su uso, esta clase de construcción sintáctica está llamada a determinar un juicio o a regir una conducta, y recuérdese que la sentencia, en su condición de principio, oficia también de directriz, por ej., "*contra principia negantem non est disputandum*".

- son frecuentes, además, los ablativos absolutos. En general, en cualquier traducción del latín a una lengua romance, cuando se presenta un ablativo absoluto, se ha de decidir, por el contexto, el matiz con el que traducirlo. Creemos que en la mayoría de los casos en la literatura sentenciaria, conviene optar por el condicional. Esto obedece también a que la universalidad de las sentencias está vinculada con la necesariedad a la que aluden; de esta manera, suelen indicar que, si se da tal condición, sucede (necesariamente) tal cosa. Así ocurre en el ejemplo ya mencionado "*causa cessante cessat effectus*" o en "*posito uno relativorum ponitur alterum*".
- proliferan los enunciados que se abren con la preposición "*de*" rigiendo un complemento de tema. De esta manera, por una parte, y ya desde el comienzo, la sentencia anuncia precisamente sobre qué ha de versar; por otra, y con ello mismo, acota la extensión de su validez específica, por ej., "*de proportinibus simile est iudicium*".
- se tiende a la simetría también sintácticamente hablando, muchas veces mediante el uso de coordinadas, cada una de las cuales presenta igual estructura, por ej., "*bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*", donde en ambas hay sujeto, verbo elidido, y un *locus unde* de idéntica composición. Habitualmente, se usan, como en esta sentencia, en el caso de las oposiciones, justamente para mostrar que lo que se da en uno de los miembros opuestos, *mutatis mutandis*, sucede también en el otro.

Cabe aclarar, por último, que se ha optado por el término genérico de "enunciado", teniendo en cuenta su sentido más amplio, para aludir tanto a sentencias como a axiomas. Por lo ya dicho, la voz "sentencia" se emplea aquí, más que en su significado de opinión de una *auctoritas* en particular, en su acepción de "juicio definido y cierto" y, por ende, compartible y compartido. Se reseva la palabra "axioma" para indicar aquellas proposiciones cuyo carácter de evidentes las eximen de demostración en sentido estricto. Si también éstas están acompañadas de una mínima explicación, es porque, para tornarlas comprensibles, se ha de conocer el significado de los términos que componen esas proposiciones y el sentido de su articulación. En cuanto a las reglas silogísticas, se enun-

cian en el artículo *syllogismus*; no figuran en la presente selección, porque son precisamente reglas y no sentencias ni axiomas.

Respecto de la tarea de traducción puntual, hay que advertir que no se apuntó a la exactitud literal sino a una indicación preliminar de lo sostenido en el enunciado, para desarrollar brevemente después un esclarecimiento de su sentido último. Con todo, hemos de aceptar, primero, que toda traducción es ineluctablemente provisoria; y segundo, que, como se ha dicho alguna vez, "a los escolásticos hay que leerlos en su neto, aritmético latín".



a necessario esse ad esse valet illatio. Cf. *ab oportere ad esse...*

a particulari ad universalem non valet illatio. Esta sentencia recuerda la no-legitimidad lógica del razonamiento por el que se intenta pasar de una proposición particular a una universal: de "Algunos S son P" no puede inferirse "Todo S es P". Ahora bien, téngase en cuenta que la ilación inversa sí es válida (véase *ab universali...*).

a posse ad esse non valet illatio. Véase *ab esse ad posse...*

a quocumque removetur definitio et definitum. Cf. *quidquid praedicatur de definitione...*

ab absurdis sequitur quodlibet. Sentencia que recuerda que al iniciar el proceso deductivo, si el antecedente es absurdo, la consecuencia derivada del mismo será cualquier cosa. Lo mismo vale para la sentencia que expresa "*ab impossibile sequitur quodlibet*". Hay una variante de ambas que está literalmente más próxima a la primera: "*dato uno absurdo caetera accidunt*": dado un absurdo, otros se dan.

ab esse ad oportere non valet illatio. Véase *ab oportere...*

ab esse ad posse valet illatio. Partiendo del ser puede concluirse el poder ser, dado que si algo existe es posible. Ahora bien, no hay legitimidad en sostener lo contrario: el mero poder ser no garantiza que

se trate de algo que efectivamente es; excepto que pudiera pasar de la potencia al acto. Así, "*a posse ad esse non valet illatio*".

ab indifferenti ut indifferenti nihil determinatum oriri potest. Equivale a la afirmación tomasiana *"Nihil quod est ad utrumlibet exit in actum, nisi per aliquid determinetur ad unum"*. Las dos senstencias señalan que lo indiferente en cuanto tal no puede originar algo determinado. Pero la segunda expresión indica que para que algo determinado provenga, o sea, para que de lo indiferente resulte algo en acto, es menester que la indiferencia ya no sea tal, es decir que debe intervenir una determinación de la misma, ya sea por parte de algo extrínseco, sea por algo intrínseco.

ab obiecto et potentia paritur notitia. Gnoseológicamente hablando, una noción se produce a partir del objeto conocido o a conocer y de la potencia cognoscitiva. Esta sentencia destaca el carácter de relación entre los términos cognoscente y conocido, que de suyo constituyen el conocimiento. La palabra "*potentia*" usada aquí indica que se trata de una relación dinámica, que siempre se refiere a la posibilidad del acto, en este caso, el acto de conocer.

ab oportere ad esse valet illatio. Indica la legitimidad lógica de concluir la realidad de la necesidad: si algo es necesario, en sentido metafísico, entonces, se da o existe. Pero no a la inversa: que algo exista de hecho no significa que deba existir ineluctablemente, este es el caso de los seres contingentes. Varias demostraciones de la existencia de Dios conllevan este principio, por ej., la tercera vía propuesta por Tomás de Aquino (cf. *S. Th.* I, *q.* 2, *a.* 3). Otra formulación de esta sentencia es "*a necessario esse ad esse valet illatio*".

ab universali ad particularem valet illatio. Señala la validez lógica del razonamiento por la que de la proposición universal puede concluirse la particular: de "Todo S es P" puede concluirse legitimamente que "Algunos S son P".

ab uno disce omnes. Usada originariamente para referirse a agrupaciones personales, esta locución se suele emplear en forma más amplia

para indicar que a partir de uno pueden conocerse todos los otros que pertenecen a la misma clase.

absoluta distinguuntur per intrinseca. Se sostiene que las cosas absolutas se diferencian por algo intrínseco, entendiendo el término "absoluto" como opuesto a "relativo". Por ejemplo, en el caso de maestro-alumno hay dos términos relativos, en los que uno remite al otro, de modo que, en la definición de cada uno en cuanto tal, entra el otro. Es decir que el "maestro" es tal por algo extrínseco a su sustancia de hombre. En el caso de "hombre" no ocurre lo mismo, puesto que "hombre" es término absoluto se ha de definir por principios intrínsecos, como la animalidad y la racionalidad. El tema ha sido desarrollado particularmente por Duns Scoto (cf. *Quodlib. q.*13, *n.*31).

abstrahentium non est mendacium. Enunciado de raíz aristotélica que excluye la falsedad de la abstracción, en cuanto ésta, como tal, no es un juicio. Ello vale no sólo para la abstracción cuyo resultado es el concepto, sino también para la que versa sobre un aspecto del objeto a tratar, y prescinde de los restantes. En este caso se ha de tener en cuenta que prescindir u omitir no es negar (cf. Tomás de Aquino, *In I Sent., d.* 30, *q.*1, *a.*3). Duns Scoto, por su parte, destaca que la abstracción nada quita a la realidad misma, aun cuando extraiga de ella sus notas para recibirlas en el intelecto. La no falsedad de la abstracción está, pues, fundada en el hecho de que no es una determinación real sino sólo *secundum considerationem* (cf. *Rep.* I, *d.*15, *q.*1, *n.*3).

accidentis esse est inesse. Sostiene, desde una perspectiva aristotélica, que el ser o modo propio de existir del accidente es inherir. Su existencia consiste en estar en otro, en la sustancia. Decimos la mesa es blanca, o el hombre es blanco: lo blanco está en la mesa e inhiere como accidente de la misma.

actio agentis non est in potestate patientis. Aunque la acción del agente es recibida en el paciente sin embargo no depende del paciente ni de su potestad depende recibir la acción. El paciente sólo padece porque el agente actúa y no determina la modalidad de esa acción,

la cual depende de la naturaleza del agente. Duns Escoto elabora este tema, en particular, por ej., en *Op. Ox.* II, *d.*25, *n.*2. Ahora bien, para que quede claro que la acción está en el paciente, se dice que la acción está precisamente en aquello en lo cual se da el efecto producido por el agente. Por eso, también suele enunciarse de este modo: *actio non est in agente sed in patiente*. Esta sentencia subraya, pues, que, aunque la acción esté en el paciente, no depende de él.

actio non est in agente sed in patiente. Cf. *actio agentis...*

actiones sunt suppositorum. Sentencia que establece que las acciones son del *suppositum* y no de la naturaleza. La naturaleza de algo –que es la esencia en cuanto principio de operaciones– constituye a la substancia individual subsistente e incomunicable como *suppositum*. Pero es el *suppositum* el que es y, por tanto, es el que actúa. Así, una naturaleza no puede actuar en cuanto tal, sino sólo en la medida en que pertenece a una substancia individual completa que es, precisamente, el verdadero *subiectum* de las acciones.

actus est prior potentia. Sentencia que sienta la prioridad del acto sobre la potencia en distintos órdenes: en el orden del ser y en el orden del conocer. Tal prioridad –de carácter estrictamente metafísico– se fundamenta en que lo perfecto tiene prioridad sobre lo imperfecto, lo verdadero sobre lo falso; en definitiva, el ser sobre la nada. De hecho, la nada se piensa en relación con el ser; lo falso como desviación de lo verdadero, etc. Este enunciado expresa que lo perfecto precede *ónticamente* a lo imperfecto. En el mundo natural, puede darse la sucesión inversa, pero, para que la potencia pase al acto, es necesario que haya algo en acto: así, debe postularse precisamente lo que esta sentencia establece: la primacía del acto, que es por sí y que actualiza a la potencia.

actus et potentia sunt eiusdem generis. Señala que, en su composición, acto y potencia constituyen una unidad, y ambos pertenecen al mismo género, no a géneros diversos. Porque la potencia está *esencialmente* ordenada al acto: es el árbol, y no el cisne ni el ángel, lo que está en potencia en la semilla.

aeternum est necessarium. Es decir, lo eterno es necesario, existe necesariamente. Para acercarnos a su comprensión recordemos que, así como lo temporal se asocia con lo sucesivo, por analogía, lo eterno se asocia con lo simultáneo. Lo eterno se concibe, pues, como totalidad simple y simultánea en acto, carece de posibilidad de cambio, esto es, de pasar de la potencia al acto *simpliciter*; y aún más, carece de la potencia de no ser. De esta manera se expresa, por ej., Duns Escoto (cf. *Op. ox.* IV, *d.*49, *q.*6, *n.*16).

affirmatio est prior negatione. Así como el acto es anterior a la potencia y ésta se ordena esencialmente al acto, así la afirmación es anterior a la negación, toda vez que la negación se funda en la afirmación del ser determinado: esto es lo que la negación niega.

amans exit extra se. Propio del amante es "salir de sí mismo", metafóricamente dicho, como ya sugiere Aristóteles en *Pol.* II, 3 y VII, 5. Los escolásticos la interpretaron en el sentido de que el amante se vuelca hacia el amado, apreciándolo más que a sí mismo y descansando en él. Con este mismo sentido leyeron la célebre expresión con que Agustín caracteriza la ciudad de Dios: compuesta por todos los que aman a Dios hasta el desprecio de sí mismos. Duns Escoto comenta que, en comparación con el ser del amado, el propio ser se siente disminuido de tal modo que se prefiere destruirlo antes que ver destruido el del amado (cf. *Op. ox.* IV, *d.*49, *q.*2, *n.*7).

anima est quodammodo omnia. Cf. *intellectus intelligendo...*

anima est tamquam tabula rasa. La sentencia asienta al alma como tabla rasa, y supone su continuación: sobre dicha tabla la experiencia sensible escribe sus caracteres. Basada en expresiones aristotélicos del *De an.* III, 14, esta formulación, se limita a negar que el alma traiga innatamente consigo, por su misma naturaleza, algún conocimiento natural, puesto que todo conocimiento tiene punto de partida en los sentidos.

appetitus naturalis non est frustra. El apetito natural no es en vano. Se halla en todos los seres: el sol apetece naturalmente la luz, el entendimiento apetece conocer. Es una aspiración natural de todo ser;

en los seres cognoscentes, previa a cualquier conocimiento sea intelectivo o sensitivo. Cabe señalar, en primer lugar, que el enunciado se refiere a los apetitos naturales propios de una especie; las posibles imperfecciones de los individuos que la componen no hacen a la cosa. En segundo término, esto se apoya en uno de los principales supuestos medievales: que el universo creado tiene un orden, es decir, es un cosmos, ie. un orden cósmico. Por eso, esta es una especificación de la otra sentencia que reza *Deus et natura nihil faciunt frustra* (véase).

approbare vera pro falsis est naturae lapsae non institutae. Advierte que tomar lo falso por verdadero se debe a la naturaleza humana en cuanto caída, no en cuanto instituida, es decir, tal como ha sido creada. Así, la sentencia apunta a una de las consecuencias del pecado original. Desde el momento en que la inteligencia se ordena a la verdad (véase *obiectum*), el error adánico consistió en creer bueno aquello que no lo era o bien creer que se seguiría algo bueno, como ya había sostenido Agustín en *De lib. arb.* III, 19, 53, según el comentario de Duns Escoto (cf. *Op. ox.* II, *d.*22, *n.*2).

ars imitatur naturam. Enunciado de origen aristotélico, fue asumido por los escolásticos con la convicción de que, si, por ej., la naturaleza proveyera casas o naves, éstas serían como las que hace el arte. Con ello, una vez más, se advierte el supuesto medieval del orden que preside el mundo natural, orden que el arte debía respetar, por eso definían el arte como *recta ratio factibilium.* Desde el punto de vista metafísico, la principal diferencia percibida entre la naturaleza y el arte consiste en que la primera es un agente que procede intrínsecamente, mientras que el arte lo hace extrínsecamente.

assimilatur effectus causae agenti. La afirmación de que el efecto se asemeja a la causa se funda en dos notas: la primera obedece al hecho de pertenecer ambos a la misma especie, como el hombre engendra al hombre y el fuego al fuego. La segunda proviene del hecho de que, en cuanto resultado de la acción de la causa –que sólo puede producir lo que posee– el efecto conserva siempre algo de ella. Ha de notarse que esta expresión se aplica desde a aquellos casos en que la similitud entre causa y efecto es perfecta o casi perfec-

ta, hasta a aquellos otros en que entre ambos se da una conformidad puramente analógica, como la que existe entre una planta y el poder del sol que la engendra (cf. Tomás de Aquino, *S. Th.* I, *q.* 105, *a.* 1, *ad* 1).

bonum commune praeponendum particulari. Cuando el bien común (véase *bonum commune*) se opone al particular, se ha de considerar mayor o más alto el primero y, por tanto, más digno de ser amado. Lo enunciado por esta sentencia se ha estimado como verdad evidente. Así lo hace, por ej., Duns Escoto (cf. *Op. ox.* IV, *d.*43, *q.*2, *n.*22).

bonum est diffusivum sui. Este enunciado expresa dos sentidos fundamentales. Los autores que adscriben de algún modo a una perspectiva de impronta neoplatónica entienden este *bonum* como el Bien que, de suyo, se comunica, siguiendo al Pseudo-Dionisio (cf. *De div. nom.* 4). En cambio, entre los escolásticos prima un enfoque diferente, basado sobre el ente y la causalidad. El *ens* en cuanto *bonum* se presenta –aparece o se despliega– como apetecible y, en esa medida, la cosa buena es difusiva de sí a la vez que atrae hacia sí. Por eso, el carácter autodifusivo del *bonum* se relaciona más con la causa final que con la eficiente, como señala Tomás (cf., por ej., *De ver.* *q.*21, *a.*1 *ad* 4; *S.Th.* I, *q.*5, *a.*4 *ad* 2). Por su parte, y en el plano de una teología cristiana, Duns Escoto sostiene que el bien infinito no se puede comunicar, salvo en la medida en que la voluntad divina lo confiera (cf. *Op. ox.* III, *d.*26, *n.*10).

bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu. Esta sentencia significa y sostiene que, mientras el mal procede de algún defecto o carencia, cualquiera sea, el bien resulta de la integridad de todas lsas causas intervinientes. En Dionisio Areopagita se encuentra su antecedente medieval (cf. *De div. nom.* 4). Si bien el sentido de este enunciado es fundamentalmente metafísico, tiene también un significado importante en el orden moral. En este plano, una acción será buena sólo cuando su objeto, su fin y los medios también lo sean; en cambio, basta la deficiencia de una sola de las causas para volver mala a una acción (cf. *S.Th.* I-II, *q.*18, *a.*4, *ad* 3).

causa causae est etiam causa causati. La causa de la causa es también causa de lo causado. Esta sentencia señala que una causa, cuyo efecto propio da carácter de eficiente a un agente, es, por eso mismo, con-causa de los efectos que el agente produce. La afirmación se usó, con carácter positivo, en referencia al caso de Dios como causa primera, puesto que, al determinar la operatividad de todas las cosas, indirectamente está como causa en los efectos de todas ellas. Con todo, hay que advertir que esta suerte de transitividad causal no involucra todos los aparentes efectos de las causas subordinadas. De hecho, el mal, en cuanto ausencia de bien, es el resultado de una deficiencia, de un defecto, de un no ser del agente próximo o causa subordinada, y no se puede atribuir a la causa primera.

causa cessante cessat effectus. Si cesa la causa, cesa el efecto. Esta sentencia confirma la dependencia del efecto con respecto a su causa. Sin embargo, hay algunos casos en los que algo permanece después de que su causa ha dejado de existir. Por eso, los escolásticos, entre ellos, Tomás de Aquino, establecieron la distinción entre *causa essendi* y *causa fiendi* (cf. *S. Th.* I, *q.* 104, *a.* 1). La primera es causa del ser de algo, como la luz del sol es causa de la iluminación del espacio; la segunda es causa de algo hecho o producido, como el padre respecto del hijo. En el primer caso se verifica esta sentencia, dado que, desaparecida la luz del sol, el espacio deja de estar iluminado. En el segundo caso, en cambio, no se verifica, ya que el hijo, como efecto de su padre, puede continuar viviendo después de que su padre ha muerto. El Aquinate sugiere que la diferencia depende de que el efecto pueda recibir naturalmente o no la forma de la causa, tal como dicha forma está en ella: tanto el padre como el hijo participan de la forma hombre y el hijo la recibe tal como está en su padre; en cambio, el aire no recibe la forma luz tal como ésta está en el sol.

causa est potior (perfectior) (nobilior) causato. Señala la superioridad de la causa con respecto a lo causado. La causa es más noble que el efecto en cuanto es activa y comunica al efecto sus perfecciones. Ahora bien, en el caso de la causa meramente instrumental se podría objetar la validez de este principio, como de hecho lo hace

Tomás de Aquino (cf. *S.Th.* II-II, *q.* 165, *a.* 2 *ad* 1). Por su parte, Duns Escoto niega la universalidad de esta aserción diciendo, por ej., que no es válida para la causa material (*Theor.* XIX, *concl.*7, *n.*3). Con todo, la sentencia siguió rigiendo, aunque ciñéndola implícitamente a la causa eficiente.

causa est prior suo effecto. También esta sentencia enuncia la prioridad de la causa sobre el efecto. Obviamente, ha de ser entendida en el orden metafísico y no cronológico. La causa es anterior a su efecto en la medida en que éste depende entitativamente de aquélla, aunque ambos sean simultáneos. Esta sentencia no habla del orden del tiempo sino del orden del ser. En este plano, como señala Tomás de Aquino (*De Pot.* III, *a.*13 *ad* 5), nada es incausado, de manera que, como condición necesaria, la causa debe existir para que exista el efecto (véase también *nihil est causa sui ipsius*).

causa in actu est simul cum effectu in actu. Hay relación de simultaneidad entre la causa que ejerce su eficacia en acto y el efecto correspondiente, como son simultáneos el sol y la iluminación solar. Con todo, esto sólo es aplicable en el mundo natural. En lo que respecta a la causa primera, así como a cualquier causa de naturaleza incorpórea, esta sentencia no rige, porque el adverbio *simul* sólo se refiere a la dimensión temporal.

causa naturalis est determinata ad unum. *Cf. natura determinatur...*

causa universalior perfectior. Cuanto más universal es una causa tanto más perfecta es. En el orden causal, cuando hay dos causas subordinadas, ambas tienen efectos; pero la virtud o poder de la superior es más eficiente, puesto que está menos limitada a uno o a pocos efectos, y por ende, su virtud se extiende a más. Así se expresa, por ej., Duns Escoto (cf. *Op. ox.* I, *d.*36, *n.*15 y *d.*3, *q.*8, *n.*2).

cognitio dependet a potentia et ab obiecto. Cf. *ab obiecto et potentia...*

comparatio omnis est secundum (aliquod) univocum. Esta sentencia sostiene que toda comparación se ha de establecer con relación a un término unívoco. Para su comprensión debe recordarse que en ella se establecen no sólo los términos comparados, sino también un ter-

cero, respecto del cual los términos son comparados. Por ej. en "Esta tiza es más gruesa que aquel lápiz", los términos comparados son tiza y lápiz, mientras que el grosor es el tercer término respecto del cual se hace la comparación. Esta sentencia, típicamente aristotélica, establece que ese tercer término debe ser unívoco, o sea que ha de tener el mismo significado aplicado a cosas diferentes. Según este enunciado, no sería recta una comparación que rezara, por ej., "Esta tiza es más gruesa que mi voz", dado que, en este caso, "gruesa" no es término *univocum* sino *aequivocum* (véanse).

conservatio est continua creatio. Los autores escolásticos, especialmente, los de línea agustiniana como Buenaventura, acuñaron esta sentencia sobre la base de lo expuesto por Agustín en *De Gen. ad litt.* VIII, 19. Se funda en la dependencia metafísica de lo creado respecto de Dios, dependencia que, precisamente por ser *esencial*, se da de modo permanente y en la misma medida, a la manera de continua causación. De este modo, la realidad creada resulta causada como en la creación originaria; de ahí que algunos autores no distingan entre creación y conservación. Tomás de Aquino, en cambio, sólo admite este enunciado con la distinción previa entre causalidad directa e indirecta. Según el Aquinate, Dios creó inmediatamente todas las cosas, pero en la creación misma estableció un orden entre todas ellas, de manera que unas dependieran de otras. Así, las segundas se conservan en la existencia gracias a las primeras. Con todo, Tomás reconoce que se necesita siempre la conservación primera y principal que proviene de Dios mismo (cf. *S.Th.* I, *q.*104, *a.*2 *ad* 1).

consuetudo est quaedam (secunda) natura. Según lo enseñado por Aristóteles en *Eth. Nic.* II, 1, la costumbre –a diferencia de la mera disposición– genera hábito y éste se afinca en la naturaleza operando a manera de segunda naturaleza. Así, algunas acciones humanas que parecen naturales, en realidad, provienen de algún hábito. Es interesante el ejemplo que trae Duns Escoto respecto a la eficacia del hábito: las leyes y las instituciones han sido creadas por los hombres; según la diversidad de pueblos, algunas de ellas son inútiles e infundadas pero, al haberse educado los ciudadanos con arreglo a

las mismas, esto es, al haberse habituado a tales leyes o instituciones, las dan por inobjetables (cf. *Exp. in Met. Arist.* II, *c.*3, *n.*22).

contra principia negantem non est disputandum. Advierte que no debe discutirse contra quien niega los principios, y postula la necesidad de asentir aceptando los primeros principios, ya sean lógicos o metafísicos, precisamente para hacer posible cualquier discusión. Por ej., si se entablara una polémica contra quien niega el principio de identidad, no se podría avanzar, ya que negándolo es imposible afirmar o negar nada. En efecto, no es posible afirmar o negar lo idéntico, si previamente no se lo ha reconocido como tal, en virtud justamente del principio de identidad.

contradictorium non est medium. Nada intermedio puede haber entre términos contradictorios. Esto obedece al tipo de oposición entre la *contradictio* (véase *opposita* 2) y la *contrarietas*. En efecto, la primera se obtiene negando absolutamente uno de los términos opuestos: por ej., "animal-no animal". En este par no puede haber nada intermedio: pretenderlo implicaría desconocer, justamente, el principio de no contradicción (véase *posito uno dividentium...*).

contraria contrariis curantur. Este axioma, cuya base es que los contrarios en un mismo sujeto se excluyen o rechazan mutuamente, encuentra aplicación en Física, Psicología y, particularmente, en Medicina. Establece que los contrarios se curan –o resultan compensados– por los contrarios; así, por ej., debe procurarse líquido a un organismo deshidratado; la fiebre se alivia aplicando paños fríos, etc.

contraria maxime inter se distant. Cf. *contraria sunt...*

contraria sunt in eodem genere. Esta sentencia confronta implícitamente los términos contrarios (véase *opposita* 1) con los diversos (véase *diversa*). En efecto, los términos diversos no pertenecen ni a la misma especie ni al mismo género, como "piedra" y "hormiga". Como en nada convienen, no puede haber entre ambos relación de oposición contraria, dado que ésta debe darse en un mismo orden o plano, por ej., blanco-negro se oponen, pero en un mismo plano: en relación con el color. Es en dicho orden, es decir, en el género,

donde los contrarios extreman su oposición; de ahí surge otro enunciado relativo a este tema: *contraria maxime inter se distant.*

conveniens delectat, disconveniens tristat. Esta sentencia alude a la relación del hombre con las cosas creadas; específicamente, a ciertas modalidades de la *passio*, esto es, a maneras como recibe en sí tales cosas. Así, lo que en las cosas le resulta al hombre conveniente, como adecuado a su propio ser, lo deleita; lo que le resulta inconveniente o inadecuado, lo entristece o le provoca dolor. Con todo, lo anterior se ha de entender en sentido relativo y no absoluto, en cuanto el deleite o el disgusto no están causados por las cosas mismas sino por aspectos de éstas que se abstraen; por ej., el aroma de la rosa deleita, las espinas disgustan.

correlativorum unum sine altero sciri non potest. Los términos correlativos *per se* (véase *correlativa*) se reclaman mutuamente, es decir no pueden concebirse uno sin el otro. Así, por ej., padre-hijo: no puede haber padre, en cuanto tal, sin que haya hijo. Como el conocer sigue al ser, en la medida en que el primer término implica el segundo, no se puede saber acerca de uno de los correlativos sin saber acerca del otro, que es lo sostenido por esta sentencia; de ahí que en la definición de uno de algún modo entre el otro.

creatura nihil est respectu Dei. El más importante antecedente de la afirmación de que la creatura nada es respecto de Dios o en comparación con él se encuentra en Agustín, al sostener que las cosas ni son en absoluto ni son absolutamente (cf. *Conf.* VII, 11, 17). Se subraya así la contingencia de lo creado que, si bien tiene ser, no es el Ser. En la misma línea pero más próximo a la formulación de esta sentencia, está lo dicho al respecto por Anselmo (cf. *Mon. c.*21). Por su parte, Duns Escoto niega la legitimidad misma de la comparación y sostiene que toda criatura es *aliquid* (cf. *Rep.* II, *d.*1, *q.*6, *n.*9).

creatura semper a Deo dependens. Este enunciado se fundamenta en la causalidad metafísicamente considerada: todo lo que es depende de Dios, en cuanto ninguna criatura puede no depender de alguna manera de la causa primera. Cf. *conservatio est...*

cuicumque convenit totum in loco et quaelibet eius pars. Esta sentencia no se ha de entender desde el sujeto que ocupa un determinado lugar sino desde el lugar mismo. Así, dice que lo que conviene a la totalidad del lugar, según lo señalan los adverbios *ubique* y *nusquam*, conviene a cualquier sitio. Pedro Hispano propone el siguiente ejemplo: "Dios está en todas partes (*ubique*); luego, Dios está aquí". Siendo asimétrica la relación entre parte y todo, no se da a la inversa, es decir, que alguien esté aquí no implica que esté por doquier. A esto hay que añadir la correspondiente negativa: *quicquid removetur a toto in loco et a qualibet eius parte*: o sea, lo que se niega de la totalidad del lugar, se niega de cualquiera de sus partes; así, si César no está en ninguna parte, tampoco está aquí. Esta última afirmación, en cambio, es reversible según el enunciado: *cuicumque non convenit pars in loco nec eius totum*. Para retomar el último ejemplo, "César no está aquí; luego César no está en todas partes" (cf. *Sum Log.* 5.22).

cuicumque non convenit pars in loco nec eius totum. Cf. *cuicumque convenit...*

cuius causa efficiens est bona, ipsum est bonum. Cf. *cuius effectus est bonus...*

cuius corruptio est bona ipsum est malum. Para la comprensión de esta sentencia, se ha de recordar en primer lugar, la identificación entre ser y bien, tan propia del pensamiento medieval; en segundo lugar, la caracterización de la corrupción que es, básicamente, el proceso del ser al no ser. De esta manera, y cruzando los términos, se tiene lo afirmado: aquello cuya corrupción es buena eso mismo es malo. Pedro Hispano propone el ejemplo del Anticristo: su desaparición es buena porque él mismo es malo (cf. *Sum. Log.* 5, 29). Ciertamente, también rige el caso inverso, es decir, *cuius corruptio est mala ipsum est bonum*: es malo que desaparezca un hombre o un delfín, porque es bueno que existan, mejor dicho, porque metafísicamente son buenos. Véase también *cuius generatio est bona...*

cuius corruptio est mala ipsum est bonum. Cf. *cuius corruptio est bona...*

cuius effectus est bonus ipsum est bonum. Desde el punto de vista metafísico esta sentencia sostiene que es bueno todo aquello cuyo efecto lo es. Su fundamento está en el *"effecus assimilatur…"* y, especialmente, en el *"effectus proportionatur…"* (véanse). Precisamente por eso, rige también en sentido inverso, o sea, "*cuius causa efficiens est bona, ipsum est bonum*": aquello cuya causa eficiente es buena, eso mismo es bueno".

cuius finis bonus est ipsum quoque bonum est. Sostiene esta sentencia que, de alguna manera, aquello cuyo fin es bueno eso mismo también es bueno, en cuanto la causa final es constitutiva del ente del que se trate. Así, según el ejemplo propuesto por Pedro Hispano (cf. *Sum. Log.* 5.27), la bondad intrínseca de la *beatitudo* (véase), que es fin de la virtud, indica que ésta es buena. Por cierto, esto se aplica también al caso opuesto: *cuius finis malus ipsum quoque est malum*, sentencia que recuerda que la perversidad del fin tiñe de malicia todo lo que tiende a él: ''aquello cuyo fin es malo eso mismo también lo es". Se destaca que estas máximas rigen como tales –i.e. con carácter universal– en el plano metafísico. En el orden moral, véase *bona ex integra causa...*

cuius finis malus ipsum quoque est malum. Cf. *cuius finis bonus...*

cuius generatio est bona ipsum est bonum. La afirmación supone que la generación es entendida como pasaje o *progressio* del no ser al ser de una sustancia. Por eso, si la generación de una cosa, o sea, su advenimiento en la realidad es considerada algo bueno, la cosa misma, es decir, lo que llega a ser, constituye algo bueno. Así se expresa Pedro Hispano *(Sum. Log*. V, 28). En la perspectiva opuesta, esto es, desde lo generado, conviene tener presente, además, el supuesto medieval de la convertibilidad entre *ens* y *bonum*: todo ente es bueno; de ahí que si lo generado es bueno, la generación es también algo bueno; por eso, *si generatum est bonum et generatio est bona*.

cuius usus bonus est ipsum est bonum. Esta sentencia sostiene que aquello cuyo uso es bueno eso mismo es bueno. Por ej., un bisturí se utiliza para curar, lo cual es bueno; entonces el bisturí mismo es también bueno. Se ha de considerar aquí, en primer lugar, que

se habla en términos esenciales; en segundo lugar, que la causa final también constituye al ente: por esencia y por definición, el bisturí ha sido hecho *para* operar, por ende, curar; lo cual es bueno. Si, eventualmente, es usado para asesinar a alguien en una disputa, ello ocurrirá *accidentaliter*. Por el contrario, *cuius usus malus est ipsum quoque malum est*: aquello cuyo uso es malo, eso mismo también es malo; este es el caso de un instrumento de tortura que, de suyo, es malo porque ha sido hecho para un mal uso.

cuius usus malus est ipsum quoque malum est. Cf. *cuius usus bonus est...*

dato uno absurdo caetera accidunt. Véase *ab absurdis...*

de proportionibus simile est iudicium. Indica que entre relaciones proporcionales hay cierta simetría y que el juicio sobre éstas es similar. Pedro Hispano propone el siguiente ejemplo *de proportionibus*: lo que el piloto es a la nave es el director de la escuela a los estudiantes; pero el piloto es elegido por su arte y no arbitrariamente, por ende, también el director se ha de elegir por su capacidad y no arbitrariamente. En este ejemplo se comparan dos relaciones proporcionales, no dos sustancias. Por eso, Pedro Hispano mismo advierte que la semejanza entre estas relaciones proporcionales no equivale a la que hay entre las cosas que se comparan por lo que son en sí mismas y por las propiedades que en ellas inhieren, por ej., la nave y la escuela. (cf. *Sum Log.* 5.39). Debido a esta distinción, la sentencia que nos ocupa no equivale a la que propone *de similibus simile est iudicium* (véase).

de quocumque praedicatur pars subiectiva et suum totum. Cf. *de quocumque praedicatur species...*

de quocumque praedicatur definitio et definitum. Cf. *quidquid praedicatur de definitione...*

de quocumque praedicatur species et genus. Esta sentencia recuerda la que dice *quidquid praedicatur de specie et de genere*. La que ahora se plantea suele aplicarse a sujetos individuales. Así, afirma que de cualquiera (de los individuos) que se predique la especie, se está pre-

dicando el género correspondiente; por ej., si de Sócrates se predica que es hombre, se está predicando a la vez que es animal.

de similibus simile est iudicium. Sobre cosas similares el juicio es similar. Generalmente, la aplicación de esta sentencia presenta los correlativos *sicut-ita*, ya que se están comparando realidades de algún modo semejantes; por ej., "*Sicut risibile inest homine ita hinnibile equo*": "Así como la capacidad de reír está en el hombre, así la capacidad de relinchar está en el caballo". Naturalmente, el enunciado es válido aun en los casos negativos. Retomando el ejemplo mencionado, éste podría seguir aclarando "*sed risibile non est genus hominis, ergo hinnibile non est genus equi*": "pero la capacidad de reír no pertenece al género de hombre, por tanto, tampoco la de relinchar pertenece al género de caballo" (véase *proprium*).

definitio omnis indicat essentiam definiti. Cf. *definitiones multas...*

definitiones multas eiusdem non sunt. Esta sentencia sólo se refiere a la definición real, esencial, metafísica (véase *definitio* 3.3.2). Esta es la definición que expresa la esencia de lo definido. Y, como de cualquier realidad que es hay una sola esencia, de ella solo puede haber una definición. De esta manera, no hay muchas definiciones de lo mismo, sino una sola, que es lo sostenido por esta formulación.

demonstrationis principii non est demonstratio. Se refiere a la demostración estrictamente dicha (véase *demonstratio*), esto es, el razonamiento que infiere la conclusión a partir de premisas ciertas y evidentes. Las premisas de la demostración se fundan en principios de conocimiento (véase *principium* 1), que precisamente por ser evidentes son indemostrables. Porque si los principios, a su vez, hubieran de demostrarse, se daría un proceso al infinito, con lo cual nada podría demostrarse, porque nunca podría llegarse a conclusión alguna, dado que cada una dependería de otra y ésta a su vez de otra y así al infinito. Por eso, no puede haber demostración de los principios.

destructa causa destruitur effectus. Cf. *causa cessante...*

destructa parte integrali destruitur et quodlibet eius partis totum. Cf. *posito toto integrali...*

destructo uno relativorum destruitur alterum. Véase *ponitur uno relativorum...*

Deus distat in infinitum a creatura. La afirmación de que Dios y la criatura distan infinitamente se funda en el carácter de infinito propio de Dios. Así lo establece, por ej., Duns Escoto (cf. *Op. ox.* 1, *d.*17, *q.*3, *n.*31). Por cierto, la distancia infinita a la que se alude no es cuantitativa sino cualitativa, referida a la nobleza del ser; de ahí que con la presente sentencia sea complementaria esta otra "*Deus est magnus sine quantitate*": la grandeza divina no tiene que ver con la cantidad.

Deus est sine quantitate magnus. En esta formulación, la sentencia que dice "Dios es grande sin cantidad" se encuentra ya en Agustín (cf. *De Trin.* V, 10). Por su parte, Tomás de Aquino escribe que la *magnitudo* de Dios no es sino la perfección de su naturaleza (cf. *S.Th.* I, *q.*42, *a.*4 *c*). Duns Escoto subraya que no se trata, en efecto, de la *magnitudo molis sed perfectionis* (cf. *Quodlib. q.*6, *n.*34). No puede ser de otro modo, porque la cantidad de alguna manera supone divisibilidad, y ésta de ningún modo puede atribuirse a Dios. En efecto, *divisibilitas est passio quantitatis* (véase *quantitas*).

Deus non est definibilis. En términos escolásticos, Dios no es definible, dadas las condiciones de la definición real, esencial, metafísica. En efecto, la definición real se hace por género próximo y diferencia específica. Dios en cuanto Dios no es un género sino que está más allá de todo género.

Deus et natura nihil faciunt frustra. Dios y la naturaleza nada hacen en vano. Con esta sentencia se expresa que las cosas aparentemente superfluas y hasta perniciosas para alguno, determinadas por creación divina, o bien por la naturaleza misma, tienen sentido intrínseco. Esto significa que cumplen sus fines y conducen a cada realidad a la plenitud de su especie propia, aún cuando dichos fines sean desconocidos y hasta incomprensibles para el hombre. Implícitamente

constituye, pues, una reafirmación de la creencia en el *ordo universalis* típica del hombre medieval.

Deus potest facere quod non inducit in contradictione. Dios puede hacer lo que no implica contradicción. Esta convicción, compartida por la mayoría de los autores medievales, difiere de lo sostenido por Pedro Damián. En efecto, para este autor, ni las leyes de la dialéctica ni los principios lógicos de los que ella parte, entre los que se encuentra el principio de no contradicción, pueden aplicarse a Dios. Así pues, Él puede hacer aun lo que implica contradicción. Los principios mencionados no rigen para Dios porque está fuera de las condiciones del mundo en el que se plantean. Al rechazar las leyes del pensamiento lógico –y aun las leyes de la naturaleza– Pedro Damián sentó las bases de lo que habría de ser más tarde la posición de Ockham. Sin embargo, la mayor parte de los escolásticos sostiene que Dios puede hacer todo aquello que no implique contradicción intrínseca; porque no la percibían en cuanto limitativa del poder divino, como lo hacía Pedro Damián. Su enfoque era distinto: los escolásticos consideraron que los principios lógicos se aplican al ser mismo como tal y no son meramente funcionales a nuestro conocimiento. Así, Tomás de Aquino, por ej., distingue, siguiendo a Aristóteles, entre lo posible con relación a algo, "lo posible para" y lo posible *absolute.* Expresa que lo posible, absolutamente hablando, es lo que tiene razón de ser, y es esto y no lo absurdo lo que está en la potencia divina. Es, pues, con respecto a lo posible absoluto que se dice que Dios es omnipotente. Ahora bien, nada se opone a la razón de ser más que el no ser. Lo único que repugna a lo absolutamente posible –y, por tanto, a aquello que constituye el poder de Dios– es aquello que entraña ser y no ser en sí mismo y simultáneamente, es decir, lo contradictorio en sí mismo. Es, entonces, intrínsecamente imposible que tal cosa exista. Añade el Aquinate que, si algo es imposible en este último sentido, es más exacto decir "no puede ser hecho" que decir "Dios no puede hacerlo" (cf. *S.Th.* I, *q.*25, *a.*3, *c*).

differentiae formales mutant speciem. Esta sentencia sostiene que las diferencias formales cambian la especie. Las primeras se han de en-

tender, en rigor, como las diferencias quiditativas o de forma, según puntualiza Duns Escoto en (*Op. ox.* II, *d.*3, *q.*7, *n.*7). El que las diferencias formales sean lo que varía la especie obedece al hecho de que la forma esencial de algo es su *quidditas* y, por ende, no sólo el principio de su determinación entitativa sino también –y por lo mismo– aquello que lo inscribe en una especie dada. Así, por ej., cuando el árbol se convierte en leña, abandona la forma árbol para adquirir otra y, en consecuencia, deja de pertenecer a la especie árbol.

divisibilitas est passio quantitatis. Cf. *Deus est sine...*

effectus assimilatur causae agenti. Se sostiene aquí que el efecto se asemeja a la causa indicando que en cuanto resultado de la acción de la causa –que sólo puede producir lo que de hecho posee– el efecto siempre conserva algo de ella. Se aplica no sólo a aquellos casos en que la similitud entre causa y efecto es como la que puede haber entre padre e hijo, sino también a aquellos casos en que entre ambos términos sólo hay una conformidad puramente analógica, como la que existe entre una planta y la virtud del agua que la hace crecer.

effectus proportionatur suae causae efficienti. El efecto es proporcionado a la causa que lo produce en tanto que siempre retiene algo de ella. La proporcionalidad –que no debe entenderse en sentido estrictamente cuantitativo– se funda en el hecho de que la virtud del agente se extiende en el efecto, por ej. la *"virtus"* o poder de una chispa es capaz de encender un leño que, así, retiene el fuego que está en ella. Por eso, cuanto más perfecta sea intrínsecamente una causa, más perfecto será el efecto por ella producido. Al mismo tiempo, también se ha de entender esta locución en el sentido de que un efecto particular deriva de una causa particular, efectos ordenados derivan de causas ordenadas, y el efecto universalísimo y fundamental, es decir, la existencia, tiene que derivar de una causa universalísima y primera, el Ser.

ens et bonum convertuntur. Es ésta la primera sentencia escolástica que afirma una convertibilidad entre "ente" y otro término, al que

también se considera una propiedad trascendental (véase *transcendentale*). Como sucede en todas aquellas sentencias donde aparece el *convertuntur*, se señala con ello, en primer lugar, que quien dice *ens* está implicando también esa otra propiedad trascendental; en segundo término, y como derivado de lo anterior, también se indica una proporcionalidad: cuanto mayor sea la entidad o jerarquía ontológica de una cosa, mayor será el grado de la propiedad aludida en este tipo de sentencia. Así pues, en el presente caso, se sostiene que todo ente, o sea, todo lo que es, es "bueno", en cuanto se entiende el ser como perfección. Subyace en ello la intrínseca proporción entre la bondad y, por ende, el carácter de apetecible de una cosa, y el grado de entidad o de ser de la cosa misma. Esto último significa que cuanto mayor sea la plenitud de ser de algo tanto mejor será ese algo, es decir, tanto mayor será su bondad y, por eso, será más digno de ser apetecido por la voluntad.

ens et pulchrum convertuntur. Es ésta una sentencia de uso muy acotado por ser aceptada por pocos autores. Así pues, para ellos, que establecen una distinción nocional entre *ens* y *pulchrum*, «bello» es un trascendental y, por tanto, expresa una propiedad del ente en cuanto tal. Con ello se está implicando el esplendor del hecho de ser (véase *ens et bonum...*).

ens et unum convertuntur. En cuanto trascendental, es decir como atributo del ente que trasciende toda especificación ulterior, el *unum* señala la propiedad que tiene el ente de ser indiviso (véase *ens et bonum...*) Así pues, nada añade al significado de *ens* sino la negación de su división. Ahora bien, todo ente o es simple o es compuesto. Si se trata de un ente simple, por ej., el alma humana, es indiviso de hecho e indivisible por definición; si es compuesto, no llega a la existencia mientras sus componentes estén separados, por ej., materia y forma en una piedra. Sólo cuando esos componentes se unen se tiene en este caso el compuesto que constituye el ente, término que, por ende, es intercambiable con el de uno, como recuerda esta sentencia. Cabe advertir que no se ha de confundir este significado de *unum* (véase) con el uno matemático. A diferencia del *unum* como trascendental, que confiere sentido a la presente sentencia, el

uno matemático añade al ente una nota que corresponde a la cantidad. Así, un mismo ente puede ser uno en un aspecto y muchos en otro. Una sustancia primera, por ej., Sócrates, es uno en razón de su sustancia, y múltiple por sus accidentes, como sabio, padre, etc. Si, en lugar de tomar el caso de las sustancias primeras, se toma el de la especie, por ej., hombre, estamos ante algo numéricamente múltiple en la realidad, pero uno en virtud de la unidad de la especie. Así pues, "ente" y "uno" son términos intercambiables sólo si este último se entiende entitativamente como indiviso.

ens et verum convertuntur. El hecho de que "ente" y "verdadero" sean términos intercambiables no implica, como tampoco sucede en el caso de *ens* y *bonum*, que sean sinónimos (véase *ens et bonum...*) Lo que afirma esta sentencia es que todo ente tiene, entre otras, la siguiente connotación: es verdadero en el sentido de real, como de lo que es realmente un árbol decimos que es un «verdadero árbol». Ahora bien, en su relación con el intelecto, es verdadero para éste, que se con-forma con el ente.

ens necessarium est actualissimum. Esta sentencia identifica el ser necesario con el acto puro al sostener esto: que es menester que el ser de lo que por sí es necesario –es decir, de lo que no puede no existir– sea un ser actualísimo, sin nada potencial. El ser necesario se opone al ser contingente precisamente porque no recibe el ser de otro sino que él mismo *es* el ser. Ahora bien, recibir el ser de otro y así actualizarse o pasar al acto exige en cualquier ente contingente estar en potencia, lo cual lo hace apto para tal recepción. En el ser necesario sucede lo contrario. En esto se funda el presente enunciado. La cuestión es tratada en particular por Duns Escoto (cf. *Op. ox.* I, *d.*2, *q.*7, *n.*53).

essentiae rerum consistunt in indivisibili. Las esencias de las cosas consisten en lo inseparable. Esto significa que ningún predicado se puede quitar de la definición de algo, sin que por ello mismo quede desvirtuada la esencia que esta definición precisamente expresa. Así, del hombre –cuya esencia es la de animal racional, es decir que se define como tal– no puede ser separada ni la animalidad ni la racionalidad. No sucede lo mismo con la *descriptio* (véase).

ex duobus entibus actu nequit fieri unum per se. Sentencia escolástica que se funda en la intercambiabilidad de *ens* y *unum* como trascendentales (véase *ens et unum convertuntur*). Ahora bien, con el término "*entes actu*" se significan sustancias completas que permanecen íntegras y perfectas en su realidad; y por "*unum per se*" se entiende aquel ente cuya unidad se debe a su misma naturaleza o esencia. Si es un ente compuesto, sus componentes necesariamente deben ser incompletos y guardar entre sí la relación que se da entre potencia y acto. Advertido lo cual, se hace manifiesto lo que afirma la expresión, i.e., la imposibilidad de que de dos entes en acto, uniéndose y *permaneciendo como tales*, resulte algún ente que en acto y sustancialmente sea uno por sí. Por ej., un leño, al unirse a la forma mesa, deja de ser leño en acto.

ex falso non potest per se sequi verum. Este axioma sostiene que, en rigor, de premisa falsa no puede seguirse conclusión verdadera, en cuanto la falsedad no puede ser causa de verdad. Sin embargo, puede suceder que a lo falso siga lo verdadero, en la medida en que lo falso contenga alguna parte de verdad, ya que nunca, en una proposición con sentido, puede darse la falsedad completa, es decir, el caso en que tanto el sujeto como la cópula y el predicado sean falsos. A esto se refiere el "*per se*" acotado que subraya: lo falso por sí mismo o en cuanto falso.

ex mere negativis et particularibus nihil sequitur. De dos premisas negativas o bien de dos premisas particulares, no se sigue conclusión alguna. Ejemplo del primer caso: de las premisas "El hombre no es animal" y "El animal no es corpóreo", no se sigue ninguna conclusión. En el caso en que ambas premisas sean particulares ocurre lo mismo; por ej., de "Algunos hombres son rubios" y de "Algunos hombres son morenos": no se sigue ninguna conclusión. Se compendian así dos principios fundamentales de la argumentación silogística: 1. *utraque si praemissa neget, nihil inde sequitur*; 2. *nihil sequitur geminis ex particularibus umquam*: el primero dice que de dos premisas negativas no puede extraerse ninguna conclusión; el otro principio sostiene que nada se sigue de dos premisas si ambas son particulares.

ex necessario nonnisi necessarium et ex vero nonnisi verum sequitur. Axioma de carácter lógico que, presuponiendo un procedimiento formalmente recto, sostiene que de lo necesario no se sigue sino lo necesario; y de lo real o verdadero, lo verdadero. Si es verdadero que 'todos los hombres son mortales' y que 'Sócrates es hombre', se sigue que la proposición 'Sócrates es mortal' es también verdadera. De modo similar, si todo triángulo tiene tres ángulos; siendo el escaleno un triángulo, es necesario que el escaleno tenga tres ángulos.

ex nihilo fit ens creatum. Este enunciado deriva de interpretar filosóficamente la noción de creación. En efecto, ésta parece oponerse al *ex nihilo nihil fit*. Como muchos escolásticos, Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, acepta el principio que sostiene que de la nada, nada se hace. Aristóteles lo había admitido en términos absolutos, pero no si se entiende el ser como privación. En este último caso, el Estagirita recurre a las nociones de potencia y acto y explica el devenir del no ser al ser como el pasaje de lo potencial a lo actual en el ente particular. Sobre esta base, Tomás examina el problema de la creación *ex nihilo,* problema que los antiguos no se plantearon. Ellos sólo consideraron la producción de efectos particulares por obra de causas particulares, las cuales presuponen necesariamente algo anterior a su acción. Pero esto no es válido en el caso de la creación, o sea, de la primera producción por obra del principio universal de todas las cosas (cf. *S. Th.* I, *q.* 45, *aa.* 1 y 2). El Aquinate señala que de la nada absoluta nada puede resultar, cuando se trata de la causa agente creada, pero diferente es el caso precisamente de la *causa del ser total*, es decir, del Creador.

Es interesante una observación que Martin Heidegger hizo sobre este problema, al señalar que, mientras que el principio *ex nihilo nihil fit* es propio de la metafísica griega, el principio de *ex nihilo fit ens creatum* caracteriza la cristiana.

ex nihilo nihil fit. "De la nada, nada se hace". Modernamente entendida, ésta es una formulación del principio de razón suficiente o, al menos de uno de sus corolarios. Pero sus antecedentes históricos son muy lejanos y se remontan a una tesis de la escuela eleática que

la utilizó para demostrar el carácter contradictorio del devenir y para probar el carácter de inmovilidad y eternidad del ser. En efecto, si el ser se generase, sería necesario que antes de generarse fuera nada; pero "nada se genera de la nada". Recuérdese que la preposición *ex* señala, entre otras cosas, la materia de la que se produce algo. En primera instancia, Aristóteles acepta este principio, pero inmediatamente acota que vale sólo cuando se lo refiere al no ser *simpliciter* y no a esa modalidad especial de no ser que es la privación (véase *privatio*). Por tanto, el Estagirita no considera contradictorio el devenir como pasaje, provocado por una causa agente (*ab aliquo*), de (*ex*) un ser en potencia a un ser en acto (cf. *Fís.* I, 8). Dicho de otro modo, de un no ser en acto a un ser en acto.

Con el advenimiento del Cristianismo, las dos opiniones que anteceden fueron retomadas a propósito de la comprensión intelectual del problema de la creación, que gira en torno de la oposición entre este principio y el que establece, por el contrario, que *ex nihilo fit ens creatum*. Las posiciones respecto de la mencionada oposición, se dividen fundamentalmente en dos direcciones: 1. la de aquellos que afirman la imposibilidad de un tratamiento conceptual de la cuestión, ateniéndose al principio que nos ocupa, sin matizarlo. Consecuentemente, frente al problema de la creación, estos autores han optado por 1.1. relegarla a un artículo de fe, escindiendo fe y razón; 1.2. negarla formalmente por incompatibilidad con el saber racional y empírico, eliminando la fe en pro de la razón; 1.3 considerarla como una cuestión metafísica racionalmente insoluble, pero de la que el pensamiento no puede desprenderse. Frente a ellos, se ubican los del segundo grupo, quienes han encarado la resolución del problema mediante distinciones hechas sobre este principio, que conjugan con el mencionado "de la nada resulta el ente creado". En esta línea se insertan gran parte de los escolásticos, que se basaron sobre la ya señalada posición aristotélica. La solución que ofrecieron a este problema se esboza precisamente en el artículo "*ex nihilo fit ens creatum*" (véase).

ex vero numquam sequitur falsum. Locución escolástica que sostiene que de lo verdadero no puede seguirse lo falso. De hecho, simplemente ateniéndose a los principios lógicos, lo verdadero como tal

no puede conducir sino a lo verdadero, y sólo desviándose de tales principios se incurriría en lo falso. Por tanto, si en un silogismo formalmente válido, las dos premisas son verdaderas, se seguirá lógicamente una conclusión también verdadera (véase *ex necessario...*).

experientia artem generat. Para comprender que la experiencia genera el arte, se ha de recordar el tratamiento aristotélico de la cuestión al comienzo de la *Metafísica*. Sobre esas bases, los escolásticos tuvieron en cuenta que, así como de la memoria proviene la experiencia, de ésta a su vez proviene el arte. De hecho, el arte o técnica (véase *ars*), en cuanto conocimiento más universal que la experiencia, se genera cuando de muchas nociones adquiridas experimentalmente se conforma una noción que, en la medida en que es más universalizable, resulta aplicable a casos similares.

falsum non est scibile. Lo falso en cuanto falso no es objeto de conocimiento. Y no lo es por dos razones: la primera es que la facultad de conocimiento humano por excelencia, que es el intelecto, tiene por objeto formal propio (véase *obiectum*) lo verdadero. La segunda es que el contenido de lo que es en sí mismo falso no se puede demostrar, por ej., es imposible demostrar que un triángulo tiene cuatro ángulos; por eso, esta última proposición no es, estrictamente hablando, algo *scibile*, es decir, objeto de ciencia. Otra cosa es reconocer que puede probarse que tal proposición o juicio es falso, por una aseveración verdadera.

finis est causa causarum. Si bien esta sentencia concierne específicamente al plano de las causalidad libre, es decir al plano del obrar humano, se aplica también al metafísico debido a la tendencia escolástica a destacar la primacía de la causa final. Por ello el pensamiento escolástico tiene precisamente un rasgo fuertemente teleológico. Metafísicamente, la sentencia destaca que el fin es lo que mueve a las demás causas operativas a ordenarse a su prosecución. Por eso decían que el fin, que es lo primero en la intención, es lo último en la ejecución. Así, por ej., la intención de ir a Roma mueve como fin para ejecutar las acciones que como medios llevarán a la realización de lo propuesto: viajar a esa ciudad.

finis nobilior iis quae sunt ad finem. El fin es más noble que lo que está ordenado a él, porque todo lo demás se quiere como medio para el fin. La afirmación, de validez metafísica, no sólo ética, se funda en que el fin moviliza a todo lo que conduce a él (véase *finis est causa causarum*). Ahora bien, lo más universal, que abarca lo menos universal, es superior a éste. Con todo, hay autores, como Duns Escoto, que sostienen que, al menos en el plano ético, esto sólo rige para el caso del fin último (cf. *Op. ox.*II, *d.*2, *q.*2, *nn.* 3 y 18).

finis omnium quedammodum summus. En cierto sentido, somos el fin de todas las cosas. Este enunciado se ha de acotar a todo lo que se genera y corrompe, es decir, al mundo natural que es el orden del *ens mobile*. En este orden, al que el hombre mismo pertenece, él es el ser más noble al que toda la naturaleza parece ordenarse y en el que ella alcanza su máxima perfección. Así lo expresa, por ej., Duns Escoto (cf. *De rer. princ. q.*12, *n.*3). Otra formulación de esta sentencia reza: *homo sensibilium omnium finis*: el hombre es el fin de todas las cosas sensibles.

finis ultimus unicus est. Para sostener que el fin último es único, hay que partir de la visión que considera la realidad como un cosmos, i.e. un universo ordenado, tal como lo hacían los medievales. En virtud de ese orden esencial, sólo puede haber un único fin. Si hubiera más de uno, habría varias ordenaciones de los entes a ellos, lo que significaría ausencia de verdadero orden, porque lo que se dirige a algo como meta última, no puede dirigirse a otra cosa. En otros términos, de suponer más de un fin último, no habría, precisamente, uni-verso.

finiti ad infinitum nulla proportio. No hay proporción alguna de lo finito respecto de lo infinito, ni en el plano del ser ni en el del conocer. La proporción alude a la comparación entre dos relaciones que, a su vez, cada una se basa sobre la distinción entre dos términos, grados o partes: A es a B como C es a D. Así, la pro-porción implica cierta mensurabilidad, y ésta requiere la distinción de partes que, en el caso de lo infinito, es imposible por definición. (cf., por ej., Tomás de Aquino, *S.Th.* I, *q.*7, *aa.* 2 y 3; *q.*2, *a.*3).

forma dat esse rei. Sentencia que sostiene que la forma es lo que confiere a la cosa su acto de ser, dado que la constituye en una especie determinada (véase *forma*), siendo la materia, de suyo, indiferente. En efecto, la forma y no la madera es la que otorga su ser al lápiz, a la estatua, al leño.

forma prior materia et composito. Esta sentencia se refiere a las sustancias compuestas de materia y forma, en las que, metafísicamente, la forma precede tanto a la materia como al compuesto, de acuerdo con lo enseñado por Aristóteles en *Met.* II, 2. Estas sustancias tienen dos principios constitutivos: materia y forma. De ellos, la forma es acto y la materia potencia en cuanto receptiva. Por ende, la forma precede a la materia; así, las formas mesa o lápiz son prioritarias respecto de la madera. Ahora bien, para decirlo en los términos de Duns Escoto, la materia es "*principium principiato*". Pero, como lo que es anterior a lo anterior es anterior a lo posterior, la forma precede –siempre en sentido metafísico– tanto a la materia como al compuesto (cf. *Exp. in Met. Arist. l.* VII, *s.*2, *c.*1, *n.*13).

forma substantialis non suscipit magis et minus. Literalmente, esta sentencia afirma que la forma sustancial no admite el "más" ni el "menos". Para su comprensión, se debe advertir que se habla aquí de las formas llamadas a informar algo, no de lo informado que queda vinculado con la potencia. Se ha de recordar también que la forma, sujeto de este enunciado, se asocia con el acto. No se trata, pues, de algo *in fieri* sino de lo que lo hace ser tal cosa. Así, por ej., las formas sustanciales "pino" o "cisne", en cuanto tales, no admiten grados.

frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora. Lo que se puede hacer por medio de poco en vano se hace a través de mucho. De raíz aristotélica (VII *Topica* c. 4; *Phys.* c. 6) este enunciado de economía concierne especialmente al plano del conocimiento. En el orden cognoscitivo se considera como exigencia metodológica la reducción a un principio o a pocos principios, si ellos son suficientes para explicar la cosa de la que se trate. Por eso, la apelación a varios siempre ha de estar acompañado de la justificación pertinente. De esta manera comenta, por ej., Duns Escoto el planteo aristotélico de la cuestión (cf. *Exp. in Met. Arist. l.*1, *s.*2, *c.*1, *n.*42). Y lo

usa Buenaventura (cf. *Comentario de las sentencias,* III, *dist.* 13, *q.* 1 *sed contra*).

generatio et corruptio non afficiunt directe materiam nec formam sed compositum. Esta sentencia escolástica está fundada en la concepción hylemórfica del mundo, según la cual los entes corruptibles están compuestos necesariamente de dos principios: la forma sustancial y la materia. Estos componentes no se pueden concebir, a su vez, como entes compuestos sino como co-principios del ente, los cuales, por su unión, constituyen la sustancia. Si, para generar la sustancia, la materia y la forma debieran ser a su vez generadas, deberían estar necesariamente compuestas de materia y forma, y así *ad infinitum*. Ahora bien, es imposible proceder al infinito, pues entonces nunca se llegaría al comienzo de las generaciones y no habría, por tanto, una determinada generación, que es el hecho del que se partió. Así, es necesario admitir que materia y forma no se corrompen ni se generan propiamente, sino que lo que se corrompe o se genera es la sustancia, es decir, el compuesto. Cuando esto ocurre, materia y forma se generan o se corrompen, sólo en cuanto sus componentes, o sea, en sentido impropio.

generatio fit in istanti. Para comprender el carácter instantáneo de la generación, es menester recordar que, en la Escolástica, se la concebía aristotélicamente como uno de los sentidos del cambio o movimiento (véase *motus*). Pero la *generatio* se distingue del movimiento continuo y sucesivo, propio de los cambios en la cualidad, cantidad y lugar, en cuanto la generación se diferencia de la alteración, del aumento o disminución y de la traslación, porque implica el pasaje del no ser al ser de una sustancia. Así, la generación de la sustancia, esto es, del ente que primariamente es, no puede darse por grados, ya que nada media entre no ser y ser, ni hay continuidad alguna entre ambos.

generatio non est violenta. La generación no es violenta, puesto que, en sentido premoderno, lo violento no es aquello que excede en fuerza, sino un ímpetu de procedencia extrínseca y contrario al movimiento natural (véase *nihil violentum durabile*). Sobre esta base, no sólo no pueden llamarse “violentas” por definición las operacio-

nes propias de un ente natural, sino que tampoco puede ser violento su ingreso en la existencia, su generación, es decir, su comenzar a ser. En términos más analíticos, Duns Escoto señala que en la generación, en la que confluyen materia y forma, la materia se inclina intrínseca y naturalmente –y, en consecuencia, no con violencia– a la forma que recibe (cf. *Op. ox.* II, *d.*18, *n.*6).

generatio unius est corruptio alterius et corruptio unius est generatio alterius. En la escolástica este enunciado no tiene carácter causal, en el sentido de que la generación de uno produzca la corrupción de otro o a la inversa, sino que significa la coincidencia de dos sucesos: por ej., la corrupción o muerte de un ser vivo constituye, a la vez, la generación de elementos de los que se compone su cadáver. Los medievales vieron la necesidad de esta coincidencia en la imposibilidad de la materia de existir ni siquiera por un instante sin una forma determinada.

generationes et operationes sunt circa singularia. De base aristotélica, esta sentencia afirma que las generaciones y las operaciones, en cuanto tales, son de los entes individuales. En efecto, en la generación de las sustancias compuestas, intervienen, como co-principios universales, la forma y la materia. Y la sustancia que de esta manera se genera es ella misma individual. En cuanto a las operaciones, la naturaleza es el principio de las mismas en *esa* substancia o ente determinado. Dicho principio sólo determina las operaciones propias de una substancia que tiene tales características determinadas y que pertenece a tal especie. Así, tanto la generación como la operación sólo pueden tener como sujeto el ente individual.

habitus augentur ab actibus. Se debe recordar que el hábito, en el sentido en que aparece en esta máxima, es una cualidad, por sí misma estable y difícil de remover, que los medievales consideraban como una segunda naturaleza. Así entendido, facilita la operación propia de la facultad que tiene ese hábito. Es un hecho, además, que los hábitos pueden aumentar, i.e. admiten un más y un menos. La presente sentencia observa que los hábitos aumentan por los actos, mejor aún, por la reiteración de los actos propios de esa facultad determinada. Así pues, esos actos no pueden ser cualesquiera, sino sólo

aquellos ordenados a facilitar las operaciones de la potencia que, al estar revestida del hábito, perfecciona su operar. En virtud de esta acotación se explica otra máxima conexa: *habitus potentiam perficit.*

habitus potentiam perficit. Cf. *habitus augentur...*

homo sensibilium omnium finis. Cf. *finis omnium quodammodo...*

ignoti nulla cupido. Sentencia escolástica que niega la posibilidad de que haya algún deseo de lo que se desconoce, precisamente porque se supone que el intelecto ha de informar a la voluntad presentándole a ésta su objeto, es decir, mostrándole un ente como *bonum*. En español, tiene más fuerza la traducción literal: "de lo desconocido, ningún deseo", elidiendo el verbo, como hace la sentencia latina. Hay una sentencia complementaria de ésta. Su formulación es "*Nihil volitum, quin praecognitum*": "Nada es querido, a menos que sea previamente conocido".

imaginationi fatuum est credere. Esta locución advierte sobre la inconsistencia de dar crédito a la imaginación cuando se pretende un conocimiento verdadero. En este sentido, los autores medievales señalan que es raro que el vulgo conciba algo común o universal, a menos que sea a través de una imagen. Por eso, al ser incapaz de abstraer todas las notas individuantes sensibles para formar la noción universal, suele engañarse siguiendo la imaginación y concibiendo lo inteligible como si se tratara de algo sensible.

individuum est incomunicabile. Con esta sentencia la Escolástica subrayó la incomunicabilidad de la sustancia individual, es decir, señaló que ésta no es común a ninguna otra cosa: su ser es, pues, intransferible. A la vez, la opuso a sus cualificaciones, que son esencialmente universales y, por ello, comunes –al menos, *potencialmente*– a varios existentes particulares: por ej., *este* vestido blanco –y no otro– tiene individualidad e identidad intransferibles; su blancura, en cambio, puede ser compartida por otros vestidos y aun por otros entes cualesquiera del mismo color. Cabe recordar, no obstante, que, en su actualidad, los accidentes son *de* la sustancia primera, que es el sujeto en el que inhieren. En cambio, ésta, como ya soste-

nía Aristóteles, no es en ningún sujeto, ni se predica de ningún sujeto (cf. *Cat*. 2).

infiniti ad finitum non est proportio. Los escolásticos tienden a preferir una sentencia que es paralela y complementaria con ésta: *finiti ad infinitum nulla proportio*. Esta formulación constituye un axioma en el que insistieron los autores medievales de influencia neoplatónica. Establece que, cuando el discurso versa sobre lo infinito, no son válidas las razones o proporciones tomadas del ámbito de lo finito, ya que en tal discurso, el concepto se ha de formar y utilizar en términos absolutos.

infinitum est ignotum. Lo infinito es desconocido. En efecto, en cualquiera de sus acepciones (véase *infinitum*), lo infinito no puede ser conocido *actualiter* por una mente finita como la humana. El infinito potencial es incognoscible porque algo sólo se puede conocer en la medida en que está en acto. El infinito actual, *quoad nos*, también es incognoscible, porque nuestro conocimiento, por definición, es limitado, parcial. Ciertamente, la presente sentencia sólo se aplica al conocer humano y no al divino. Para éste, es perfectamente posible aprehender simultáneamente y sin limitación alguna. Ahora bien, el hecho de que la mente humana no puede conocer el infinito, porque es inabarcable para ella, no significa que no pueda postular su existencia actual. Véanse *quidquid recipitur ad modum...*, y *finiti ad infinitum...*

ingenita facere quae facta sunt non potest Deus. Dios no puede hacer que lo hecho o lo dado no se haya generado o no haya sucedido. Esta afirmación, compartida por muchos escolásticos, apunta directamente contra una de las principales tesis sostenidas por Pedro Damián justamente en el *De divina omnipotentia*. Allí, Pedro Damián sostiene, por ej., que Dios puede hacer que la fundación de Roma no haya existido, puesto que, para este autor, Dios está más allá del principio de no contradicción. Así, lo enunciado en esta máxima constituye una acotación, en términos negativos, de la que afirma *Deus potest facere quod...* Duns Escoto añade una importante aclaración, precisando que no se trata del poder respecto del pretérito –es decir, del poder de haber hecho algo– sino del poder de hacer

que lo que ha sido no haya sido (cf. *Rep.* IV, *d.* 43, *q.*3, *n.*11). Por eso, enfatiza que Dios está privado de tal posibilidad: "*Deus hoc solo privatur: ingenita facere quae facta sunt*". Y ello en virtud de que sólo se puede aniquilar lo que es, pero el pasado ya no es (cf. *Op. ox.* IV, *d.*1, *q.*6, *n.*5).

intellectui obiectum praesens sit oportet. Es preciso que el objeto –i.e. el objeto *de conocimiento*– esté presente en el intelecto. El sentido interno opera teniendo presente su objeto propio: la memoria sensible, por ej., recuerda una imagen que está presente en ella. De manera análoga, el objeto del intelecto opera teniendo presente en él la imagen que él mismo convertirá en concepto.

intellectus causas cognoscere desiderat. Esta sentencia presupone dos principios aristotélicos: que todo hombre por naturaleza desea conocer, y que decimos conocer algo cuando conocemos su causa. Para los escolásticos, la participación natural del deseo en el proceso de conocimiento impulsa al cognoscente a descubrir la causa de un efecto dado, pero, a la vez, el conocer la causa universal impulsa a descubrirla en los particulares. Así se expresa, por ej., Duns Escoto (cf. *Op. ox.* I, *d.*3, *q.*3, *n.*3).

intellectus est omnia intelligibilia. Cf. *intellectus intelligendo...*

intellectus est tamquam tabula rasa. Cf. *nihil est in intellecto...*

intellectus est universalium, sensus particularium. Que el intelecto tiene por objeto los universales, es decir, que conoce lo universal, y el sentido, lo particular, es considerado en la Escolástica una verdad evidente por experiencia. En efecto, los sentidos perciben el color, el olor, etc. no en cuanto tales, sino este matiz de rojo que se da en *esta* rosa o el perfume de *estas* violetas. Sólo al final del proceso de conocimiento, y justamente por abstracción de las particularidades sensibles, el intelecto es capaz de aprehender la forma "rosa" que, en cuanto forma, es universal.

intellectus in actu est intellectum in actu. Cf. *sensibile in actu est sensus in actu.* Enunciado escolástico de raíz aristotélica que describe la naturaleza del conocimiento en virtud del concepto de unidad de la

forma inteligible. En efecto, según las afirmaciones de Aristóteles en *De An*. III, 4, 429 a, 11, el intelecto es *tabula rasa*, es decir, no tiene ningún contenido innato de conocimiento, sino que consiste en potencia o capacidad de conocer. Por ello, sus operaciones cognoscitivas tienen como determinación específica –es decir, como forma o acto de la intelección– el contenido del conocimiento, o sea, lo inteligido o la forma inteligible, en cuanto ésta se vuelve un término inmanente al intelecto. Análogamente, las cosas en sí mismas no son cognoscibles sino a través de sus formas inteligidas. Ahora bien, la forma es una e idéntica en el intelecto y en lo inteligido; la cosa como conocida y el intelecto en acto de conocimiento son ambos necesarios para constituirlo, siendo su actualidad formalmente idéntica. De ahí que el acto de conocimiento sea no solamente unión, sino, en rigor, identidad formal entre el intelecto y lo inteligido en acto. Véase también *intellectus* (*intelligendo*) *fit omnia*.

intellectus (intelligendo) fit omnia. Sentencia escolástica que es consecuencia de la que reza *intellectus in actu…* (véase). Significa que el intelecto en acto de alguna manera se hace todas las cosas, según la conocida aserción aristotélica en *De an.* III, 5, 430 a 12 y ss. En este pasaje, Aristóteles distingue entre intelecto pasivo e intelecto agente. El primero se puede convertir en todas las cosas en la medida en que las recibe; el segundo puede asimilar todas las formas al elaborar las nociones. Compara este último caso con la luz que, en cierto sentido, hace que los colores en potencia se vuelvan colores en acto. Para Duns Escoto, quien reformula este principio en los términos "*anima est quodammodo omnia*", añade que lo es *non realiter sed per quamdam similitudinem*. Por eso, con mayor precisión, utiliza la versión "*intellectus est omnia intelligibilia*" (*Op. ox.* I, *d.*3, *q.*6, *n.*13 y 15).

intelligere sequitur esse. Cada cosa es percibida por el intelecto en la medida en que es; de ahí que también se sostenga "*primo in intellectu cadit ens*" (véase). Así pues, la cosa, en la medida en que es ente, es, en principio, inteligible y cognoscible, puesto que el ente contiene en sí su razón de ser, que es lo que el intelecto está llamado a captar. Por eso, el *non ens* no puede conocerse, ni de él hay ciencia.

intentio determinat agens ad agendum. Textualmente quiere decir: la intención determina al agente a actuar. A través de esta sentencia también se advierte la preeminencia que en el período escolástico tuvo el fin como término de las operaciones de un ente. En el caso de las acciones humanas, se trata de la *intentio finis* que es, precisamente, el principio determinante del actuar. La *intentio finis* constituye su dirección por el cruce tejido entre las operaciones del intelecto y la voluntad. Ciertamente, el diseño de este tejido es presentado de modo diverso por cada autor, pero todos coinciden en lo señalado por esta sentencia.

intentio naturae est ad speciem. Significa que la finalidad de la naturaleza, en la generación de nuevos individuos, se dirige principalmente a la conservación de la especie. Implica además que no termina en la generación de la especie, ya que atiende a otras superiores, ni concierne directamente al individuo. Siendo los individuos corruptibles, las energías generadoras no están destinadas a mantenerlos como individuos sino a perpetuar la especie. El individuo particular se genera en cuanto sólo así puede conservarse la especie. Más aún, cuanto inferior es la perfección de la especie –y, por ende, más necesaria la existencia de los individuos– tanto mayor es el número de los que se generan, justamente para asegurar aquélla. El hecho de que la multiplicación misma de los individuos dentro de una especie tenga en vista la conservación de la misma se funda en lo siguiente: en los seres corruptibles, tan sólo la especie perdura siempre y continuamente. Así pues, es el bien de la especie –a cuya conservación se ordena la generación– aquello a lo que tiende principalmente la naturaleza, como señala Tomás de Aquino (cf. *S.Th.* I, *q.* 98, *a.* 1 *c*).

inter ens et non ens non datur medium. Formulación metafísica del principio de no contradicción en uno de sus corolarios. Pero esta sentencia, de raíz aristotélica, supone que se está hablando en términos absolutos. En efecto, como el ser se dice de varias maneras, se puede hablar también de ser en potencia. Ser en potencia es intermedio entre ser en acto y el mero no ser, pero no algo intermedio entre ser y no ser *simpliciter*, dado que ser y no ser son contradicto-

riamente opuestos. Así, comentando a Aristóteles, escribe Tomás de Aquino: *"Ens enim in potentia est quasi medium inter purum non ens et ens in actu"* (*In I Phys. l.* IX).

inter substantiam et accidens non datur medium. El medio lo es respecto de los extremos, y puede ser medio o por participación o por negación de los extremos. Ahora bien, sucede que la substancia y el accidente, propiamente hablando, no guardan entre sí relación de extremos, por lo que no puede haber medio entre ambos, como señala Tomás (cf. *In Met.* XI, *l.*6, 2244).

intus existens prohibet extraneum. Enunciado escolástico que, en sentido genérico, afirma que un acto, ya existente en una potencia, excluye otro acto similar de la potencia. Si una potencia está ya actualizada, no puede ser actualizada por otro acto de la misma especie: quien ya tiene algo no puede padecer necesidad de ello, porque, de lo contrario, tendría y no tendría lo mismo al mismo tiempo. Lo importante en esta sentencia es la aplicación que de ella hizo Tomás de Aquino para demostrar la espiritualidad del alma. Aristóteles había afirmado (cf. *De an*. III, 4, 429 a 18-22) que, si el intelecto tuviera en sí mismo naturaleza corpórea, la tendría siempre presente inteligiblemente y, así, no sería ya una potencia ordenada a poseer las formas de todas las otras naturalezas corpóreas. Pero, de hecho, el intelecto conoce muchas y, potencialmente, puede conocerlas todas (cf. *Intellectus fit omnia*.). Por tanto, no tiene en sí naturaleza corpórea: es inmaterial o espiritual. El Aquinate lo expresa diciendo: *"Quod potest cognoscere aliqua oportet ut nihil eorum habeat in sua natura, quia illud quod inesset ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum"* (*S. Th*. I, *q*. 75, *a*. 2). Ahora bien, la inteligencia humana puede conocer las naturalezas de los distintos cuerpos; por ende, no tiene en sí naturaleza corpórea, aunque se sirve de un órgano corpóreo; puesto que opera independientemente del cuerpo, existe también independientemente de él. Así, pues, el alma humana, que tiene inteligencia incorpórea y espiritual, debe ser incorpórea y espiritual.

magis et minus non variant speciem. Sostiene que los términos "más" y "menos" no se pueden asignar a la esencia y, por ende, tampoco

a la especie a la que pertenecen. En efecto, con ellos se alude a lo cuantitativo –es decir, a lo mayor y menor– en los entes particulares que pertenecen a dicha esencia o especie, es decir, que tienen la misma forma. De este modo, el hombre adulto es mayor que el niño, pero no por ello más humano, puesto que ambos pertenecen por igual a la especie *homo* y, por consiguiente, tanto uno como otro se definen como *animale rationale*. En este contexto, y prosiguiendo con el ejemplo dado, se suele decir que una persona más justa o más sabia que otra es "más humana" que la otra, pero en cuanto a la perfección que se ha comparado y no *simpliciter* (véase).

malum non habet finem. El sentido al que alude este enunciado es que el mal no tiene causa final. No puede tenerla *essentialiter* porque, en principio, el mal no es: consiste en la ausencia de bien. Así, lo que no es no puede tener causa final. En cambio, el mal puede tener causa final *per accidens*, pues nada impide que las negaciones se ordenen a un bien aparente.

medicus curat deus sanat. Para comprender esta expresión, se ha de tener en cuenta el significado originario de los dos verbos: el primero alude a cuidar; el segundo, a la restitución de la salud. En la concepción medieval, el *medicus* es quien, por el dominio de su *ars*, está llamado a procurar los cuidados que cada dolencia requiere para ayudar al paciente a superarla del mejor modo posible; pero, así como la enfermedad se consideraba una prueba a la que Dios sometía, por lo mismo, Él era visto como quien daba la dolencia por superada, otorgando la sanación del enfermo.

medio in omni est negatio utriusque extremi. En todo medio está la negación de uno y otro extremo. Se trata, pues, de los opuestos por contrariedad (véase *contraria*) que, sean proposiciones, sean términos, admiten lo *medium*. Esta clase de oposición requiere que los extremos tengan el mismo tipo de determinación: por ej., "mayor" y "menor", en cuanto extremos, tienen ambos la determinación de la cantidad. El medio, en este caso, lo "igual" resulta de la negación de aquellos dos: lo igual es ni mayor ni menor.

medium est eiusdem generis cum extremis. El medio pertenece al mismo género de los extremos. Esto se funda en algo que está implícito en la sentencia anterior: el medio y los extremos han de tener la misma determinación. Por ej., esencialmente lo blanco no se torna dulce; en todo caso, lo hace por accidente. Por este ejemplo se señala que el medio debe ser del género del color, y estar, por ende, entre lo blanco y lo negro como está lo gris.

medium nobilius est extremis. Sentencia válida principalmente en el ámbito moral. En efecto, la ética escolástica de línea aristotélica considera la virtud como el medio –en el sentido de equidistante– entre los extremos que son el exceso y el defecto. El medio es lo más noble respecto de tales extremos: así, la valentía es lo más noble en relación con la temeridad y la cobardía. No siempre se tiene en cuenta que, en una representación mental de tipo geométrico, si bien dicho punto medio se encuentra a igual distancia de ambos extremos, no se halla empero en el mismo plano, sino en uno superior. Lo dicho desmiente un malentendido frecuente que tiende a ver esta orientación ética como una moral de mediocridad (véase *virtus consistit in medio*). La sentencia rige también en el orden físico. En este nivel, se ha de entender en el sentido de que lo compuesto es más perfecto con respecto a los elementos que lo componen, ya que precisamente su complejidad le confiere mayor riqueza entitativa que la de los componentes.

modus operandi et cognoscendi sequitur modus essendi. Sentencia que enuncia que el modo de obrar y de conocer del cognoscente siguen a su modo de ser y, por tanto, se conforman al mismo. La esencia, como *modus essendi*, limita las clases de operaciones y modalidades de conocimiento propias del ente que posee dicha esencia, pero no el objeto de conocimiento. Así, el hombre, que es ser corpóreo, obra y conoce mediante acciones y especies inteligibles cuyo punto de partida es el mundo sensible y material. Sin embargo, el conocimiento humano puede trascender la cognición de objetos sensibles y materiales y elevarse hacia la cognición de realidades despojadas de materia, i.e. inmateriales. En cambio, las sustancias incorpóreas, es decir, puramente espirituales, obran por me-

dio de operaciones puramente inmateriales. Así, conocen sin necesidad de la intervención de la sensibilidad, intuyendo directamente el mundo espiritual, aunque su conocimiento también puede versar sobre algo material.

natura agit propter finem. Sentencia fundamental en la concepción medieval del mundo natural, que, por otra parte, responde a su visión de la realidad como universo ordenado. Afirma que la naturaleza actúa en razón de algún fin. Los autores medievales consideran verdad evidente el hecho de que la esencia –o, justamente, la *natura* de cada especie– se dirija siempre a su fin propio, por ej., el nogal siempre fructifica en nueces. Es interesante el uso que se ha hecho de este principio incorporándolo a una de las vías acerca de la existencia de Dios. En efecto, los seres que carecen de conocimiento –por ej., las plantas– no pueden tender a un fin con conocimiento de éste. Dado que es evidente que efectivamente lo hacen, se ha de postular que los dirige un ser cognoscente, así como el arquero dirige la flecha. Dicho ser inteligente, que dirige todas las cosas naturales a su fin, es lo que se denomina “Dios”. Así lo formula al menos Tomás de Aquino (cf. *S.Th.* I, *q.*2, *a.*3 *c*).

natura determinatur ad unum. Para la comprensión de esta sentencia se ha de tener presente, en primer lugar, que para los escolásticos, *natura* es la esencia en cuanto principio de operaciones. En segundo término, hay que señalar que, en este contexto, lo puramente natural se opone aquí a lo libre. La naturaleza ordenada a algo determinado se circunscribe a agentes necesarios, no libres, es decir, a agentes naturales. Éstos están determinados solamente a aquellas operaciones que les son exclusivas según su especie. Así, el fuego sólo está ordenado a quemar, calentar y alumbrar. El hombre en cambio, en cuanto agente libre, puede ordenarse o dirigirse a operaciones aun opuestas entre sí. De este modo, la presente sentencia señala la determinación que se da en lo puramente natural. También se encuentra, básicamente con el mismo significado, en la formulación: “*causa naturalis est determinata ad unum* (*efectum*)”.

natura non deficit in necessariis. Que la naturaleza no deja de proveer lo necesario, así como tampoco abunda en lo superfluo, es otra

afirmación aristotélica que ha sido suscripta por los escolásticos. Por su parte, en el comentario a esta sentencia, Duns Escoto focaliza su análisis en la unidad e integridad del ente natural en relación con la operatividad que le es propia. Así, por ej., los miembros inferiores en el hombre son necesarios y suficientes para su modo natural de desplazamiento, esto es, para la *actio debita* (cf. *De Rer.Princ. q.*14, *n.*28). Otra versión, aunque menos específica de la presente máxima es *natura semper agit quod melius est.*

natura non facit saltus. Advierte que la naturaleza no presenta discontinuidad en sus ordenaciones, ni en sus desarrollos. Se considera que esta afirmación se remonta, por lo menos, a M. Eckhart. De hecho, Leibniz se apoya en su autoridad cuando escribe que todo procede por grados en el mundo natural (cf. *Nouveaux essais*, IV, 16), lo cual constituye, para él, la ley metafísica de la continuidad (cf. *Monadología* 9, 10).

natura semper agit quod melius est. Cf. *natura non deficit...*

necessarium ex se non potest non esse. Cf. *ab oportere ad esse...*

nemo dat quod non habet. Esta sentencia expresa un aspecto de la naturaleza propia de la causación que implica participar el ser o un modo de ser: "nadie da lo que no tiene". Por eso, si se hallan efectos aparentemente superiores a la que parecería ser su causa, hay que suponer que intervino una causalidad más amplia. Esto se aplicó frecuentemente a la *causa essendi*. Para los teólogos medievales, ningún ente finito tiene en sí el ser de modo originario, porque no es el Ser en sí sino sólo un ente que tiene el ser recibido. Y lo tiene precisamente en virtud de una participación actual del Ser mismo, que es Dios.

nihil agit in distans. Esta breve formulación significa que ningún agente opera a la distancia. Vale decir que ninguna causa produce inmediata o directamente su efecto en lugar distante de sí, sino que debe hacerlo a través de una instancia intermedia; así, por ejemplo, el sol ilumina a través del aire. Ello obedece a que la virtud o potencia de los agentes creados, en cuanto creados, es limitada.

nihil agit in seipsum. Este principio, "nada puede actuar sobre sí mismo", debe entenderse siempre con la acotación "respecto de lo mismo". De lo contrario, un mismo ente sería a la vez agente y paciente en el mismo sentido, lo cual es imposible. Sin embargo, una parte de él puede actuar sobre otra parte o aspecto suyo.

nihil cognoscitur nisi secundum quod est in actu. Enunciado de la filosofía escolástica según el cual sólo puede conocerse aquello que está en acto. Para la comprensión cabal de esta afirmación, se han de tener en cuenta dos aspectos: a) el conocimiento actual se da cuando el cognoscente asimila intencionalmente la forma de lo conocido, lo cual supone que lo conocido ya tiene determinada forma, es decir, actualidad. Tener forma significa ser en acto según dicha forma; aquello que no posee forma no puede, entonces, ser conocido. b) El conocimiento implica algún objeto, es decir, algún ente que sea su término. Ahora bien, el ente puede estar en acto o en potencia; pero la potencia no es cognoscible en sí misma, sino que sólo se la conoce en relación con el acto al que está ordenada; por ej., no pueden conocerse las capacidades de un ser, si no se percibe en acto lo que dicho ser hace o recibe. Por consiguiente, la cognoscibilidad supone siempre actualidad.

nihil est causa sui ipsum. Nada es causa de sí mismo. Efectivamente, causa es lo que produce un ser que, sin su intervención, no existiría; por eso, para ser causa es necesario, primero, ser. Así, una hipotética causa de sí mismo, por una parte, para poder actuar como causa primero debería ser; por la otra, no debería ser, para poder ser causada. Evidentemente, esto es absurdo, si ser y no ser se tocan en relación con el mismo ente y bajo el mismo aspecto. Si, en cambio, se consideran diferentes perspectivas, la cuestión varía; por ej., el mismo hombre existente que opera libremente, puede ser causa de sí, pero no de su existencia ni de su operatividad en cuanto tal, sino sólo desde el punto de vista de las perfecciones que adquiere o adquirió con su actividad. De este modo, un hombre puede ser causa de sí mismo como médico o como matemático, pero no en cuanto hombre.

nihil est in intellecto quod prius non fuerit in sensu. Principio escolástico que responde a la gnoseología de orientación aristotélica, según la cual el conocimiento parte de la experiencia sensible. No obstante, de hecho, se atribuyeron distintas interpretaciones a esta sentencia, según que el acento se pusiera en la sensibilidad como causa única de las ideas, o que se la considerara meramente como una causa que coopera con el intelecto. La interpretación propia de la Escolástica medieval es la segunda. Ésta fue formulada por la tradición aristotélica que entendía que, a partir de la presencia en el alma de la imagen de un ente particular, captada por la sensibilidad, se forma el concepto, gracias a la abstracción universalizadora del intelecto (cf. por ej., *De an*. III, 3; y *An. Post*. II, 19). Tomás de Aquino confiere a esta doctrina una exposición más precisa, definiendo especialmente el carácter individual del intelecto agente como *virtus activa*, por la que cada uno de nosotros abstrae la especie inteligible del *phantasma* (cf. por ej., *C.G.* II, 66-67 y 73-78; *S. Th*. I, *qq*. 84 y ss). En definitiva, se afirma la experiencia sensible como punto de partida ineludible del conocimiento, ya que el intelecto por sí mismo carece de "material" sobre el que concebir o diseñar la forma inteligible: es como una *tabula rasa* o un bastidor en blanco hasta que no reciba dicho "material" de la sensibilidad. Esta concepción del conocimiento, la más frecuente en la Escolástica, niega, pues, la existencia de ideas innatas, aunque no de principios de operatividad propios del intelecto.

nihil nihilo abit. Cf. *ex nihilo nihil fit*.

nihil operantur frustra. Cf. *Deus et natura nihil faciunt frustra.*

nihil potest reduci de potencia in actu, nisi per aliquod ens actu. Nada puede pasar de la potencia al acto, sino por medio de un ser en acto. Cf. *Omne quod movetur ab alio movetur*.

nihil quod est ad utrumlibet exit in actum. Cf. *Ab indiferenti ut indifferenti nihil determinatum oriri potest*.

nihil violentum durabile. Este enunciado, de base aristotélica, concierne especialmente, aunque no de manera exclusiva, a la filoso-

fía de la naturaleza. En dicha línea de pensamiento, la *natura* de un ente es concebida como el principio intrínseco de su actividad. Se comprende, pues, que la acción natural sea durable por definición, ya que responde a principios ónticos, siendo la esencia misma de una sustancia la que determina su obrar. En cambio, lo "*violentum*" alude a la acción padecida por una sustancia proveniente de un principio extrínseco a ella, oponiéndose así, de algún modo, a su naturaleza y a su movimiento natural (cf. Arist. *Et. Eud.* III, 1; Tomás de Aquino, *S. Th.* I-II, *q.* 6, *a.* 6, *ad* 1, y *De ver. q.* 24, *a.* 1, c). Por consiguiente, la determinación violenta es por sí misma episódica, en cuanto aislada de la naturaleza, su orden y su curso. Este último se desarrolla siempre a través de un actuar complejo que elimina paulatinamente los obstáculos, o bien, en los seres animados, posibilitando el desarrollo del poder de adaptación y redimensión.

nihil volitum quin praecognitum. Cf. *ignoti nulla cupido*.

non entis non est definitio. La presente sentencia, que afirma que no hay definición del *non ens* no ha sido universalmente aceptada en la Escolástica. Esto se da porque hay dos posiciones acerca del término "*ens*" (véase): la de quienes consideran que sólo es *ens* aquello en lo que se da el ser –es decir, aquello que efectivamente existe– y la de quienes aceptan llamar "*ens*" también a todo aquello que sea o pueda ser sujeto de proposiciones con el verbo ser, como los términos lógicos, por ej., la afirmación; las privaciones, por ej., la ceguera; o las cosas imaginarias, por ej., el centauro. Los primeros niegan que estos tres últimos sujetos sean entes; los segundos, lo afirman. Por eso, los primeros sólo admiten definición para el primer caso, sosteniendo que no puede haber definición para el segundo, ya que entienden que en el segundo caso se trata en realidad de no entes. Pero la posición más extendida en la Escolástica es la que distingue entre *definitio realis* (véase *definitio*), que corresponde al ente en el primer sentido, el sentido fuerte de *ens*; y la *definitio nominalis*, que compete al segundo caso, el de los entes que no tienen esencia real. Esta posición sostiene que de ambos tipos de "ente" hay definición, aunque sólo sea nominal, si bien pero sólo los primeros tienen definición real porque sólo ellos tienen esencia. Es la línea en la que se

inscribe, por ej., Tomás de Aquino (cf. *De ente et ess.* 1). En cambio, Duns Escoto opta por atenerse sólo a la "*definitio proprie dicta*", entendiendo por ésta la definición real referida al ente real. En consecuencia, suscribe este enunciado, negando que los *non entes*, por ej., las privaciones, tengan definición: "*quia non ens non habet quid est*" (cf. *Op. ox.* IV, *d.*1, *q.*2, *n.*2).

non sunt multiplicanda entia sine necessitate. "No debe multiplicarse los entes sin necesidad". Con esta expresión se indica la así llamada "ley de economía o parsimonia", que concierne tanto al ser como a los principios que lo explican. Dicha ley siempre constituyó un criterio, más o menos explícito, del pensamiento filosófico, pero esta formulación, ya clásica, se atribuye –por lo menos, en su acepción más radical– a Guillermo de Ockham. Para él, la aprehensión intuitivo-intelectiva de lo singular concreto es el único elemento positivo; el resto puede calificarse de crítica negativa o negación. Tal negación está regida por dos principios: *"Deus potest facere omne quod non inducit contradictionem"* y *"Frustra fit per plura quod potest fieri per panciora"* (véanse), siendo este último principio asimilable al enunciado que nos ocupa. En efecto, la primera sentencia, aun cuando muy discutida, se limita a establecer la condición de posibilidad de todo ente; la segunda, indica la convicción sobre la inutilidad de apelar a varios para hacer lo que puede hacerse por menos. De este modo, se declara inútil toda complejidad óntica que la inteligencia sostenga para explicar los diversos principios de la realidad empírica. Ockham prescinde así de "entidades" entre Dios y lo creado, como prescinde también, congruentemente, de toda entidad entre el *terminus conceptus* y la realidad a la que éste se refiere. De la misma manera, para explicar el hecho del conocimiento, se niega a recurrir a diversas facultades cognoscitivas internas y externas, intelecto agente e intelecto posible, etc., considerando que basta que se dé un cognoscente frente a un objeto. Puesto que el segundo principio fue utilizado por dicho autor para zanjar las más intrincadas cuestiones, esta sentencia, que lo formula, se conoce históricamente con el nombre de la "navaja de Ockham". En la Modernidad, Galileo expresa lo mismo diciendo: *"la natura non opera*

con molte cose quello che può operare con poche", y lo aplica particularmente al principio de inercia.

omne agens agit in quantum est actu. Todo agente actúa en cuanto está en acto. Para que algo actúe, antes tiene que ser o existir. Más aún, el mismo existir de la cosa es por sí principio de acción: toda cosa o sustancia que efectivamente existe, no ouede existir sin tener una naturaleza dada. Ésta es justamente su esencia en cuanto principio de las operaciones que le son propias según su especie. La potencia no dice ser sino posibilidad de ser y, por ende, sólo *posibilidad de actuar* en una dirección determinada.

omne agens agit propter finem. El enunciado de que todo agente actúa por un fin constituye un modo de formular el principio de finalidad. Toda operación o acción es siempre de algo –el agente– sobre algo y dirigido u ordenado a algo. Por eso, la intrínseca dirección al fin propia del agente es un principio formal, cualitativo de todo actuar.

omne quod est, ex suppositione quod sit, necesse est esse. Axioma que expresa el tipo de necesidad hipotética *ex suppositione* (véase) o *ex hypothesi*, es decir, aquella que requiere una condición para que se dé. Así, por ej., bajo la condición de estar sentado, o suponiendo que alguien lo está, es necesario que, mientras permanezca en tal posición, esté sentado (cf. Tomás de Aquino, *S. Th.* I, *q.* 19, *a.* 3 *c*).

omne quod est per participationem causatur ab eo quod est per essentiam. Todo lo que es por participación, es causado por aquello que es por esencia. Este principio está basado sobre la noción escolástica del *esse per participationem*. Esta última expresión se refiere siempre a un ser que posee determinada perfección de manera limitada o parcial, ya se trate de una perfección de carácter trascendental, como verdad, bondad o belleza; ya sea de carácter predicamental, como la cantidad. Tal participación está en el ser derivado o participado. Dicho ser o dicha perfección no es subsistente en sí y por sí –lo que indica omnímoda plenitud–, sino que deriva necesariamente de lo autosubsistente. Así, también este principio expresa un desarrollo de la noción de causalidad: el aspecto de efecto está indi-

cado en la limitación señalada, y el de causa se remonta a la así llamada *causa adaequata o causa essendi*, es decir, aquella que no interviene sólo como factor de mutación, sino que participa o comunica su propio ser. Esta causa es el *Ipsum Esse subsistens* al que se refiere repetidas veces Tomás de Aquino (cf. *S. Th*. I, *q*. 44, *a*. 1; *q*. 84, *a*. 4, *ad* 1; *q*. 49, *a*. 3, *ad* 4; *q*. 65, a. 4, *ad* 2). Véase también *primum in unoquoque...*

omne quod fit habet causam. He aquí una de las formulaciones escolásticas del principio de causalidad: *"quod fit"*, lo que existe, lo que se hace, es algo nuevo, contingente, o bien es efecto. Pero, en sentido amplio, alude siempre a lo que adviene. Y nada adviene, sucede o se hace sin causa, como explicita Tomás de Aquino, por ej., en *C. G*. I, 28.

omne quod movetur ab alio movetur. Sentencia escolástica, tratada, por ej., por Tomás de Aquino en *C. G*. I, 13 y *S. Th*. I, *q*. 2, *a*. 3 y *q*. 75, *a*. 1, que expresa el célebre principio aristotélico que el Estagirita desarrolla en los libros séptimo y octavo de su *Física*. En lo que respecta al significado y valor de esta sentencia, es menester notar que su formulación no es tautológica, dado que el verbo del primer miembro está en voz media, mientras que el del segundo se encuentra en voz pasiva. De ahí que su traducción precisa es: "Todo lo que se mueve, es movido por otro". Así, el primer verbo expresa un modo de existir que comienza a ser y que antes no era –el del móvil– y que, por eso, no es por sí ni desde sí, es decir, no tiene en sí la razón de ser. El segundo verbo señala, precisamente, la exigencia entitativa del primero, introduciendo otro factor: el del agente. Cabe subrayar que este principio en su significado y aplicación más fuerte concierne al cambio o mutación en el significado metafísico de "movimiento"; dicho en términos aristotélicos, el pasaje de la potencia al acto. En este último sentido, el enunciado asumiría otra formulación: "siempre se pasa de lo que es en potencia a lo que es en acto, por otro que ya existe en acto" (*Met*. VIII, 9, 1049 b 24-25). En estos últimos términos, la sentencia que nos ocupa concierne al principio de causalidad. Ese "otro" del que se habla, debe entenderse como otro aspecto del nuevo modo de ser: así, por ej., la facul-

tad cognoscitiva es otra, i.e. distinta y distinguible tanto del cognoscente como del acto de conocimiento en cuanto tal. Véase *quidquid movetur...*

omnes homines natura scire desiderant. Esta formulación tiene punto de partida en el célebre comienzo de la *Metafísica* aristotélica: todos los hombres, por naturaleza, desean saber. Al asumirlo, los autores medievales subrayaron lo afirmado a continuación por el Estagirita: el amor que los hombres muestran por los sentidos, en la medida en que éstos no sólo contribuyen a la preservación de la vida sino que también son medios de conocimiento, especialmente, la vista. Según la lectura medieval, la visión, por su inmaterialidad, nos procura mayor certidumbre que el resto de los sentidos y es, a la vez, la que nos aporta más datos sobre la realidad sensible. Los medievales interpretaron que, si naturalmente amamos más el sentido que mejor nos permite conocer, ello es prueba de que, por naturaleza, amamos el conocimiento. Así se lee en la mayor parte de los comentarios escolásticos al texto aristotélico.

omnis actio est iuxta proportionem maioris inaequalitatis. Esta sentencia señala que toda acción (véase *actio*) guarda proporción con la mayor o menor desigualdad que mantenga con su término, puesto que lo igual no actúa sobre su igual (véase *simile non agit in simile*).

omnis virtus perficit hominem. En general, la *virtus* en sí misma es una perfección, pero también es una fuerza o potencia que lleva a obrar rectamente o a hacer rectamente algo; de ahí que se hable, por ej., de "virtud curativa". Así pues, puede predicarse de personas o de cosas. Paulatinamente, el término "*virtus*" se fue reservando para el hombre y sus operaciones. Ahora bien, en su acepción más acotada, la *virtus* es la disposición propia de una potencia para llevar a cabo un acto bueno en sí mismo. Como el obrar sigue al ser, el modo de acción deriva de la disposición del agente, o sea, del hombre. La virtud es principio de actividad, del obrar; por tanto, es necesario que preexista en el agente la correspondiente disposición a obrar. Cuando esa disposición se traduce en repetidos actos hechos en orden al bien, se convierte en *habitus.* La virtud propiamente dicha es, pues,

aquel hábito operativo que perfecciona el obrar humano y, por eso, al hombre mismo, como reza este enunciado.

operari sequitur (ab) esse. El obrar sigue al ser, en cuanto el ente actúa según su naturaleza, vale decir, según lo que es, porque, antes que nada y de modo fundante, el ente es. En términos técnicos, se dice que la operación es del sujeto subsistente (principio *quod* del actuar), por medio de su naturaleza (principio *quo* del obrar). Por eso, escolásticamente se llama acto primero a la naturaleza del sujeto, y acto segundo, a su operación: el ente obra porque es, no a la inversa. Por lo demás, el acto de ser se da en una naturaleza determinada, más aún, individuada; de ahí que el modo de obrar refleje el modo de ser. De esta manera, un ente puede obrar según el máximo de posibilidades de su naturaleza específica y también por debajo de la misma, pero no por encima de ella: un pájaro y un hombre pueden actuar ambos por instinto, pero, a diferencia del hombre, el ave no puede obrar racionalmente porque no es *animal rationale*.

operationes sunt singularium. En términos escolásticos, todo ente está constituido de *essentia* y *esse*. La naturaleza es la esencia *de un ente* en cuanto principio de operación. Así, no es la esencia del ave la que vuela sino el ave individual, que posee esencia o naturaleza. De ahí lo afirmado por esta sentencia: las operaciones son de los individuos. Cf. *actiones sunt...*

opinari et existimare non est in nobis. Opinar y estimar no depende arbitrariamente de nosotros, en cuanto no podemos asentir o disentir a voluntad respecto de aquello que se nos aparece como verdadero o falso con plena evidencia o bajo un motivo plausible: nuestro juicio está determinado, pues, por la realidad del objeto mismo que se nos impone. En cambio, sí podemos imaginar algo a voluntad.

opposita simul stare nequent. Los términos opuestos, contrarios o contradictorios, no pueden encontrarse simultáneamente en lo mismo. Se basa sobre lo explicitado en *posito uno contrariorum...*

ordine intentionis quae sunt priora posteriora sunt ordine executionis. Lo primero en el orden de la intención es posterior en el or-

den de la ejecución. Esta sentencia se refiere a la causa final: primero queremos el fin y luego los medios cuya ejecución nos llevará a alcanzarlo; sin embargo, en sentido cronológico, es a la inversa: primero, ejecutamos los medios para obtener así el fin propuesto. Por ej. un enfermo antes de recobrar su salud –a la que tiende como fin último en cuanto enfermo– se ha de procurar las medicinas que repararán su salud deteriorada.

pars alicuius totius non habet esse nisi esse totius. La parte de un todo no tiene ser sino el ser del todo. El enunciado sólo se refiere al caso del todo integral, es decir de aquella totalidad en la que no solamente las partes constituyen el todo sino que éste es lo único que les puede conferir razón de ser; de ahí que sea aplicable fundamentalmente a los organismos. Diferente es el caso de un todo no integral: en éste la parte tiene cierta independencia óntica; por ej., la pared de una casa, ya que no repugna al muro permanecer en su ser separado de la casa. No obstante, se ha de tener en cuenta que *pars extra totum est imperfecta.* Así se expresa Duns Escoto (cf. *Op. ox.* II, *d.*17, *q.*1, *n.* 5). La contrapartida complementaria de esta sentencia es la que reza *posito toto integrali...*

parvus error in principio magnus est in finis. Un pequeño error al principio se hace grande al final. Es este un precepto metodológico que advierte sobre la importancia del manejo preciso de las nociones fundamentales, para evitar que los equívocos e imprecisiones generen distorsiones graves en el edificio racional que se yergue a partir de ellas. Por eso, Tomás de Aquino elige citar este principio para abrir su opúsculo *De ente et essentia*: estas nociones figuran entre las primeras que ha de incorporar con corrección y exactitud quien se inicie en Metafísica. Además, como señala Avicena (cf. *Met.* I, 6), son las cosas que primero concibe el entendimiento. La fuente común es aristotélica y se encuentra en el libro primero del *De caelo et mundo*.

peiorem sequitur semper conclusio partem. Con la afirmación de que la conclusión sigue siempre la "peor parte", los autores medievales subrayaron un aspecto de la consecuencia necesaria con que la índole de la conclusión deriva de las premisas. En efecto, considerada

"peor" la negación respecto de la afirmación y la particularidad respecto de la universalidad, señalaban con esta sentencia el hecho de que una premisa negativa o bien una particular conducirá siempre a una conclusión del mismo carácter.

posita causa formali ponitur eius effectus. Indica que si se da la causa formal, se da su correspondiente efecto, así como, desaparecida la primera, desaparece también el segundo: *remota causa formali, removetur eius effectus*. Esto se funda, obviamente, en el hecho de que la forma es lo que confiere a la cosa su ser determinado y la conserva en él. Por ej., "La blancura existe en algo; luego, existe lo blanco". A la vez, es válido el sentido inverso partiendo del efecto. Si se ha dado de hecho tal efecto es porque se ha dado primero –obviamente, en una prioridad metafísica– su causa formal: lo blanco existe porque existe la blancura. La correspondiente negación tiene el mismo fundamento: *remoto effectu causa formalis removetur et ipsa*. En este último caso, se ha de recordar que la forma *mantiene* a la cosa en su ser determinado, de modo que, desaparecida dicha determinación –que hace 'ser lo que es' a ese ente– desaparece *su* causa formal.

posito effectu ponitur eius causa formalis. Cf. *posita causa formali...*

posita causa materiali possibile est ipsius actum esse. La *materia* (véase) es aquello de lo cual algo se hace con el concurso de otro u otros factores; así, el mármol respecto de la estatua que supone la intervención del escultor para que aquello que está en el mármol en potencia, llegue al acto, i.e. la estatua. La materia está, pues, asociada con la potencia y, por ende, con la posibilidad. Ello explica que, en la dirección que va de la causa al efecto, se hable en términos de lo posible. Con todo, la causa material debe suponer la disposición hacia el efecto: por ej., en el hierro –y no en el papel– está en potencia la espada. De esta manera, se manifiesta lo sostenido por la sentencia: dada la causa material, es posible que su acto mismo sea. Para retomar el ejemplo, si hay hierro, es posible que haya espada de hierro. En cambio, en la dirección inversa, es decir, desde el efecto a la causa, y teniendo en cuenta las notas de la relación causal, se habla en términos de lo necesario. Así, se afirma que *posito effectu materia permanens necessse est eius materia esse*: dado el efecto, permane-

ciendo la materia, es necesario que esta materia sea. Si hay espada de hierro, necesariamente hay hierro. En su literalidad, con verbos en presente, ambas rigen para los casos de materia *permanens*. En cambio, en aquellos de materia *transiens*, como esta última palabra indica, interviene el factor temporal, con lo que el tiempo verbal –o aun el mismo verbo– queda modificado cuando se va desde el efecto a la causa: *posito effectu materia transeuntis necesse est eius materia praefuisse* (véase). Pero en sentido negativo o *destructive*, y desde la causa al efecto, la sentencia es única y se expresa en términos absolutos: *remota causa materiali removetur eius effectus*. Cancelada la causa material, se cancela su efecto; poco importa si dicha causa es materia *permanens* o *transiens*: si no hay hierro no puede haber espada de hierro; si no hay harina, no puede haber pan, como explica Pedro Hispano (cf. *Sum. Log.* 5.25).

posito effectu materia permanens necesse est eius materia esse. Cf. *posita causa materiali...*

posito effectu materia transeuntis necesse est eius materia praefuisse. Cf. ***posito effecto ponitur eius…***. Locución referida al caso de los entes materiales, cuya materia es *transiens*; por ej., el pan hecho de harina. Se debe decir que, dado el efecto de algo hecho de materia *transiens*, alguna vez tuvo que haberse dado previa y necesariamente dicha materia. Retomando el ejemplo propuesto, esta sentencia se aplicaría así: “Existe pan; luego, tuvo que existir harina”; de ahí, que se emplee el verbo en pasado. Si se tratara de materia *permanens*, habría que decir que, dado el efecto, se da la materia correspondiente a su causa material.

posito effectu ponitur eius materia permanens. Debe recordarse que se habla de *materia* (véase) en muchos sentidos. Entre ellos, la materia puede ser *permanens*, como la madera en el leño; o también *transiens*, como la hierba en la oveja. Ahora bien, la presente sentencia se refiere a los entes materiales y, respecto de ellos, afirma que, dado el efecto, como dicho efecto implica también causa material permanente, ha de darse necesariamente la materia que le corresponde. La locución se aplica, pues, sólo al primer ejemplo menciona-

do, porque allí se trata de materia permanente: "Dado un leño, se da la madera".

posito uno contrariorum ab eodem removetur reliquum. A diferencia de términos meramente diversos, como "superficie" y "blanco", se consideran términos contrarios aquellos que, refiriéndose a un mismo sujeto, expresan sus grados extremos, por ej., blanco-negro (véase *opposita* 1). En tal caso, como indica esta sentencia, dándose uno de los contrarios está implicada necesariamente la remoción, es decir, la inexistencia o desaparición del otro en el mismo sujeto y orden (véase *remoto uno contrariorum...*).

posito uno dividentium removetur reliquum. Dado uno de los términos de la división se cancela o remueve el restante. Para la comprensión de esta sentencia conviene aclarar qué se entendía en lógica medieval por "*divisio*". En sentido general, significa separación o distinción. Ahora bien, la *divisio* (véase) puede ser de carácter afirmativo, por ej., la separación de una mano respecto del cuerpo en el caso de una amputación, o bien negativo. La división negativa es de carácter eminentemente lógico y consiste en distinguir *per negationem*, por ej., separar hombre de no hombre. Así, Sócrates es o bien hombre o bien no hombre. Si se da lo primero, queda excluido lo segundo. Aplicada al presente ejemplo, la sentencia sostiene que, dado uno de los términos distinguidos o separados en este último sentido, como Sócrates es hombre, se remueve o descarta que no lo sea. Esta sentencia implica los principios lógicos de no contradicción y de tercero excluido, como su complementaria: *remoto uno dividentium ponitur alterum.* Entre otros, Pedro Hispano trata el caso (cf. *Sum. Log.* 5.46).

posito toto integrali ponitur quaelibet eius pars. Este axioma establece que, dado un todo integral, se da cualquiera de sus partes. Hay que tener en cuenta que la noción de integridad proviene del término *integer*, que en primera acepción significa "intacto". Así, la completa, intacta unión de partes compone el todo. El darse de ese *totum* supone, pues, la existencia de cualquiera de sus partes; por ej., existiendo un hombre existe su corazón. Obviamente, la sentencia solo es válida para el caso de las sustancias compuestas, ya que las

simples por definición son indivisas e indivisibles. Cf. *pars alicuius totius...*

posito uno privative oppositorum ab eodem removetur reliquum. Puesto que se denomina *opposita privative* a una forma y su correspondiente privación, como visión-ceguera, se sigue que el darse de uno de dichos opuestos implica la no existencia del otro. Por eso, la sentencia sostiene literalmente que, dado uno de los opuestos privativos, por eso mismo, el otro desaparece.

posito uno relativorum ponitur alternum. Sentencia que se refiere a aquel tipo de relación cuyos términos son correlativos (véase *relatio*) y se implican mutuamente, como padre e hijo. Dada dicha implicancia mutua, la sola existencia de uno de dichos términos supone necesariamente la del otro. En sentido negativo, la sentencia reza: *destructo uno relativorum destruitur alterum* o, más frecuentemente, *remoto uno relativorum removetur alterum*: siempre en esta clase de relación, si desaparece uno de los términos relativos, desaparece el otro; así, si no hay hijo no puede haber padre y a la inversa.

potentiae specificantur per actus et obiecta. Sentencia escolástica que indica que la diversidad de potencias o facultades está dada por la diversidad de objetos a los que ellas están ordenadas por naturaleza y por el acto propio de cada una de las mismas. Un examen atento de la cuestión es el que presenta Tomás de Aquino, quien aclara que no cualquier diversidad de objetos diversifica las facultades, sino sólo la especificidad de aquello a lo que la potencia está ordenada como a su objeto *propio*. De esta manera, a los colores y a los sonidos corresponden diferentes potencias de la sensibilidad como la potencia de ver y la potencia de oír, mientras a cosas coloreadas, como rosas o edificios, no corresponden diferentes potencias o facultades, sino una sola: la potencia sensitiva del color, i.e. la vista (cf. *S. Th.* I, *q.* 77, *a.* 3). Dicho técnicamente: lo que especifica y distingue cada potencia no es el objeto material sino el objeto formal propio (véase *obiectum*).

primum in intentione est ultimum in executione. Cf. *Ordine intentionis...*

primum in unoquoque genere est causa caeterorum. Este enunciado, aunque de formulación aristotélica, presenta resonancias platónicas; de ahí que remita también al que reza *omne quod est per participationem...*. En efecto, se entiende aquí por *primum* aquello que, en el ámbito de determinado género, no tiene ni puede tener ningún precedente. Tal *primum* se concibe, pues, como lo que posee por identidad la perfección de ese *genus*. Ahora bien, puesto que tal perfección por identidad sólo puede corresponder a un solo ente, si existen otros en el género de esa perfección, serán derivados, es decir, participaciones del primero que es causa de los restantes. Así, el calor del leño o del hierro incandescente es causado por el fuego al cual conviene el calor esencialmente. La formulación de este principio se encuentra también en Aristóteles (cf. *Met*. I, 193 b 24) y es frecuente en la Escolástica, especialmente, en Tomás de Aquino (cf., por ej., *S. Th*. I, *q*. 44, *a*. 1; *C.G*. II, 15; *De pot*. *q*. 3, *a*. 5).

principia prima sunt omnibus nota. Los primeros principios son conocidos por todos. Este enunciado se refiere precisamente a los *principia communes*, también llamadas "*maximae propositiones*". Éstos son evidentes para nosotros sin necesidad de demostración, aunque constituyen el punto de partida de cualquier demostración; de ahí que conciernan a todas las ciencias; por ej., el principio de no contradicción. Por lo demás, si los principios de la demostración no fuesen evidentes universalmente, las demostraciones deberían remontarse al infinito y, entonces, nada podría probarse.

primum in intellectu cadit ens. Esta sentencia escolástica, que sigue la doctrina aristotélica de la abstracción, asume el *ens* en su significado primario, es decir, como aquello que efectivamente es. Por eso, dice Tomás de Aquino que lo primero que aprehende el entendimiento es el *ens*. De hecho, cualquiera sea la cosa que aprehendemos, al instante concebimos que existe; así, le atribuimos el ser y por consiguiente unidad y bondad, en razón de la convertibilidad entre *ens*, *unum* y *bonum* (cf., por ej., *S.Th.* I-II, *q*.55, *a*.4 *ad*1).

prius est esse quam operari. Cf. *operari sequitur esse*.

propter quod unumquodque tale et illud magis. Sentencia escolástica, fundamentada en el pasaje de la *Metafísica* aristotélica (cf. I, 1, 993 b 24), que dice que aquel ser del cual depende que muchos tengan una determinación particular, contiene esa misma determinación y de modo eminente. Así, este principio se identifica con el que reza "*Primum in unoquoque genere…*" (véase); por ej., si un leño encendido es cálido a causa del fuego, el fuego mismo debe ser necesariamente cálido y serlo aún más que el leño encendido.

quae conveniunt in uno tertio, ea conveniunt inter se. La *convenientia* es aquella condición de los entes o de las nociones por la cual dichos entes o nociones pueden unirse o vincularse entre sí. Ahora bien, para algunos autores –en general, aunque no necesariamente, realistas– ello implica la postulación de una tercera instancia, la de aquello en lo que convienen o gracias a lo cual lo hacen, de donde esta sentencia escolástica: "Las cosas que convienen con una tercera –o coinciden o concuerdan con ella–, convienen a la vez entre sí". Por ej., una rosa blanca y la nieve convienen en la blancura.

quantum omne divisibile est. El axioma que establece que todo *quantum* (véase) es divisible alude a la noción misma de cantidad, cuyo atributo esencial es justamente la divisibilidad. Por lo demás, propio de la cantidad es ser mensurable, o sea, de algún modo divisible en partes.

qui dat formam dat consequentiam ad formam. Lo que da la forma, da también lo que se sigue de ella, porque, al ser la forma aquello que constituye a algo como tal, conlleva las consecuentes propiedades de ese algo. Por ej., aquello que confiere la forma "fuego", por eso mismo, comunica la propiedad de quemar. Así, el presente axioma equivale al que reza: "*causa causae est etiam causa causati*" (véase), si se entiende la primera de estas palabras en el sentido de causa formal.

quicquid praedicatur de partibus in quantitate simul sumptis praedicatur de suo toto. Se trata aquí de los miembros de una especie como partes cuantitativas de una totalidad. Así, dice que lo predicado de cada una de ellas, simultáneamente asumidas, esto es, suma-

das, se predica de la totalidad. Por ej., Sócrates corre, Platón corre, y el resto de los hombres corre; luego, el hombre corre. La correspondiente proposición *destructiva* sostiene: *quicquid removetur de partibus in quantitate simul sumptis removetur a suo toto*, es decir, lo que se niega de cada parte o miembro, sumados, se niega de la totalidad. Por ej., Sócrates no vuela, Platón no vuela, y los demás hombres no vuelan; luego el hombre no vuela.

quicquid praedicatur de toto in quantitate et de qualibet eius parte. Sentencia que se refiere a proposiciones lógicas: lo que se predica del todo cuantitativamente hablando, se predica de cualquiera de sus partes, entendiéndose por lo primero las proposiciones universales; y por lo segundo, las singulares. Por ej., "Todo hombre corre; luego, Sócrates corre". Por eso, se asimila al enunciado *si universalis vera quaelibet eius singularis vera*: si la proposición universal es verdadera, cualquiera de las singulares que ella comprende es verdadera. Por cierto, también es válida la correspondiente negativa: *quicquid removetur a toto in quantitate et a qualibet eius parte*. Ejemplo de la última es: "Ningún hombre corre; luego, Sócrates no corre".

quicquid removetur a toto in loco et a qualibet eius parte. Cf. *cuicumque convenit...*

quicquid removetur de partibus in quantitate simul sumptis removetur a suo toto. Cf. *quicquid praedicatur de partibus...*

quidquid movetur ab alio movetur. Cf. *omne quod movetur ab alio movetur*. Todo lo que que mueve es movido por otro. Al fundarse en el concepto de movimiento o cambio, esta sentencia implica las nociones de acto y potencia: el motor, i.e., aquello que mueve o que produce el cambio de otra cosa, para poder hacerlo, ha de estar en acto; lo que es movido, debe estar en potencia respecto de aquello hacia lo que va a cambiar. Por ej., el fuego, que tiene calor en acto, calienta el leño, y éste está caliente sólo en potencia. Es imposible, pues, que una cosa sea *respecto de lo mismo y de la misma manera* motor y móvil, ya que, en ese caso, se incurriría en contradicción. Ahora bien, en virtud de la variedad de órdenes en los que, aristotélicamente, la Escolástica aplicó el concepto *motus* (véase), es-

ta sentencia se puede entender en los siguientes sentidos principales: 1. desde el punto de vista metafísico –y más fuerte– hay que considerar que nada, salvo Dios, es *a se* (véase); por eso, todo lo que "se mueve" o pasa del no ser al ser, es decir, todo lo que empieza a existir, lo hace en virtud de otra cosa anterior ya existente; 2. en lo que hace a la categoría de cualidad, lo mismo rige en el caso del movimiento de la alteración; 3. causalmente, todo efecto propiamente dicho tiene lugar en razón de una causa eficiente.

quidquid praedicatur de definitione et de definito. La definición es la proposición que significa el ser de la cosa o realidad a la que se alude, la cual es el sujeto gramatical de dicha proposición, por ej., *Homo animal rationale est*. En rigor, la definición aquí es el predicado gramatical y lo definido es *homo*. La presente sentencia dice que lo que se predica o afirma de la definición se predica o afirma de lo definido. Así, por ej., si el animal racional –que es la definición– es capaz de pensar, el hombre –que es lo definido– es capaz de pensar. En sentido negativo, tenemos la sentencia *quidquid removetur a definitione et a definito*, esto es, lo que se rechaza, se remueve o se niega de la definición también se niega de lo definido. Para retomar el ejemplo mencionado, el animal racional no vuela, por tanto, el hombre no vuela. Hay aun otra formulación de esta sentencia: "*de quocumque pradicatur definitio et definitum*" y su correspondiente negativa "*a quocumque removetur definitio et definitum*". Pedro Hispano utiliza ambas expresiones (cf. *Sum. Log.* 5.10 y 5.11).

quidquid praedicatur de definito et de definitione. Lo que se predica de lo definido se predica también de la definición. A diferencia de la inmediata anterior, esta sentencia acentúa la relación de *habitudo* (véase) que lo definido guarda con la definición. Así, "hombre", se define como "animal racional" y "Sócrates'' se define como ''hombre". En este caso, "hombre" y "Sócrates" son lo definido y "animal racional" es la definición. Ejemplo de esta máxima es "El hombre piensa; luego, el animal racional piensa"; en los casos particulares, "Sócrates es hombre; luego, Sócrates es animal racional". Lo mismo sucede en sentido negativo, ya que *quidquid removetur a definito et a definitione*, o sea, lo que se niega o remueve de lo definido también

se niega de la definición: "La piedra no es hombre; por tanto, la piedra no es animal racional".

quidquid praedicatur de descriptione et de descripto. Lo dicho a propósito de la sentencia inmediata anterior rige también para el caso de la *descriptio* (véase), tanto en sentido afirmativo como negativo.

quidquid praedicatur de specie et de genere. Lo más universal es superior respecto de lo menos universal que queda subsumido en lo primero, como animal respecto de hombre, y hombre respecto de Sócrates. Esta sentencia sostiene que cualquier nota *esencial* que se predique de la especie se predica también del género. Así, si se afirma que el hombre (especie) es animal (género), se afirma también su corporeidad, ya que ésta le es esencial al ser animal. Desde el momento en que esta máxima alude a predicados esenciales, se vincula con la que reza: *quidquid praedicatur de definito et de definitione* (véase), toda vez que se llega a la definición por género próximo y diferencia específica. La sentencia que nos ocupa no se ha de confundir con la máxima que dice *de quoqumque praedicatur species et genus* (véase), ya que, si bien ambas se fundan en un procedimiento lógico similar, ésta tiene mayor extensión que la referida en último lugar.

quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur. Cualquier cosa que se recibe, se recibe según la capacidad y naturaleza del recipiente. De dos maneras puede entenderse "*ad modum*" en esta sentencia: una limitativa y otra cualitativa. Según la primera, una perfección o acto es recibido por una potencia receptiva o sujeto, con arreglo a su capacidad, a la que no puede exceder. Sin embargo, ello no implica que el acto deba agotar siempre la capacidad receptiva de la potencia, ya que ésta recibe solamente cuanto le confiere la causa agente. De acuerdo con el segundo aspecto, la sentencia significa que, si los modos de ser de lo recibido y del recipiente son diferentes, lo recibido es acogido por el recipiente según el modo de ser propio de éste; así, por ej., cuando el intelecto, que es inmaterial, conoce las cosas materiales, las recibe en sí no material sino espiritualmente, para lo cual las despoja de sus condiciones materiales mediante la abstracción. Nótese que aquí no se ha usado el térmi-

no "*omne*" sino "*quidquid*", ya que la sentencia subraya que el hecho de recibir algo según la propia limitación y modalidad es algo que le ocurre a todos, pero exactamente en la medida en que sucede a cada uno en particular.

quidquid removetur a definito et a definitione. Cf. *quidquid praedicatur de definito...*

quidquid removetur a genere removetur et a specie. Cf. *quidquid praedicatur de specie...*

quod convenit alicui sub nomine magis noto et sub nomine minus noto. Máxima que sostiene que, si lo que conviene o corresponde a algo se expresa con palabras muy conocidas, eso mismo también es válido si se lo expresa con términos menos conocidos. Así, se pretende, por ej., que la proposición "Propio de la filosofía es elucidar las causas de las cosas" valga por "Propio de la filosofía es explicar las causas de las cosas". No se trata, pues, de una mera explicitación de la palabra, como señala Pedro Hispano (cf. *Sum Log.* 5.41), sino de validez de lo sostenido.

quod gratis affirmatur gratis negatur. Lo que se afirma gratuitamente, es decir, sin fundamento, se niega también de esa manera. El hecho de que no haya o no se ofrezcan razones suficientes para sostener una afirmación, no prueba su falsedad. Se señala, pues, la ineficacia demostrativa en esta clase de casos, a diferencia de lo que ocurre en las demostraciones *ad absurdum* (véase *demonstratio*).

quod nimis probat nihil probat. "Lo que prueba demasiado no prueba nada" no significa que toda prueba cuyo valor demostrativo vaya más allá del objetivo de la demostración sea necesariamente ineficaz. En efecto, se podría tratar de una prueba *a fortiori* (véase). Simplemente advierte sobre aquellas demostraciones que, para anular la antítesis, intentan forzar los límites de la tesis, y envilecen con ello la prueba. Un ejemplo sería argumentar que la sabiduría proviene de la racionalidad; la racionalidad es común a todos los hombres; luego, todos los hombres son sabios. En esta aserción se exagera el valor de la racionalidad, porque se la identifica sin más e ilegítimamente

con la sabiduría, cuando, en realidad, sólo es una de sus condiciones. De esta manera, el argumento pierde toda su fuerza. Algo similar ocurre con el procedimiento seguido en las vulgarmente llamadas "generalizaciones".

quod potest cognoscere aliqua oportet ut nihil eorum habeat in sua natura. Aplicada a las facultades de conocimiento y, especialmente al intelecto, esta sentencia señala que es menester que lo que puede conocer algunas cosas no tenga ninguna de ellas en su naturaleza. En efecto, las que estuvieran naturalmente en ella impedirían el conocimiento de las demás, así como una lengua impregnada de sabor amargo no puede gustar el sabor de lo dulce. Por eso, es imposible que el principio de la intelección, que capta las formas corpóreas, sea a su vez cuerpo. Se fundamenta en los términos en que se ha explicitado *Intus existens prohibet extraneum.*

quod uni casui convenit et reliquo. Cf. *quod uni coniugatorum...*

quod uni coniugatorum inest et reliquo. Lo que inhiere en uno de los términos coordinados inhiere también en el otro. Se denominan términos coordinados aquellos que están vinculados por un término común; así, por ej., "hechos justos" y "hombre justo" son coordinados de "justicia". Así, si los hechos justos son buenos, también lo será el hombre justo, porque la misma justicia es buena. Un tipo de término coordinado o *coniugatum* es el *casus*, el adverbio correspondiente. Para retomar el ejemplo mencionado, "justamente" es *casus* derivado de "justicia"; de ahí que lo que se hace justamente o de manera justa se hace bien. Esto se especifica en otra sentencia que complementa la presente: *quod uni casui convenit et reliquo*.

regula est prior regulato. Sentencia escolástica que indica que la regla es anterior a lo regulado por ella; por eso, se ha de conocer y comprender antes. Así, por ej., las normas pictóricas deben ser previamente conocidas y comprendidas para poder pintar. Con todo, la afirmación también se puede entender en sentido metafísico: los principios que rigen algo son metafísicamente anteriores a ese algo en la medida en que lo constituyen.

relata sunt simul natura et cognitione. Los términos vinculados por una relación de implicación mutua se han de dar a la vez, tanto en el plano del ser como en el cognoscitivo. Así, este principio afirma la simultaneidad óntica y lógica de dos términos relativos considerados *formalmente* como tales. Por ej., en cuanto hombre, el padre puede existir sin el hijo, pero, en cuanto padre, no puede existir sin el hijo. De manera similar, en lo que respecta al conocimiento de los términos relativos, el padre, en cuanto hombre, se puede conocer y definir sin relación al hijo, pero formalmente como padre no se puede conocer ni definir sino en relación con el hijo. La razón de esta conexión entre términos *relata* estriba en que cada uno de ellos es condición del otro.

remota causa formali removetur eius effectus. Cf. *posita causa formali...*

remota causa materiali removetur eius effectu. Cf. *posita causa materiali...*

remoto effectu causae formalis removetur et ipsa. Cf. *posita causa formali...*

remoto genere removetur et species. Esta sentencia recuerda que, desaparecido el género, desaparece la especie. Así, por ej., si desaparece el género animal, desaparece la especie dinosaurio. En virtud de la relación asimétrica de subsumisión de la especie respecto del género, no tiene un correlato positivo: la mera afirmación del género animal no supone afirmar ninguna especie en particular.

remoto uno contrariorum immediatorum ponitur reliquum manente subiecto. A diferencia de lo que ocurre con los contrarios mediatos –que son aquellos entre los que se puede dar algo intermedio, como el gris respecto del blanco y del negro–, en los inmediatos no admiten medio. Por eso, la inexistencia *en un mismo sujeto* de un contrario inmediato supone la presencia de su correlativo en dicho sujeto, que es lo afirmado en esta sentencia. Así, por ej., para un mismo sujeto, no estar enfermo implica estar sano, al menos durante un lapso determinado, lo que explica la acotacion "*manente*".

remoto uno dividentium ponitur reliquum. Cf. *posito uno dividentium...*

remoto uno relativorum removetur alterum. Véase *posito uno relativorum...*

res de re non praedicatur. No se predica algo real, i.e, una *cosa*, de otra. Se trata de una máxima de Pedro Abelardo tal como la registra Juan de Salisbury en su *Metalog*. II, 17. Hay que tener en cuenta que, según la concepción abelardiana, el universal (véase *universale*) no es ni una cosa ni una emisión de voz, sino un *sermo*, una *vox significativa*. Sólo ésta se puede predicar de varias cosas. En la llamada "polémica de los universales", el nominalismo moderado de Pedro Abelardo se opone, sobre todo, al realismo extremo de Guillermo de Champeaux. Éste sostenía precisamente que la esencia real es lo que se predica de la cosa particular: contra tal posición se plantea esta sentencia que fue adoptada por los autores medievales enrolados en el nominalismo para indicar su posición respecto de la cuestión de los términos universales.

res nulla propria forma privatur. Al decir que ningún ente real está privado de la forma propia, esta sentencia comprende tanto las sustancias corpóreas o compuestas como las incorpóreas o simples. Así, por ej., ni el caballo ni el ángel pueden carecer de forma, ya que, si estuviesen privados de ella, no podrían existir, porque no serían seres determinados. Duns Escoto lo formula diciendo que, en tal caso, serían y no serían *eso*, lo cual es imposible (cf. *Exp. in Metaph. Arist.* I, *s.*1, *c.*1, *n.*6).

sapientis est ordinare. Propio del sabio es ordenar. Sentencia que tomada del comienzo de la *Metafísica* de Aristóteles, apunta al centro mismo del *modus operandi* intelectual escolástico. En efecto, para ordenar, es decir, para ubicar cada categoría en el plano que le corresponde, primero se ha de distinguir entre los varios planos y discernir la naturaleza propia de cada uno. Del respeto a este principio, provienen en el fondo, las famosas distinciones escolásticas; de ahí que sea citado tan frecuentemente. Tomás de Aquino, por ej.,

lo reitera, entre otros lugares, en *In III Sent. d.*4, *q.*1*, aa.* 1, 2 y 34*;* *C.G.* I, 1, 2.

sensibile in actu est sensus in actu. Literalmente, esta sentencia dice: lo sensible en acto es el sentido en acto. En efecto, lo sensible, en cuanto lo que *puede* ser sentido, es por sí mismo, algo potencial. Sólo deja de serlo y se actualiza cuando lo sentido impresiona al sentido. De manera similar, el sentido constituye por sí mismo una potencia que llega al acto cuando es impresionada por lo sensible. Por la percepción, lo sensible se actualiza en cuanto tal, esto es, se hace presente al sentido, y el sentido capta lo sensible. Este tema fue elaborado entre otros, por Tomás de Aquino (cf. *S. Th.* I, *q.* 13, *a.* 2; *q.* 17, *a.* 2 y *q.* 55, *a.* 1). Siempre en el plano cognoscitivo, esta fórmula es paralela a la que afirma *"Intellectus in actu est intellectum in actu"* (véase).

sensus sunt singularium. Sentencia escolástica que indica, en general, que los sentidos tienen por objeto las cosas individuales: sólo ellas pueden ser percibidas de manera actual. Lo que se ve, se oye, se siente es *este* ente. Cabe señalar, en primer término, que esto es dato de experiencia; en segundo lugar, que vale tanto para las potencias cognoscitivas, como para las apetitivas. En cuanto a las primeras, la máxima se fundamenta en que los objetos sensibles, o sea, materiales, están determinados de tal manera que no pueden existir y predicarse de muchas cosas, como sí ocurre con el universal que resulta precisamente de la abstracción operada por el intelecto a partir de las notas individuantes. Los sentidos, en cambio, no pueden prescindir de éstas. La sentencia también comprende al apetito sensible, en la medida en que se dirige a objetos conocidos por los sentidos, según el modo como éste los aprehende. Con todo, se debe advertir que, si bien los sentidos sólo pueden conocer objetos singulares, ello no impide que estén *ordenados* a algún objeto universalmente; así, el objeto de la vista es el color, pero no porque conoce el color en cuanto tal y en su noción universal, sino porque la vista está determinada a conocer lo coloreado. En otras palabras, únicamente puede ser universal y no singular el objeto *formal* (véase *obiectum*) de cada sentido. Cf. *sensus est universalis, sentire...*

sensus est universalis, sentire singularis. El sentido es universal; el sentir, singular. Este enunciado completa el anterior o lo formula de modo más explícito. En efecto, señala que no es exactamente el mismo el objeto de la potencia, es decir, el sentido, y el del acto de sentir. Para retomar el ejemplo dado de la visión, el sentido de la vista tiene como objeto formal, universal (véase *obiectum*) el color; está ordenado a percibir el color. Pero, de hecho, la operación propia, que es el ver, únicamente percibe el color en una superficie coloreada, es decir, cuando se da en la cantidad, es decir, en un ente individual, en una sustancia *quantitate signata*.

si communiter accidentium posterius inest et prius inerit. De los accidentes comunes (véase *communis*), algunos se acompañan (véase *concomitantia*), o sea, de algún modo se implican, porque uno sigue al anterior; otros, no. Esta sentencia se refiere a los primeros. Con esta acotación, si uno de esos accidentes inhiere en un sujeto, también lo hace el primero. Así, por ej., "arrepentido" sólo puede inherir en un sujeto en el que inhiera "pecador". No es el caso de accidentes como blanco y alto: en cualquier sujeto, se puede dar el uno sin el otro. En sentido negativo, la sentencia reza: *si communiter accidentium prius non inest, nec posterius inerit*.

si generatum est bonum generatio est bona. Cf. *cuius generatio est bona...*

si generatum est malum generatio est mala. Cf. *cuius generatio est bona...*

si universalis vera quaelibet eius singularis vera. Si una proposición universal es verdadera, también lo es cualquiera de las proposiciones singulares que ella contiene. La proposición universal afirmativa comienza con *omne*; la universal negativa, con *nullus*. Así, por ej., al ser verdadera la proposición *Omnis homo rationalis est*, también es verdad que Sócrates, por ser hombre, es racional; o bien, para tomar un caso negativo, puesto que es verdadera la proposición *Nullus homo volat*, también es verdadero que Sócrates no vuela.

si unum contradictorie oppositorum est verum reliquum est falsum. Para aclarar el sentido de esta sentencia, conviene recordar la diferencia entre términos contradictorios y contrarios. En la oposición contradictoria interviene la negación, como entre hombre y no hombre; en la contraria, el tipo de oposición es diferente, como entre blanco y negro. Así, los términos contradictorios, y las proposiciones en las que ellos intervienen como predicados, admiten que sólo uno de ellos es verdadero, y por eso mismo el otro necesariamente es falso.

si simpliciter sequitur ad simpliciter est magis ad magis. Mediante este principio se expresa que cuando una cosa proviene de otra en sentido absoluto, al aumentar ésta, también lo hará la primera. Así, por ej., si la felicidad proviene absolutamente de la virtud, cuanto mayor sea la virtud, mayor será la felicidad.

simile cognoscitur per suum simile. Cf. *simile simili...*

simile non agit in simile. Sentencia que indica que lo igual no actúa sobre lo igual. En efecto, el agente tiende siempre a asimilar al paciente. Pero, si ambos términos fueran perfectamente iguales, no se produciría acción alguna, porque no habría un fin por parte del agente. De la misma manera, lo que tiene 46 grados no actúa en un sujeto de la misma temperatura, sino sobre otro que tiene, por ej., 10 grados.

simile simili cognoscitur. Fórmula escolástica que señala la asimilación que hay en todo conocimiento. En efecto, la cosa conocida, por ej., una rosa, es asumida por el cognoscente, quien la asimila a sí. Pero este enfoque gnoseológico toca un difícil problema que es el de la compatibilidad entre el mundo material de los entes sensibles conocidos, y el inmaterial del alma que conoce. Sobre bases aristotélicas, los escolásticos propusieron una solución fundada en la naturaleza de lo inmaterial: el sujeto de conocimiento es, en última instancia, siempre un alma; es decir, un ente espiritual que, precisamente por serlo, puede trascender la determinación o individualidad de lo material. Así se fundamenta la capacidad del alma humana de asimilar toda forma; por eso decían *"anima fit quodammodo omnia"*. En otras

palabras, siendo espiritual, el alma es forma que puede asimilar en sí otras formas; más aún, potencialmente, todas. De hecho, lo hace en el modo que le es propio, o sea, el cognoscitivo: tal asimilación no es física sino intencional, puesto que el cognoscente, al recibir en sí la forma o acto de lo conocido, se identifica intencionalmente con él. De ahí que esta sentencia se complementa con la que reza *"Intellectus in actu est intellectum in actu"* (véase). Hay aun otra formulación del enunciado que nos ocupa: *simile cognoscitur per suum simile.*

singulare solum intelligitur in universali. Lo individual sólo se entiende –y, por tanto, se conoce– en lo universal. Esto responde al hecho de que la aprehensión cognoscitiva de un ente, que implica su comprensión, requiere entenderlo como *tal cosa*. Y eso significa aprehender su forma, por la que se ordena en su especie, es decir, aprehenderlo intelectivamente como miembro de la especie que es, precisamente, universal. La sentencia se complementa con la que sigue inmediatamente. Cf. *singularium non est...*

singularium non est scientia. No hay ciencia de las cosas individuales. El conocimiento es de lo universal (véase *singulare solum intelligitur in universali*). Así, en esta sentencia, quedan opuestas, aristotélicamente, de un lado, ciencia o conocimiento; de otro, experiencia, aun cuando puedan ser, de hecho, complementarias. El presente enunciado constituye, pues, una reformulación de lo expuesto por Aristóteles en el libro primero de la *Metafísica.*

species sunt sicut numeri. Sentencia que expresa la analogía entre las especies y los números. Ahora bien, en sentido aristotélico, (cf. *Met.* VIII, 3, 1043 b 35 y ss) tal analogía tiene sólo valor indicativo, especialmente, para dar cuenta de la inmutabilidad propia de las especies, en cuanto éstas traducen esencias. En efecto, todas las notas estructurales de la especie y sólo ellas, son esenciales, de tal modo que si una nota se añade o se sustrae, se tiene otra estructura, es decir, otra especie. De la misma manera, si a un número se suma o se sustrae una unidad, se tiene simplemente otro número. El número, que se compone de unidades indivisibles, es único por sí mismo, no es suceptible de aumento o disminución interna, ni de pasaje por continuidad a otro número. Análogamente, la especie, que se

resuelve en el factor diferencial y en el genérico último, es una por sí misma y no admite ni más ni menos. Sobre la base de tales consideraciones la Escolástica del siglo XIII justificó este principio, de última raíz pitagórico-platónica. Fueron desarrolladas, por ej., por Tomás de Aquino (cf. *S. Th.* I, *q.* 50, *a.* 2, *ad* 1; *C.G.* II, 44 y 95; *In VIII Met.* l. 3, *nn.* 1722-27).

substantia est propter se. Esta sentencia se limita exclusivamente al caso de las substancias completas (véase *substantia* 3.1.). Señala que, en virtud de su característica esencial de independencia ontológica, ninguna substancia completa debe su subsistencia a otro *suppositum* dado, sino que se mantiene en el ser, por así decir, en razón de sí misma.. Con todo, se ha de subrayar que ello rige para el caso de la subsistencia o permanencia en el ser, no para el caso de la procedencia, o sea, esto se da una vez que la substancia ha sido puesta en la existencia; por eso, no se debe confundir el *propter se* propio de la substancia con el *a se* que compete a Dios solo. En otros términos, toda substancia es *propter se* pero *ab alio*.

substantiae repugnat inhaerere. Repugna a la substancia el inherir, es decir, el estar en otro. El ser hombre, por ej., no está en otra cosa, como sí lo está el ser negro. Esto responde a una de las notas esenciales incluidas en la noción de substancia; más aún, su *ratio* misma es justamente constituir una cosa a la que compete ser sin estar en un sujeto. En efecto, no inherir en otro es esencial a su concepto. Por el contrario, inherir en otro es lo propio de los accidentes de los que la sustancia misma es soporte. Así, decir "la sustancia inhiere" constituye una verdadera *contradictio in terminis*; de ahí que en esta sentencia el verbo usado sea "*repugnat*".

supremum infimi attingit infimum supremi. Axioma que indica que, en dos series ascendentes y sucesivas –i.e., aquellas en las que una es inmediatamente superior a la otra– el grado supremo de la inferior es el más próximo al ínfimo de la serie superior. Así, por ejemplo, el grado más alto de probabilidad alcanza o es el más próximo al primer grado de certeza.

terminus idem supponit quod significat. El término su-pone o suple lo mismo que significa. Aplicado al caso de la *suppositio* (véase) simple, este enunciado recuerda que el término funciona como representación del concepto, es decir que lo "suple". Éste, a su vez, re-presenta una naturaleza o esencia a la mente, presentación que se denomina justamente *significatio*. De este modo, la sentencia es analítica, en el sentido de que explicita los pasos por los cuales se verifica lo afirmado ya en la Antigüedad: *terminus supponit pro re*. En efecto, el término suple al concepto como significación, y el concepto suple a la cosa como significado; por tanto, el término supone o suple no directamente a la cosa misma, sino al contenido significativo del concepto.

tertium non datur. Axioma lógico en el que se señala que entre dos proposiciones opuestas contradictoriamente, no puede haber una tercera o intermedia que sea verdadera. El principio de contradicción determina que sólo dos juicios pueden ser contradictorios, ya que uno de ellos niega exactamente lo afirmado por el otro, como "Sócrates es hombre" y "Sócrates no es hombre". Ahora bien, al afirmar y negar de un mismo sujeto en el mismo sentido esencial, no pueden ser ambos verdaderos; esta sentencia añade que sólo uno ha de ser verdadero y el otro falso. Sin indicar, pues, a cuál corresponde la verdad, se niega la validez de una tercera posibilidad.

totum est maius sua parte. Como todo axioma, el que establece que el todo es mayor que su parte es verdad evidente, es decir, aquella que se aprehende con sólo conocer el significado de los términos de la proposición. Sin embargo, cabe aclarar, como lo hace Duns Escoto, que no se ha de entender aquí por *totum* el todo dado en la materia prima, por ej., en la piedra o en la madera, sino el todo que se abstrae de las sustancias (cf. *Op. ox.* I, *d.*3, *q.*4, *n.*22). Esta acotación se impone por el solo hecho de que la materia prima no es divisible en partes (véase *materia*).

ubi non est totum et pars, aut totum sumitur aut nihil. Sentencia que sostiene que, donde no se halla un todo integral, o sea, constituido por partes, o se acepta el todo, o nada. Se refiere así a las naturalezas simples, especialmente, a la de Dios. La existencia de éstas se

debe aceptar o rechazar en su totalidad, pero no parcialmente, por carecer de partes. Se ha de subrayar que este principio rige considerando las naturalezas simples *en sí mismas*. El hombre puede distinguir entre diferentes aspectos de una realidad simple; por ej., entre el intelecto y la voluntad divinos, aun cuando Dios es absolutamente simple. En realidad, esta sentencia suele aparecer en la discusión acerca de la naturaleza del alma humana, cuando se debate, por ej., si sus aspectos intelectual y volitivo son "partes" de ella o no.

unicuique experto in sua scientia credendum. Esta afirmación reclama credibilidad para quien es experto en su propio campo de conocimiento. Así, se relaciona entre los escolásticos con la cuestión y el sentido de la *auctoritas*. Recuérdese que una de las acepciones de este término es precisamente *iudicium sapientis in sua scientia*. Con todo, se debe reparar en el "*credendum*", es decir, en un término cuya raíz verbal sólo señala el crédito que se le ha de conferir a alguien en virtud de su saber. No es, pues, una afirmación taxativa, porque el conocimiento del experto es conocimiento humano y, por ende, falible. Por eso, un enunciado como éste nunca podría consituirse en axioma.

unumquodque est propter suam operationem. Se indica así que la operación propia de un ente se ordena y es proporcionada a la naturaleza o esencia de ese ente, ya que ésta constituye el principio activo de esas operaciones.

unumquodque necessario est quando est. Cf. *omne quod est, ex suppositione quod sit, necesse est esse*.

unumquodque sicut se habet ad esse, ita se habet ad agere. Cf. *unumquodque est propter…*

unumquodque tantum habet de bono quantum habet de ente. Enunciado que constituye un corolario del que sostiene la convertibilidad o equivalencia entre *ens* y *bonum* (véase *ens et bonum convertuntur*). Así, señala la proporción intrínseca entre la bondad de una cosa –por ende, el grado de su carácter de apetecible–, y su mayor o menor jerarquía ontológica.

verum non est vero contrarium. Se señala con esto la imposibilidad de que dos verdades se encuentren en contradicción; o sea, una conclusión verdadera, alcanzada a través de determinada vía, no puede hallarse en contradicción con otra, también verdadera, alcanzada por otras vías. Así, por ej., ninguna verdad teológica puede desmentir una verdad filosófica y a la inversa. Cabe destacar que muy frecuentemente apelaron a esta sentencia autores opuestos al denominado "averroísmo latino", al que se atribuyó la así llamada "doctrina de la doble verdad", concepción que desconoce este principio. Así, por ej., Tomás de Aquino emplea este axioma para sostener que es imposible que una verdad de fe contradiga los principios que la razón conoce naturalmente (cf. *C.G.* I, 7).

virtus consistit in medio. Sosteniendo que la virtud estriba en lo intermedio entre dos extremos, los escolásticos formulan un principio fundamental de la ética aristotélica. En efecto, la mesura es, para Aristóteles, criterio interno del valor moral de la acción que llamamos virtuosa. Se trata de la *mesótes*, es decir, lo que está alejado de ambos extremos. Esto es la medianía, aunque en el Renacimiento se fijó la traducción de este concepto con el término "*mediocritas*", cuya traducción suele engendrar equívocos. Pero el Estagirita advierte claramente que no se trata de medianía de los vicios o en ellos, sino de que la virtud, en cuanto punto máximo de perfección, es un extremo (cf. *Et. Nic.* II, 6, 1007 a y *ss*); la liberalidad, por ej., es una posición equidistante entre el defecto de la avaricia y el exceso de la prodigalidad, pero no se halla en el mismo plano que éstos; por el contrario, será tanto más alta –o profunda– cuanto más se aleje de dichos extremos. De este modo, como virtud, es "extrema" o máxima en sentido, por así decir, vertical y no horizontal. Sea de ello lo que fuere, esta imagen del medio no se ha de entender con la precisión de lo geométrico, ya que hay virtudes que, por su misma índole, se acercan más a un extremo que a otro, por ej., la valentía está más cerca de la temeridad y más alejada de la cobardía. Desde otro punto de vista, más medieval, y siempre en el terreno de las virtudes morales, se puede decir que las virtudes "están en lo medio", en cuanto han de conformar su objeto propio –que son las acciones y las pasiones– a la regla de la razón; y, puesto que lo que se separa de

razón es o excesivo o escaso, lo que es conforme a la regla se encuentra justo en lo medio, o sea, el *medium rationis*. Por otra parte, las virtudes intelectuales están también "en lo medio", en cuanto por ellas el intelecto conoce la realidad tal cual es, no captándola ni con exceso ni con defecto. Muchas han sido las elaboraciones medievales de este principio ético, entre ellas, cabe recordar la de Tomás de Aquino (cf., por ej., *In II Ethic. l.* VI-VIII; *S. Th.* I-II, *q.* 64; *Quaest. disp. de virt. a.* 13; *In III Sent. d.* 33, *q.* 1, *a.* 3).

voluntas in beatitudinem tendit. La voluntad tiende a la felicidad. Ello es así porque el objeto formal de la voluntad humana es el bien (véase *voluntas solum movetur bonitate*), y la felicidad se define como el máximo bien para el hombre. Esto no significa que el hombre no pueda errar en las vías que conducen a la felicidad; significa solamente que tiende a ella *formaliter*, o sea, que la quiere en cuanto tal. Precisamente su carácter de natural determina la universalidad de esta tendencia. De ahí que, como ya había sostenido Agustín en fórmula recogida por los escolásticos, tanto quiere la voluntad la felicidad que "*non potest velle miseriam*" (cf. *Conf.* X, 21, 31; *Ench.* 16, 5; Tomás de Aquino, *S.Th.* I, *q.*26, *a.*1).

voluntas solum movetur bonitate. La voluntad sólo se mueve por la bondad. Nadie que lleve a cabo una acción mala se propone obrar en orden al mal, es decir, en cuanto dicha acción es mala; lo hace en la creencia de alcanzar mediante ella lo que supone un bien. En el plano de la causalidad libre, esto es, en el obrar humano y, especialmente, en el obrar moral, ello significa que, así como el objeto formal de la inteligencia es la verdad (véase *obiectum*), el objeto formal de la voluntad es el bien. No importa que se trate de un bien real o aparente, el hombre lo apetece en cuanto le parece bueno. Incumbe a la inteligencia descubrir si es efectivamente bueno o no.

ÍNDICE DE TÉRMINOS





A, 27
a-ab, 27
a contrario, 27
a digniori, 27
a fortiori, 27
a pari, 28
a parte ante-a parte post, 28
a parte rei-a parte mentis, 28
a perfectiori, 28
a posteriori, 28
a potiori, 28
a priori, 28
a quo-ad quem, 29
a se, 29
a simultaneo, 30
a vilitate, 30
ab alio, 31
ab exterioribus ad interiora, 31
ab inferioribus ad superiora, 31
abalietas, 31
abditum mentis, 31
abductio, 31
abesse, 32
abnegatio, 32
absolute, 32
absolutum, 33
abstractio, 34
abstractum, 35
abstrahere, 36
absurdum, 37
abundare, 37
abyssus, 37
accentus, 38
acceptatio, 38
acceptio, 38
accessio, 39
accessus, 39
accidens, 39
accidentale, 40
accidentaliter, 40
accidere, 40
accidia, 40
accipere, 41
accomodative, 42
accretio, 42
accumulatio, 42
acies, 42
acroamaticum, 43
acroasis, 43
actio, 43

actualiter, 44
actuare, 44
actus, 44
ad, 47
ad absurdum, 47
ad aliquid, 48
ad aliquid ratione alterius, 48
ad aliquid secundum rationem tantum, 48
ad aliquid secundum rem, 48
ad aliquid secundum se, 48
ad aliud, 48
ad convertentiam, 48
ad extra, 48
ad hoc, 48
ad hominem, 48
ad humanitatem, 49
ad ignorantiam, 49
ad impossibilem, 49
ad infinitum, 49
ad intra, 49
ad iudicium, 49
ad personam, 49
ad placitum, 49
ad quem, 50
ad valorem, 50
ad verecundiam, 50
adaequate, 50
adaequatio, 50
addere, 51
addiscere, 51
adesse, 51
adiacens, 51
adiective, 52
adiectivum, 52
adiunctum, 52
admiratio, 52
admissio, 53
admonitio, 53
adoratio, 53
adseitas, 54
adulatio, 54
adversa, 55
adversus, 55
aegritudo, 55
aemulatio, 55
aenigma, 55
aequabilitas, 56
aequale, 56
aequalitas, 56
aequilibrium indifferentiae, 56
aequiparantia, 57
aequipollentia, 57
aequitas, 57
aequivalens, 58
aequivocatio, 58
aequivocum, 58
aestimatio, 59
aestimativa, 59
aetas, 59
aeternitas, 59
aeviternitas, 60
aevum, 61
affabilitas, 61
affectio, 61
affectus, 62
affici, 63
affirmatio, 63
agens, 63
agere, 64
aggeneratio, 64
aggravatio, 64
aggregata, 64
alchimia, 64
alea, 65
algoritmus, 66
alicubi, 66
alicubietas, 66
alienatio, 66
alienum, 66
alietas, 66
aliquid, 67
aliud, 67
allegoria, 67
allegoricum, 68
alteratio, 68
altitudo, 68
ambidexter, 69
ambiguum, 69
ambitio, 69
amicitia, 69
amitti, 70
amor, 70

amphibologia, 72
amplexus, 72
ampliatio, 72
an sit, 72
anagoge, 72
anagogicum, 72
analogia, 73
analogum, 76
ancilla theologiae, 76
angelus, 76
angustia, 78
anima, 78
anima mundi, 80
animabile, 81
animal, 81
animatum, 81
animus, 81
annihilatio, 82
annitas, 83
ante, 83
ante rem-in re-post rem, 83
antecedens, 84
antepraedicamenta, 84
antepraedicamentale, 84
antequam, 84
antiperistasis, 85
antiphrasis, 85
antiqui, 85
antitypa, 85
antonomastice, 85
anxietas, 85
aphorismus, 85
apparenter, 85
appellatio, 85
appetitio, 86
appetitus, 86
appositio, 87
apprehensio, 88
appropinquatio, 88
appropriatio, 88
approximatio, 89
aptitudo, 89
apud, 89
arbitrium, 89
arbor porphiriana, 89
archetypum, 90
architectura, 90
argumentatio, 91
argumentum, 91
arithmetica, 92
artes, 92
articulus, 95
artifex, 96
artificialia, 96
artista, 96
ascensus, 96
asinus, 97
aspectus, 97
assensus, 97
assimilatio, 98
assumere-assumptio, 98
astra, 98
astrologia, 99
astronomia, 101
attingere, 101
attractio, 101
attributio, 101
attributum, 101
attritio, 102
auctio, 103
auctor, 103
auctoritas, 103
audacia, 103
audire mentaliter, 104
augeri, 104
augmentatio, 104
austeritas, 104
auxilium, 105
avaritia, 105
aversio, 106
axioma, 107

B

baccalaureus, 108
balivus, 108
banausia, 108
barbara, 108
baroco, 108

beatitudo, 109
beatus, 110
bellum, 110
beneficium, 111
benevolentia, 111
benignitas, 112
bilinguis, 112
bilocatio, 112
binarius, 112
blasphemia, 112
bocardo, 113
bonitas, 113
bonum, 114
bonum commune, 116



cabala, 117
cadere a suo significato, 118
caecitas, 118
caeleste, 118
caelum, 118
caeteris paribus, 119
calculatio, 120
camestres, 120
canon, 120
capacitas, 120
capitale, 120
caritas, 121
caro, 122
castigatus, 122
casus, 122
categorema, 123
categorematica, 123
categoria, 123
categoricum, 123
causa, 124
causa sui, 126
causalitas, 126
causaliter, 127
cautela, 127
cautio, 127
cavillatoria, 127
celarent, 127
cenodoxia, 128
census, 128
certitudinalis, 128
certitudo, 128
cesare, 129
cessare, 129
circuire, 130
circulus, 130
circumobsistentia, 130
circumscriptio, 130
circumscriptive, 131
circumstantia, 131
civile, 131
civitas, 131
claritas, 132
claudere, 133
clementia, 133
clericus, 133
coaevum, 134
coartatio, 134
cogitatio, 134
cogitativa, 135
cognata, 135
cognitio, 135
cognoscere, 136
cognoscibile, 136
cohaerentia, 136
coincidentia oppositorum, 137
collatio, 137
collectio, 138
collectivum, 138
collocutio, 138
combinatoria, 138
commensuratio, 139
commensurative, 139
commodum, 139
commune, 139
communicabilitas, 140
communicare, 141
communicatio, 141
comparatio, 141
comparative, 141
compassio, 141
competere, 142
complacentia, 142

completive, 142
completum, 142
complex, 143
complexe significabile, 143
complexio, 143
complexum, 144
complicatio, 144
componere, 145
compositio, 145
compositio et divisio, 146
compositum, 146
compossibilitas, 147
comprehendere, 147
comprehensio, 147
comprehensive, 147
comprehensor, 147
conatus, 147
concedere, 148
conceptio, 148
conceptus, 148
conclusio, 150
concomitantia, 150
concordia, 151
concretio, 151
concretum, 151
concupiscentia, 152
concupiscibile, 153
concupiscibilitas, 153
concursus, 153
condilectus, 155
conditio, 155
conditionale, 155
confero, 156
confessio, 156
conformitas, 156
confusio, 156
congratulatio, 157
coniectura, 157
coniecturaliter, 158
coniugata, 158
coniunctio, 158
connexive, 158
connexum, 158
connotative, 158
connotativum, 158
conscientia, 159
consecutio, 160
consecutive, 160
consensus, 161
consentanea, 162
consequens, 162
consequentia, 162
conservatio, 163
consideratio, 163
consignificatio, 163
consilium, 164
consistentia, 164
constantia, 165
constitutivum, 165
consuetudo, 165
consultatio, 165
consumptio, 166
contactus, 166
contemplatio, 166
contemplativus, 167
contemptus, 168
contentio, 168
contiguum, 169
continentia, 169
continere, 169
contingens, 169
contingenter, 170
contingentia, 171
continuatio, 171
continuum, 172
contra, 172
contractio, 173
contradictio, 173
contradictoria, 174
contrahere, 174
contrapassum, 174
contraria, 175
contrarietas, 176
contritio, 176
controversia, 176
contuitio, 176
contumelia, 176
convenientia, 177
conversio, 177
conversum-convertens, 178
convertentia, 178
convertibile, 178

convicium, 179
convictivus, 179
coordinatio, 179
copula, 179
copulatio, 179
cor, 180
coram, 181
corporale, 181
corpus, 181
corpus aristotelicum, 182
corpus galenicum, 182
corpus hermeticum, 182
corpus mysticum, 183
correlativum, 183
corrigo, 183
corruptio, 184
creatio, 184
creatio continuata, 185
creatura, 186
credere, 186
credibilia, 187
credo quia absurdum, 187
credo ut intelligam, 188
culpa, 188
cum hoc ergo propter hoc, 189
cupiditas, 189
curiositas, 190
cursorie, 190



darapti, 191
darii, 191
datio, 191
dator formarum, 191
de, 192
de causis, 192
de condigno-de congruo, 192
de dictu-de re, 192
de facto, 193
de inesse, 193
de intelligentiis, 193
de secundo adiacente, 193
de tertio adiacente, 193
debitum, 194
deceptio, 194
decisio, 195
declamatio, 195
decretio, 195
decretum, 195
decus, 195
dedignatio, 196
deductio, 196
defectus, 196
definitio, 197
definitive, 198
definitivus, 198
definitum, 199
deformitas, 199
deificari-deificatio, 199
deitas, 199
delectatio, 199
deliberatio, 200
deliciae, 201
demeritum, 201
demonstrabile, 201
demonstratio, 201
denominans, 203
denominatio, 203
denominative, 204
denominativum, 204
densitas, 204
dependens, 204
dependentia, 204
dependeter, 205
depositio, 205
derisio, 205
descensus, 205
descriptio, 206
descriptivus, 206
desiderium, 206
desitio, 207
despectio, 207
desperatio, 208
destinatio, 209
determinate, 209
determinatio, 209
determinative, 210
detractio, 210

deus, 211
devotio, 215
dextrum, 215
dialectica, 216
dialogismus, 217
dialogus, 217
dicere, 217
dici de omni-dici de nullo, 218
dictamen, 218
dictatio, 218
dictio, 218
dictum, 219
dictum de omni-dictum de nullo, 219
differens, 219
differentia, 220
difficile, 221
difficultas, 221
difforme, 221
difformitas, 221
difformiter, 222
diffusio, 222
dignitas, 222
dignitates, 223
dignum, 223
digressivus, 223
diiudicare, 223
dilatatio, 223
dilectio, 224
diminuens, 224
diminutio, 224
diminutum, 225
directive, 225
disamis, 225
disciplina, 225
disciplinalis, 226
disciplinaliter, 226
discreta, 226
discretio, 226
discursus, 226
disparata, 227
displicentia, 228
dispositio, 228
dispositive, 228
disputans, 229
disputatio, 229
disquiparantia, 230
disserere, 230
dissimilitudo, 230
distantia, 230
distare, 230
distentio, 230
distinctio, 231
distrahens, 234
distributio, 234
diuturnitas, 234
diversa, 234
diversitas, 235
dividere, 235
divinatio, 235
divinitas, 236
divisio, 236
divisivus, 237
docta ignorantia, 237
doctor, 238
doctrina, 239
doctrinalis, 239
doctrinaliter, 240
dogma, 240
dolor, 241
dominium, 241
donum, 242
donum superadditum, 242
dubitatio, 242
dubium, 244
ductio, 244
ductivus, 244
dulia, 244
duratio, 245



E, 246
e-ex, 246
editio, 246
educatio, 247
eductio, 247
effective, 248
effectus, 248
efficiens, 248

efficienter, 248
effusio, 249
elatio, 249
electio, 249
electus, 249
elementum, 249
elenchus, 250
elenctica, 250
elevari, 250
elicitus, 251
elictive, 251
eloquentia, 251
emaculatus, 252
emanatio, 252
emendatio, 253
emendatus, 253
eminens, 253
eminenter, 254
eminentia, 254
eminentissimum, 255
empireum, 255
enarratio, 255
energia, 255
ens, 255
entelechia, 257
enthymema, 257
entitas, 258
entitative, 258
entitativum, 258
enuntiatio, 258
error, 259
eruditio, 260
esse, 260
esse in, 262
essentia, 263
essentialiter, 264
ethica, 264
etymologia, 264
eubulia, 265
eustochia, 265
eutrapelia, 265
evidens, 265
ex, 266
ex concessis, 266
ex debito iustitiae, 266
ex hypothesi, 266
ex natura rei debita, 266
ex nihilo, 267
ex nihilo sui et subiecti, 267
ex opere operantis, 267
ex opere operato, 267
ex puris naturalibus, 267
ex se, 267
ex suppositione, 268
exactivum, 268
excellentia, 268
excessus, 268
exculpatio, 269
exemplar, 269
exemplariter, 269
exemplum, 269
exercitatio, 270
exerciter, 271
exigitivum, 271
existens, 271
existentia, 271
existimatio, 273
expectatio, 273
experientia, 273
experimentum, 274
expers, 275
expertus, 275
explanatio, 275
explicatio, 275
explicite, 275
exponens, 275
exponere, 275
exponibilis, 276
expositio, 276
expressa, 276
expressio, 276
expressiore, 276
expressum, 277
expulsio, 277
expungo, 277
extantia, 277
extasis, 277
extensio, 277
extensive, 278
exterior, 279
extraneum, 279

extremum, 279
extrinsecum, 280



fabrica, 281
fabula, 281
facere, 282
facti species, 282
factio, 282
factum, 282
facultas, 283
fallacia, 284
falsitas, 284
falsum, 285
falsum testimonium, 285
fama, 285
fas, 285
fatum, 286
felaptio, 286
felicitas, 287
festino, 287
fictio, 288
fictivus, 288
fictum, 288
fidelis, 288
fidelitas, 288
fides, 289
fides quaerens intellectum, 291
fiducia, 292
fieri, 292
figmentum, 292
figura, 292
figuraliter, 293
figuratio, 293
finaliter, 294
finalizatio, 294
finis, 294
finitum, 296
firmamentum, 296
flatus vocis, 297
fluxus, 297
fomes, 297
fons, 298
fontanum, 298
forma, 298
forma substantialis, 299
formale, 300
formalitas, 301
formaliter, 301
formalizantes, 302
formatio, 302
formositas, 302
fortitudo, 302
fortuna, 302
fructus, 303
frui, 304
fruitio, 305
frustra, 305
fuga, 305
fundamentum, 305
fundare, 306
futuribilia, 306
futurum, 307



garrulitas, 309
gaudium, 309
generale, 309
generalissimum, 309
generatio, 310
gentiles, 311
genus, 311
geometria, 312
gloria, 313
glossa, 314
gnome, 314
gradatio, 314
gradus, 314
grammatica, 315
gratia, 316
gravitas, 318
gubernatio, 319
gula, 320



habere, 322
habilitas, 322
habitualiter, 323
habitudo, 323
habitus, 323
haecceitas, 324
haeresis, 325
hagiographia, 325
hebdomas, 326
hemeoptoton, 326
heterogenea, 326
hic et nunc, 326
hierarchia, 326
hierarchicus, 326
historia, 326
hoc aliquid, 327
hoc quod est, 327
homo, 327
homogenea, 329
homoteleuton, 329
honestas, 330
honestum, 330
honor, 330
humanitas, 331
humilitas, 331
hyliatis, 332
hypallage, 332
hypostasis, 332
hypothesis, 333
hypothetica, 334
hypothetice, 334
hypotyposis, 334



I, 335
iactantia, 335
id quod dicitur, 335
idea, 335
ideatum, 336
idem, 337
identificari, 337
identitas, 337
idiomata, 337
idiota, 338
idolatria, 338
ignara ratio, 339
ignavia, 339
ignorantia, 339
ignoratio elenchi, 340
illapsus, 340
illatio, 340
illative, 340
illatum, 340
illuminatio, 340
illusio, 342
imaginatio, 342
imago, 343
imitatio, 343
immanens, 344
immanentia, 344
immateriale, 344
immediatio, 345
immediatum, 345
immo, 346
immobile, 346
immortale, 346
immotatio, 347
immutabile, 347
impensae, 348
imperative, 348
imperfectum, 348
imperium, 348
impetus, 348
implicantia, 350
implicare, 350
implicatio, 350
implicite, 351
impositio, 351
impossibile, 351
impossibilia, 352
impraescindibiliter, 352
impressa, 352
impressio, 352
improbatio, 352
improbativus, 352
improperium, 353

impulsio, 353
imputatio, 353
imputative, 353
in, 353
in actu exercito-in actu signato, 354
in alio, 354
in fieri esse-in facto esse, 354
in quale, 354
in quale quid, 354
in quantum, 354
in quid, 355
in re, 355
in se, 355
in signo priori-in signo posteriori, 355
inadaequata, 355
inadaequate, 356
inane, 356
inanimata, 356
inchoatio, 356
incipere-incipit, 356
inclinatio, 356
inclusio, 356
incogitabile, 357
incognitum, 357
incommunicabile, 357
incompletum, 357
incomplexum, 357
incompossibilitas, 358
incorporea, 358
incorruptibile, 358
indeterminatio, 358
indifferens, 358
indifferenter, 359
indifferentia, 359
indignatio, 360
indirectum, 360
individuale, 360
individualitas, 360
individuatio, 361
individuum, 362
indivisibile, 363
inductio, 363
industria, 364
ineffabile, 364
inesse, 365
inexistentia, 366
infamia, 366
infidelitas, 366
infinitanter, 366
infinitas, 367
infinitum, 367
infirmatio, 369
infirmitas, 369
influentia, 370
influxus, 370
influxus physicus, 371
informatio, 371
informitas, 371
ingenium, 372
ingenuus, 372
inhaerentia, 372
innitentia, 372
innominatum, 372
inopinabile, 372
inquantum, 372
inscitia, 373
insipiens, 373
insolens, 373
insolubilia, 373
inspectio, 374
inspectiva, 374
instans, 374
instantia, 375
instar, 375
institutio, 375
instrumentum, 376
integer, 376
integre, 376
integritas, 376
integumentum, 376
intellectio, 377
intellectualiter, 377
intellectus, 377
intelligentia, 380
intelligentia principiorum, 381
intelligibile, 381
intensio, 382
intensive, 382
intentio, 382
intentionale, 383
intentionalitas, 384
intentionaliter, 384
intercisus, 384
interior, 384

interlinearis, 384
interpretatio, 384
interremptio, 385
interrogatio, 385
intranscendentes, 385
intransitive, 385
intrinsecum, 386
intueri, 386
intuitio, 386
intuitus, 386
inventio, 387
inversio, 387
invidia, 387
involucrum, 388
iocosa, 388
iocularitas, 388
iocunditas, 388
ipse dixit, 388
ipseitas, 389
ira, 389
iracundia, 390
irascibilis, 390
ironia, 391
irradiatio, 391
irrisio, 391
item, 391
itinerarium, 391
iudicare, 392
iudicium, 392
iuramentum, 393
ius, 393
iustitia, 394



laetitia, 396
laevitas, 396
laicus, 396
languor, 396
latio, 396
latitatio, 396
latitudo, 397
latria, 397
laudabile, 397
laudatio, 397
lectio, 397
lectura, 398
levitas, 399
lex, 399
lexicon, 400
li, 400
liber, 400
liberalitas, 401
libertas, 401
liberum arbitrium, 402
licentia, 405
licitum, 405
linea, 405
lingua, 405
linguositas, 406
liquefactio, 406
litigiosus, 406
littera, 406
litteratae, 406
locare, 406
locata, 406
locus, 406
locutio, 408
logica, 409
logice, 411
longitudo, 411
loquacitas, 411
loqui mentaliter, 411
loyca, 411
ludrica, 411
ludus, 412
lumen, 412
lux, 413
luxuria, 415
ly, 416



M, 418
macrocosmus, 418
magia, 418

magis et minus, 419
magister, 419
magnanimitas, 420
magnitudo, 421
magnum, 421
maius, 421
maledictum, 422
malitia, 422
malum, 423
mansuetudo, 424
marginalia, 425
massa, 425
materia, 425
materialiter, 426
materializatio, 427
mathematica, 427
maxima, 427
maxime, 428
maximum, 428
mediatum, 428
medicina, 428
meditatio, 430
medium, 430
meletema, 431
memoria, 431
mendacium, 433
mens, 434
mensura, 436
mentaliter, 436
mentio, 437
meritum, 437
metalogicus, 437
metaphorice, 438
metaphysica, 438
methodus, 440
methodus hibernica, 441
microcosmus, 441
minimum, 442
minimum naturale, 443
miraculum, 443
misericordia, 443
mistica-mistice, 444
mixtum, 444
mobile, 444
moderni, 445
modificatio, 445
modisti, 445
modus, 446
modus ponens-modus tollens, 447
mollities, 447
mollitudo, 448
moneta, 448
monstrum, 448
morale, 449
moraliter, 450
morbus, 450
mors, 450
mos, 451
motivae, 452
motus, 452
movens, 453
movens motum-movens non motum, 453
movere, 453
multiforme, 453
multiloquium, 453
multiplex, 454
multitudo, 454
mundus, 455
munus, 456
murmur, 457
musica, 457
mutabilitas, 459
mutatio, 459
mystica, 460
mystice, 461

N

narratio, 462
natura, 462
naturale, 464
naturaliter, 464
nec, 465
necessarium, 465
necessitas, 465
nefas, 467
neganter, 467
negatio, 467
negative, 468
negativum, 468

negotium, 469
nescientia, 469
neutrum, 469
nihil, 469
nisi, 470
nisus, 470
nitor, 470
nobile, 471
nolentia, 471
nolitio, 471
noluntas, 471
nomen, 472
nomina divina, 473
nominale, 474
nominaliter, 474
nominatio, 475
non, 475
non ens, 475
non ita, 475
non omnis quidam non, 475
nota per ser-nota quoad nos, 475
notio, 476
notiones communes, 476
notitia, 477
notius, 477
notum, 478
novitas, 478
noxium, 478
nugae, 478
nugatio, 479
nulliforme, 479
nullubi, 479
nullus, 479
numerus, 479
nunc, 481
nuntiatio, 481
nutritio, 482
nutus, 482



O, 483
ob-, 483
obiectio, 483
obiective, 483
obiectivum, 483
obiectum, 484
obligatio, 485
obliquum, 486
oblocutio, 486
obreptio, 486
obversio, 486
obviatio, 486
occasio, 486
occasionaliter, 487
odium, 487
officians, 487
officium, 488
omne, 488
omniforme, 488
omnipotentia, 488
omnipraesentia, 489
omniscientia, 490
ope ingenii, 490
opera, 490
operatio, 490
opinari, 491
opinio, 491
oppidum, 492
opposita, 492
oppositio, 492
opprobrium, 492
opus, 492
oratio, 492
orbis, 493
ordinare, 493
ordinata, 494
ordo, 494
organizatio substantialis, 496
organum, 496
orientale, 497
originalia, 497
origo, 497
ornatus, 498
ostensio, 498
ostensiva, 498
otiositas, 499
otium, 499

P

P, 501
pactum, 501
paradoxa, 501
paralogismus, 501
paranomasia, 502
parificatio, 502
paromeon, 502
pars, 502
partialiter, 503
participaliter, 503
participans-participatum, 503
participare, 503
participatio, 504
particulare, 505
partitio, 506
parvificentia, 506
passio, 506
passionatus, 507
passum, 507
pati, 507
patientia, 507
patres, 508
paupertas, 508
pax, 509
peccatum, 510
pecunia, 512
per, 512
per accidens, 513
per impossibile, 513
per se, 513
per se ipsum, 513
per se nota, 513
per se subsistens, 513
perceptio, 514
perduratio, 514
peremptio, 514
perfectio, 514
perfectum, 515
periurium, 516
permanens, 516
permutatio, 517
perpetuum, 517
perseitas, 517
perseverantia, 518
persona, 518
perspectiva, 519
persuasio, 520
pertinacia, 520
pertinere, 520
petitio, 520
petitio principii, 520
phaenomenum, 521
phantasia, 521
phantasma, 522
philosophantes, 522
philosophia, 522
philosophia prima-ph. secunda, 525
philosophus, 526
physica, 527
physice, 527
physiologia, 527
pictura, 527
pietas, 528
pigritia, 528
plenitudo, 529
plura aeque primo, 529
pluralitas, 529
plures, 529
poena, 530
poesia, 530
poeticus, 531
polisemis, 531
politica, 531
politicus, 531
polyptoton, 532
pondus, 532
ponere, 533
pons asinorum, 534
populus, 535
positio, 535
positive, 535
posse, 535
possessio, 536
possest, 536
possibile, 536
possibilitas, 537
possidere, 538
post, 538
post hoc ergo propter hoc, 538

post rem, 538
postpraedicamentum, 538
potentia, 539
potentia Dei, 540
potentialitas, 541
potentialiter, 541
potestas, 541
prae-, 542
praeambula fidei, 542
praeceptum, 542
praecise, 543
praecisio, 543
praecisive, 543
praecognitio, 543
praedestinatio, 544
praedicabilia, 545
praedicabilitas, 545
praedicabiliter, 546
praedicamentaliter, 546
praedicamentum, 546
praedicari, 547
praedicatio, 548
praedicatum, 549
praeiacens, 549
praeiudicium, 550
praelectio, 550
praemissae, 550
praemotio, 550
praenotio, 550
praerequisita, 550
praescientia, 550
praescitus, 551
praescriptio, 551
praesens, 552
praesentia, 552
praestare, 552
praesumptio, 553
praesuppositive, 553
praeter, 553
praeteritum, 553
praeternaturale, 554
praxis, 554
primum, 554
princeps, 555
principale-principiale, 555
principiare-principiatum, 555
principium, 556
prior-prioritas, 557
prius, 557
privatio, 557
privatum, 558
pro, 558
proaeresis, 559
probabile, 559
probatio, 559
probativus, 559
problema, 559
processio, 559
processus, 560
productio, 561
proemium, 561
profanum, 562
profectio, 562
progressio, 562
progressus, 562
proindeque, 562
prolatio, 563
proloquia, 563
pronomen, 563
propassio, 563
prophetia, 563
prophetizare, 564
proportio, 564
proportionalitas, 565
propositio, 565
propositum, 566
proprietas, 567
proprium, 567
propter quid, 568
propterea, 568
prorsus, 569
prosyllogismus, 569
prototypo, 569
prout, 569
providentia, 569
proximum, 570
prudentia, 570
publicum, 572
pudicitia, 572
pulchritudo, 572
pulchrum, 573
pulsus, 574

punctum, 574
purum, 574
puta, 575



qua, 576
quadrivium, 576
quaestio, 576
quale, 577
qualitas, 578
qualiter, 579
quando, 579
quantitas, 579
quantum, 580
quasi, 581
quatenus, 581
quaternio terminorum, 581
quia, 582
quid, 583
quidditas, 583
quidditativus, 583
quidquid, 583
quies, 584
quiescere, 584
quietans, 585
quinque voces, 585
quinta essentia, 585
quoad intentionem legistatoris, 585
quoad nos-quoad se, 585
quod, 585
quod quid erat esse, 586
quod quid est, 586
quodlibet, 586
quotitas, 586



radicale, 587
radicaliter, 587
radius, 587
radix, 587
raptus, 587
rarefactio, 588
raritas, 588
ratio, 588
ratiocinatio, 590
rationabiliter, 590
rationale, 591
rationalitas, 591
rationaliter, 591
rationes aeternae, 591
rationes seminales, 591
reagens, 592
reale, 592
realitas, 592
reatus, 593
recapitulatio, 593
recenseo, 593
receptio, 593
recessus, 593
recipere, 594
reciprocae, 594
reciprocatio, 594
recognosco, 594
recordatio, 594
recta ratio, 595
rectificare, 595
rectitudo, 595
rectum, 596
recurvus, 596
redargutio, 596
reditio, 596
reductio, 596
reductive, 597
reduplicatio, 597
reduplicativa, 597
reduplicative, 598
reflexio, 598
reformatio, 599
refundere, 599
refutatio, 599
regeneratio, 599
regimen, 600
regio, 600
regnum, 601

regressus, 601
regula, 602
regulans, 603
relatio, 603
relative, 605
relativum, 605
relatum, 605
religio, 605
reminiscentia, 606
remissio, 607
remotio, 607
remotum, 608
repassum, 608
repletive, 608
repono, 608
reportata, 608
repraesentatio, 608
repraesentativum, 609
reprobatio, 609
republica, 609
repugnantia, 610
requisita, 610
res, 610
resistentia, 610
resolutio, 610
respectus, 611
respondens, 611
responsio, 611
restituo, 611
restrictio, 611
resumptio, 612
retractatio, 612
reversio, 612
revideo, 612
rex, 612
rhetorica, 613
risus, 613
ruminatio, 614

S

S, 615
sacra pagina, 615
sacrificium, 615
sacrum, 615
saeculum, 615
sanctitas, 615
sanctus, 616
sapiens, 617
sapientia, 617
sarcasmus, 618
satietas, 619
scala praedicamentalis, 619
schedae, 619
schisma, 619
schola, 619
scholasticus, 620
scholion, 620
scibile, 620
scientia, 621
scintilla, 623
scire, 623
scriptor, 624
scriptura, 624
scurrilitas, 624
secta, 625
secundum, 625
secundum quid, 625
secundum quid et simpliciter, 626
securitas, 626
secus si secus, 626
sed contra, 626
segnitia, 626
sempiternitas, 627
sensatio, 627
sensibile, 627
sensitivum, 628
sensualitas, 628
sensus, 628
sensus communis, 629
sensus compositus et divisus, 630
sententia, 630
sentire, 630
separata, 631
separatio, 631
sermo, 632
sermocinale, 632
sermocinatio, 632
si, 632

si fallor sum, 633
sic, 633
sidus, 633
sigillatio, 634
signate, 634
significabile, 634
significare, 635
significatio, 635
significative, 636
significatum, 636
signum, 636
simile, 637
similitudo, 638
simplex, 639
simplicissimus, 640
simpliciter, 640
simplificatio, 640
simul, 641
simulatio, 641
sincerus, 641
sine hoc ergo propter hoc, 641
singulare, 641
sinistrum, 642
sit verum, 642
situs, 642
sociale, 642
societas, 642
soloecismus, 643
solus, 643
solutio, 643
sonus, 644
sophisma, 644
sophista, 646
sophistica, 646
spatium, 646
speciale, 647
specialissima, 648
species, 648
specificative, 650
specificativum, 650
spectaculum, 650
spectatio, 650
speculatio, 651
speculum, 651
spes, 652
sphera, 652
spiratio, 653
spirituale, 653
spiritus, 653
splendor, 655
spontaneum, 655
stabilitas, 655
stare, 655
status, 656
studere, 656
studium, 657
stultiloquium, 657
stultus, 658
suasoria, 658
suavitas, 658
sub, 658
subalterna, 658
subalternatio, 658
subcontraria, 659
subcontrarietas, 659
subiacere, 659
subiectari, 659
subiectio, 660
subiective, 660
subiectivum, 660
subiectum, 661
subiicibile, 662
subinferre, 662
sublevatio, 662
submissae, 662
subreptio, 662
subsannatio, 663
subscriptio, 663
subsistens, 663
subsistentia, 663
subsistere, 664
substantia, 664
substantiale, 666
substantialiter, 667
substantive, 668
substantivum, 668
substare, 668
substratum, 668
successivum, 668
sui generis, 669
summa, 669
summum, 670

superaddita, 670
superbia, 670
superessentiale, 672
superficies, 672
superioritas, 672
superius, 672
supernaturale, 672
superstitio, 673
supersubstantiale, 673
suppositale, 673
suppositio, 674
suppositum, 676
sursum actio, 677
suspensio, 677
suspicere magis, 677
susurratio, 677
syllogismus, 677
symbolum, 679
sympathia, 680
symptoma, 680
syncategorematica, 680
synderesis, 681
synesis, 682
synonima, 682



tabula, 683
taciturnitas, 683
talis, 684
talitas, 685
tantitas, 685
temeritas, 685
temperamentum, 685
temperantia, 685
temporale, 686
tempus, 686
tenebra, 688
terminari, 689
terminative, 689
terminus, 689
terrenum, 690
theologia, 690
theologus, 692
theoria, 692
thesis, 692
timor, 693
tò, 694
tò tí en eínai, 694
totalitas, 694
totaliter, 694
totum, 694
totum in toto, 695
totus, 696
tractio, 696
traditio, 696
tradux, 696
tranquillitas, 697
transcendens, 697
transcendentale, 698
transcendentaliter, 699
transelementatio, 699
transformatio, 699
transiens, 699
transitivum, 700
translatio, 700
transmutari, 700
transpositio, 700
transumptio, 700
transumptivus, 701
tricausale, 701
tristitia, 701
trivium, 702
tunc, 702
turpiloquium, 703
turpitudo, 703
typo, 703
typus, 703
tyrunculus, 704



ubi, 705
ubicumque, 706
ubiquitas, 706
ultimari-ultimate, 706

ultimum, 706
umbra, 707
unalitas, 707
unicum, 707
uniforme, 708
uniformitas, 708
uniformiter, 709
unio, 709
unitas, 709
unitio, 711
universale, 711
universaliter, 713
universitas, 714
universum, 714
univocum, 714
unum, 715
urbs, 716
usus-uti, 716
ut sic, 717
utile, 717
utpote, 718
utrum, 718
utrumlibet, 718



vacuum, 719
vage, 720
vagum, 720
valere ad opposita, 720
vanagloria, 720
vaniloquium, 721
vanitas, 722
vectio, 722
velleitas, 722
veneratio, 723
verbi gratia, 723
verbositas, 723
verbum, 723
verecundia, 725
verificare, 726
verificativum, 726
verisimile, 726
veritas, 726
versio, 727
vertigo, 727
verum, 727
vestigium, 728
via, 729
vialiter, 731
viator, 731
vindicatio, 731
violentum, 732
virtuale, 732
virtualiter, 732
virtus, 732
vis, 735
visio, 735
vita, 736
vitale, 736
vitium, 738
vituperabile, 738
vituperium, 738
vivens, 738
vocatio, 739
volitio, 739
voluntarium, 740
voluntas, 740
voluptas, 743
vox, 743



zelus, 745
zeugma, 745
zodiacus, 745

BIBLIOGRAFÍA



Sólo se consigna a continuación una serie de títulos a modo meramente indicativo.

AAVV, *Enciclopedia dantesca*, Roma, Ist. della Enc. Ital., 1984, 6 vols.

AAVV, *Enciclopedia filosofica*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, Roma, Lucarini, 1982, 8 vols.

Altenstaig, J.-Tytz, J., *Lexicon Theologicum,* Köln, Olms, 1974.

Aubenque, P. (ed.) *Concepts et catégories dans la pensée antique,* Paris, Vrin, 1980, esp. Courtine, J.F., «Note complémentaire pour l'histoire du vocabulaire de l'être».

Band, E., *Lexikon des Mittelalters*, München-Zürig, Artemis, 1977.

Baudry, L., *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham. Étude des notions fondamentales*, Paris, Lethielleux, 1958.

Benveniste, É., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes,* Paris, Les Éditions de Minuit, 1969.

Blaise, A., *Lexicon latinitatis Medii Aevi*, Turnholt, Brepols, 1975.

Chauvin, Stephanus, *Lexicon rationale sive thesaurus philosophicus ordine alphabetico digestus*, Düsseldorf, Stern, 1967.

Daly, Lloyd and B.A., «Some Techniques in Mediaeval Latin Lexicography», en *Speculum. A Journal of Mediaeval Studies*, XXXI (2) 1964, 229-239.

Di Berardino, A. (dir.), *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Casale Monferrato, Marietti, 1983.

Du Cange, C., *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis,* Graz, 1954.

Fernández García, M., *Lexicon Scholasticum Philosophico-Theologicum in quo termini a Ioanne Duns Scoto exponuntur, declarantur*, Zürig-New York, Olms, 1988.

Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana, 1965.

Forcellini-V de Vit, *Totius Latinitatis Lexicon*, I-IV, Leiden, 1858-1875.

Gandillac, M. de, *La pensée encyclopedique au Moyen Age*, Neuchatel, Ed. della Baconniere, 1966.

Ghellinck, J. de, «L'entrée d'*essentia, substantia* et autres mots apparentés dans le latin médiéval», en *ALMA* (Bulletin du Cange) XVI (1941) 77-112.

Gilson, E., «Notes sur le vocabulaire de l'être», en *Mediaeval Studies*, 8 (1946) 150-158.

Goclenius, R., *Lexicon philosophicum quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*, 1613, ed. Olms, Hildesheim, 1964.

Hamesse, J., (ed.), *Les manuscrits des lexiques et glossaires de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge. Actes du Colloque international organisé par le «Ettore Maiorana Centre for Scientific Culture» (Erice, 23-30 septembre 1994)*, Louvain-La-Neuve, 1996.

—— (ed.), *Aux origines du lexique philosophique europeen: l'influence de la* latinitas, Louvain-La-Neuve, FDEM, 1997.

Indices auctoritatum omniumque rerum notabilium occurrentium in 'Summa Theologhiae' et in 'Summa contra Gentiles' S. Thomae de Aquino, ed. Leoninae, Roma, 1948.

Maierú, A., *Terminologia logica della tarda Scolastica*, Roma, Ed. dell'Ateneo, 1972.

Mayer, C.-Feldmann, E., *Augustinus Lexicon,* Stuttgart, Schwabe, 1986-1996.

Micraelius, Johannes, *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum*, Düsseldorf, Stern-Verlag Janssen, 1966.

Michaud-Quantin, P., *Études sur le vocabulaire philosophique du Moyen Age*, Lessico Intellettuale Europeo, Roma, 1971.

Mondin, B., *Dizionario enciclopedico del pensiero di Tommaso di Aquino*, Bologna, Bologna, EDS, 1991.

Picone, M., *L'enciclopedismo medievale*, Ravenna, Longo, 1994.

Ribemot, B., '*De natura rerum*': *études sur les encyclopedies médievales*, Orleans, Paradigme, 1995.

Weijers, O., *Dictionnaires et répertoires au Moyen Age*, *un étude du vocabulaire*, Tornhout, Brepols, 1991.

——, *Terminologie des universités au XIIIe. siècle*, Lessico Intellettuale Europeo, Roma, Edizione dell'Ateneo, 1987.

——, *Vocabulaire du livre et de l'écriture au Moyen Age*, Turnhout, Brepols, 1989.

Zehander, M., *Wegmetaphorik in Alten Testament,* Berlin, Gryter, 1999.



Este libro se acabó de imprimir en junio de 2005 en los talleres de

Gráfica LAF s.r.l., ubicados en Espinosa 2827 (C1416CFI) Ciudad de Buenos Aires.